VOLUME 13

RELIGIONI
DELL'ESTREMO ORIENTE

Città Nuova

Jaca Book

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

DIREZIONE

Mircea Eliade
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORI

Charles J. Adams
Professore di Studi Islamici, McGill University

Joseph M. Kitagawa
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago

Martin E. Marty
Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago

Richard P. McBrien
Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame

Jacob Needleman
Professore di Filosofia, San Francisco State University

Annemarie Schimmel
Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University

Robert M. Seltzer
Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York

Victor Turner
Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

CURATORE ASSOCIATO

Lawrence E. Sullivan
Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORE ASSISTENTE

William K. Mahony
Professore assistente di Religione, Davidson College

CONSULENTI

Robert M. Baum
Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche Comparate, Ohio State University, Columbus

Ronald M. Berndt
Professore di Antropologia, University of Western Australia

Ralph Wendall Burhoe
Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago

J.G. Davies
Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham

J. Joseph Errington
Professore assistente di Antropologia, Yale University

Jean Guiart
Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l'Homme, Parigi

AVVERTENZA

Anche per questo volume, che tratta dei temi religiosi, o variamente legati alla religione, che si sono sviluppati lungo una storia plurimillenaria nell'area geografica dell'Estremo Oriente, in particolare per illustrare la scelta delle voci che lo compongono, si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della *Enciclopedia delle religioni*. Essa è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». Mentre la seconda sezione, a cui appartiene il presente volume e che è ancora in corso di stampa, tratta monograficamente in ciascun dizionario una specifica tradizione religiosa oppure un gruppo di tradizioni religiose omogenee per collocazione geografica o cronologica, la prima sezione, formata da 5 dizionari già pubblicati (e dedicati rispettivamente a: oggetto e modalità della credenza religiosa; il rito; l'esperienza; il pensiero, concezioni e simboli; lo studio delle religioni), rappresenta una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, che raccoglie tematiche di grande universalità e generalità. Per questo motivo alcune voci, o parti di esse (per esempio «Alchimia cinese», «Buddhismo nell'Estremo Oriente», «Islam nell'Estremo Oriente»...), che avrebbero dovuto comparire nel presente volume sono già state pubblicate in uno dei dizionari della prima sezione, oppure in uno di quelli già editi della seconda sezione.

Ogni dizionario è comunque corredato, oltre che dall'indice delle voci che lo compongono (siano esse trattate nel dizionario medesimo, oppure rinviino ad altri dizionari), dall'elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, in maniera da offrire al lettore una visione d'insieme della materia e un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni dizionario, inoltre, riportano in genere rimandi ad altre voci (contenute nello stesso dizionario o negli altri), che rappresentano già un fondamentale strumento per muoversi all'interno dell'Enciclopedia, in attesa dell'ultimo volume, che conterrà tutti gli indici.

Tra le convenzioni adottate per il presente volume, si ritiene utile segnalare al lettore specialmente la resa italiana del nome *Daoismo* (e per analogia di numerosi termini correlati), in luogo del più tradizionale *Taoismo*, e del nome *Shintō* (e derivati), in luogo di *Scintoismo*: la scelta appare maggiormente corretta dal punto di vista scientifico e più in sintonia con il recente uso editoriale italiano.

Poiché questo volume è costruito su base essenzialmente geografica e presenta le numerosissime e disparate tradizioni religiose che si sono nel tempo manifestate nell'Estremo Oriente (Buddhismo, Shintō, Confucianesimo, Daoismo, Induismo, Islam, ecc., ma anche molte tradizioni religiose locali o etnologiche), esso fa riferimento ad altrettanto numerose e diverse tradizioni linguistiche. I problemi di trascrizione e di traslitterazione (e anche di pronuncia) dei termini sono stati, dunque, assai complessi e rilevanti. Per semplificare, indichiamo comunque al lettore che per i termini di lingue e dialetti del subcontinente indiano sono stati adottati i criteri già indicati nell'*Avvertenza* premessa al volume 10, *Buddhismo*. Per la romanizzazione del cinese si è trasformato il sistema Wade-Giles

nel più moderno sistema Hanyu Pinyin, anche se per qualche toponimo si è preferita la più diffusa forma italiana (Pechino per Beijing; Nanchino per Nanjing...). Per il giapponese si è utilizzato il consueto sistema Hepburn. Per la trascrizione del tibetano si è adottato il sistema Wylie, spesso proponendo anche una trascrizione fonetica e adottando in genere la forma più comune per i più diffusi nomi di persona, di luogo, oppure di scuole o ordini religiosi. I nomi propri tibetani sono stati trascritti con l'iniziale maiuscola. Per il coreano, infine, si è utilizzato il recente (2002) sistema ufficiale della Romanizzazione rivista in luogo del sistema Yale o del sistema McCune-Reischauer.

Le bibliografie di ciascuna voce sono state riviste e aggiornate dai curatori, che hanno dedicato particolare attenzione alla segnalazione accurata delle edizioni originali e delle eventuali traduzioni italiane. I nomi di autori moderni giapponesi, cinesi e coreani che compaiono nel testo, e soprattutto nelle bibliografie, sono stati scritti secondo la consuetudine orientale, per la quale il cognome precede il nome.

Un particolare ringraziamento va al dottor Riccardo Mercati, per l'accurato e attento lavoro redazionale.

Dario M. Cosi
Luigi Saibene
Roberto Scagno

ACEH, RELIGIONE DI. Aceh, provincia dell'Indonesia nella punta settentrionale di Sumatra, contava negli anni '80 del XX secolo una popolazione di 2.610.000 abitanti, 2.548.000 dei quali di religione musulmana. Oltre il 90% degli abitanti parla acehnese; tra le altre lingue figurano il *gayo*, l'idioma degli abitanti delle montagne centrali, e l'*alas*, un dialetto batak parlato da un popolo che vive a sud dei Gayo. La maggior parte degli abitanti di Aceh è bilingue e parla anche indonesiano, la lingua nazionale. Nel XIX secolo veniva usato, nelle aree costiere, il malese, che era anche la lingua della corte di Aceh e della letteratura che vi veniva prodotta. Tuttavia, nelle campagne l'acehnese era sia lingua popolare che letteraria e sono stati ritrovati testi religiosi sia in acehnese che in malese.

Aceh costituiva un tempo un principato musulmano. Quando, nel 1345, Ibn Baṭṭūṭa visitò Pasè, sulla costa orientale, trovò l'Islam ormai ben consolidato. Aceh divenne esempio di conversioni all'Islam per altre parti dell'arcipelago indonesiano e ospitò anche studiosi musulmani provenienti da India, Siria ed Egitto.

La storia antica di Aceh mostra influenze marcate del subcontinente indiano. È questa, forse, la fonte del misticismo eterodosso diffuso da Ḥamza Fanṣūrī e dal suo successore Šams al-Dīn al-Samatrā' (morto nel 1630). Šams al-Dīn si guadagnò il favore del più grande sovrano di Aceh, Iskandar Muda, il cui nome postumo fu Makota 'Ālam (regnante dal 1607 al 1636). Si è ipotizzato che gli insegnamenti islamici di Šams al-Dīn non fossero ancora così eterodossi come invece sarebbero divenuti con i successivi maestri. Comunque fosse, sotto il sovrano successivo, Iskandar Ṯānī (regnante dal 1636 al 1641) i seguaci di questi mistici vennero banditi dalla corte e i loro libri furono bruciati. Ciò accadde dopo l'arrivo a corte, nel 1637, dello studioso islamico del Gujarat Nūr al-Dīn al-Rānīrī, probabilmente con l'aiuto di un altro intellettuale, 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī.

Da quel momento, l'Islam di Aceh tornò alle forme della tradizione ortodossa. In questa regione i movimenti mistici non conobbero la stessa intensità che caratterizzò altre parti dell'arcipelago indonesiano. Tuttavia, quando poterono svilupparsi essi presentarono forme peculiari anziché condividere il classico percorso delle *tarekat* (arabo, *ṭarīqa*), nonostante il fatto che, in particolare nel XIX secolo, molti abitanti di Aceh stanziati a Mecca aderissero a questi ordini, solitamente la Qādirīyya o la Naqšbandīyya.

La campagna di Aceh venne governata soltanto nominalmente dalla corte. La nobiltà locale (*uleebelang*) amministrava la legge con, e talvolta senza, l'aiuto dei *kali* (giudici). Al loro potere si opponeva spesso quello degli *'ulamā'* (dotti religiosi), che dirigevano le scuole di formazione religiosa note con il nome di *rangkang*.

Nei villaggi, le pratiche religiose si svolgevano in due diversi ambienti. Il primo è la *meunasah*. Ancor oggi, come nel XIX secolo, la *meunasah* è un dormitorio che ospita ragazzi adolescenti e anche alcuni uomini adulti. Durante il mese del digiuno è il luogo in cui si recitano le preghiere volontarie, dette *traweh*, e dove gli uomini recitano il Corano. Nel XIX secolo, il responsabile della *meunasah*, il *teungku meunasah*, raccoglieva le tasse religiose (*zakāt* e *fitra*), compito che oggi spetta solitamente a un comitato composto da membri del villaggio. Nel 1906, Snouck Hurgronje riferiva che il *teungku meunasah* viveva appunto dei proventi della *zakāt* e della *fitra* da lui raccolti, insieme con gli introiti che gli ve-

nivano dalla celebrazione dei matrimoni e dai tributi per la sepoltura. Oggi, la *zakāt* e la *fitra* vengono distribuite ai poveri del villaggio, mentre l'ufficio locale del Ministero Nazionale per gli Affari Religiosi è deputato alla registrazione dei matrimoni. La *meunasah* è spesso anche il luogo in cui viene impartita l'istruzione elementare di recitazione coranica, benché essa si possa anche tenere in casa dei maestri.

I rituali medici e i riti di passaggio si svolgono invece nell'altro luogo deputato alla pratica religiosa, la casa. Una serie di rituali presiede ai vari momenti della vita, a cominciare dalla gravidanza. Snouck Hurgronje li descrive come pratiche ancora in uso alla fine del XIX secolo ed esse sopravvivano ancor oggi, anche se talvolta le varie formalità dei rituali non vengono più ottemperate.

Nondimeno, questi rituali assolvono a importanti funzioni che possono essere colte al meglio schematizzando le varie tappe della vita di uomini e donne. Nato nella casa che appartiene alla madre, un adolescente maschio si reca a dormire nella *meunasah*. Verso la fine dell'adolescenza, è bene che egli lasci il proprio villaggio per raggiungere luoghi distanti da esso, per esempio per cercare zone adatte a coltivare prodotti di scambio o convenienti opportunità di commercio. Anche dopo il matrimonio, non è considerato appropriato restare a casa per tempi troppo lunghi. La casa in cui vive la sua famiglia è quella dei suoceri, che passerà più tardi alla moglie, alla quale è dovuto anche un certo quantitativo di riso per il suo mantenimento. Il marito è tenuto poi a fornire denaro guadagnato lontano da casa per il sostentamento dei figli. Questo sistema è seguito in modo assai rigoroso soprattutto nelle regione di Pidie, sulla costa orientale, ed è forse meno prevalente sulla costa occidentale, dove i prodotti di scambio vengono coltivati presso i villaggi.

Per i maschi, i riti di passaggi segnano molti punti di transizione, dall'uscita dalla casa materna al precario ritorno alla casa della moglie. La qualità negativa di questi rituali, termine con il quale intendo indicare il fatto che essi accompagnano gli uomini fuori dagli ambienti familiari in cui sono nati, senza però ristabilirli mai pienamente in ambienti nuovi, è parzialmente responsabile della mancanza di un'esegesi dei rituali di Aceh. Il maschio stesso è definito, in essi, dalla sua azione di allontanarsi dalle donne. I rituali troncano dei legami che dovranno essere ristabiliti non attraverso il rituale, bensì attraverso mezzi economici. Un uomo diventa marito e padre soltanto quando fornisce denaro alla sua famiglia. Persino la cerimonia stessa del matrimonio è incentrata non sulla sua relazione con la donna, bensì sulle relazioni che intercorrono tra i suoi genitori e i genitori della sposa. Queste cerimonie implicano la negazione dei segni che testimoniano il passato del ragazzo, anziché essere l'opportunità per una loro spiegazione.

L'islamizzazione di Aceh deve rientrare all'interno di questo contesto. Snouck Hurgronje scriveva che le scuole religiose si trovavano di solito lontano dai villaggi. Gli *'ulamā'*, ossia gli insegnanti, che gestivano queste scuole erano talvolta i capi di movimenti riformatori, che insistevano sulla necessità di osservare la preghiera quotidiana e il mese di digiuno, e si proponevano di combattere le pratiche immorali. La risposta popolare a tali movimenti fu entusiastica, ma una vera riforma non venne mai portata a termine. Paradossalmente, gli abitanti di Aceh aderivano all'Islam fino al punto di voler addirittura morire per esso, come prova la lunga guerra di Aceh (1873-1914?), ma soltanto sporadicamente ne osservavano i doveri principali. Tuttavia, il profondo desiderio di morire in una guerra contro gli infedeli, tanto spesso testimoniato dagli Olandesi che tentarono di «pacificare» il popolo di Aceh, risiede in un certo senso nel contesto dei riti di passaggio. La costruzione di sé attraverso la negazione della propria storia culmina nella morte in una guerra santa.

Anche dopo la fine delle ostilità organizzate contro gli Olandesi, continuò quella che può essere definita come una forma individuale di guerra santa. Gli Olandesi diedero il nome di «assassinio achenese» agli improvvisi e spesso suicidi attacchi contro gli Europei che, secondo il popolo di Aceh, avrebbero valso loro l'accesso immediato al paradiso. Tali attacchi si ripeterono dalla fine della guerra di Aceh fino agli '30. Nel corso degli anni '30, tuttavia, essi divennero assai meno frequenti, probabilmente in seguito al successo popolare del movimento di riforma islamico. Sotto la guida del capo religioso di Aceh Daud Beureu'eh, vennero fondate scuole religiose basate su modelli europei. Queste scuole tenevano non soltanto corsi religiosi, ma insegnavano anche materie secolari e formarono la classe dirigente di Aceh nel corso dei periodi giapponese e rivoluzionario. Un altro successo di questo movimento di riforma fu l'istituzionalizzazione dell'*'ibāda* (riti religiosi), in particolare della preghiera quotidiana.

In seguito alla depressione economica mondiale degli anni '30, agli uomini di Aceh divenne impossibile provvedere di denaro i loro nuclei familiari com'era loro dovere. Fu in questo contesto che il movimento di riforma ottenne una vittoria duratura. Il movimento promise infatti la costruzione di una nuova società se solo gli uomini avessero seguito il rituale religioso. La preghiera, in modo particolare, venne intesa come il modo per consentire agli uomini di mantenere un atteggiamento razionale (*akal*) nel quale la loro natura passionale (*hawā nafsu*) sarebbe stata imbrigliata e incanalata a fini sanzionati dalla religione.

La riforma portò con sé una nuova interpretazione degli schemi di vita maschili, secondo la quale l'allontanamento dalla propria casa veniva associato a un corretto incanalamento dell'*hawā nafsu*. A ciò si accompagnò una istituzionalizzazione del credo e della pratica islamici che si impose nelle relazioni quotidiane sia tra uomini al mercato, sia nella vita domestica con le loro mogli e madri.

Anche nella vita delle donne il rituale non aveva tanto lo scopo di integrare la persona nel proprio ruolo, quanto di separarla dalle influenze che le avrebbero impedito di adempiere le funzioni imposte. Nel XIX secolo, ad Aceh erano comuni delle credenze sugli spiriti, simili a quelle che si ritrovano a Giava. Si credeva che gli spiriti, in particolare quelli chiamati *burong* e che sembravano personificare i desideri insoddisfatti, potessero sconvolgere la vita. Come i rituali medici, i riti di passaggio femminili prevenivano o rendevano favorevoli le azioni di questi spiriti.

Con il successo della riforma islamica, la credenza in questi spiriti perse la sua importanza tra gli uomini e anche tra le donne le critiche dei riformatori provocarono una modificazione nell'atteggiamento. Tuttavia, queste credenze svolgono ancora un ruolo importante tra le donne in una forma alquanto travisata. Si crede ora che gli spiriti portino i sogni. Le donne, quando ricordano il sogno, ricordano anche di essere state visitate dagli spiriti, che poi le hanno lasciate. Libere da questi spiriti, esse sentono di aver conseguito una certa competenza e autorità nei loro ruoli domestici.

La guerra di Aceh diede agli *'ulamā'* un'importanza che prima non avevano mai raggiunto. Alla fine della guerra, quest'influenza venne ristretta a quel che gli Olandesi ritenevano competenza della religione e si cercò di depoliticizzarne gli esponenti. Tuttavia, il maggior successo degli *'ulamā'* fu l'adesione popolare alla riforma religiosa, che pose le basi anche per l'ulteriore attività politica. Gruppi di giovani, composti da ex studenti delle scuole moderniste, si misero a capo della rivoluzione del 1945-1946, che portò all'eliminazione della nobiltà di Aceh. Lo stesso Daud Beureu'eh divenne governatore militare della provincia durante la rivoluzione e dedicò i propri sforzi a consolidare ulteriormente i risultati religiosi modernisti. Dal 1953 al 1961, però, egli si mise a capo di una ribellione contro il governo centrale; uno degli scopi di tale ribellione era quello di imporre la legge islamica come legge della provincia. L'impresa fallì, ma i tentativi di istituzionalizzare la legge islamica ripresero negli anni '80.

Oggi Aceh è sede di una università islamica, ma la forma che l'Islam ha preso continua a essere motivo di perplessità. Il successo ottenuto dal movimento di riforma ha scatenato le opposizioni. I movimenti mistici si sono diffusi in aree in cui, per via della possibilità di creare mercati agricoli locali, la tendenza maschile a lasciare il villaggio alla ricerca di guadagno non era così pronunciata. La *tarekat* Naqšbandīyya, alla quale aderivano soprattutto gli anziani dei villaggi, godette di vasto successo popolare negli anni '50 e '60 sulla costa occidentale di Aceh e da lì si diffuse in altre zone. Nel corso degli anni '70 nacquero numerose sette mistiche eterodosse, che incontrarono però la vigorosa opposizione degli *'ulamā'*.

[Vedi anche *ISLAM*, articolo *Islam in Asia sudorientale*, vol. 8].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio migliore della vita in Aceh nel XIX secolo resta il volume di S. Hurgronje, *The Acehnese*, I-II, A.W.S. O'Sullivan (trad.), Leiden 1906. I due testi di J.T. Siegel, *The Rope of God*, Berkeley/Cal. 1969 e *Shadow and Sound. The Historical Thought of a Sumatran People*, Chicago 1979, tracciano l'ulteriore evoluzione della vita religiosa di Aceh. Lo studio di M. Nur El Ibrahimy, *Teungku Muhammad Daud Beureueh*, Jakarta 1982 è la principale fonte di informazione per quel che riguarda il movimento di riforma. Un resoconto degli studi testuali in acehnese è presentato da P.J. Voorhoeve, *Critical Survey of Studies on the Languages of Sumatra*, The Hague 1955.

[Aggiornamenti bibliografici:

L. Andaya, *The Seventeenth-Century Acehnese Model of Malay Society*, in F. Husken e D. van der Meij (curr.), *Reading Asia. New Research in Asian Studies*, Richmond 2001, pp. 83-109.

W. Kraus, *Transformations of a Religious Community. The Shattariyya Sufi Brotherhood in Aceh*, in S. Kuhnt-Saptodewo, V. Grabowsky e M. Groheim (curr.), *Nationalism and Cultural Revival in Southeast Asia. Perspectives from the Centre and Region*, Wiesbaden 1997, pp. 169-89.

Kathryn Robinson, *Gender, Islam and Culture in Indonesia*, in Susan Blackburn (cur.), *Love, Sex and Power. Women in Southeast Asia*, Clayton/Australia 2001, pp. 17-30.

Holly Smith, *Aceh. Art and Culture*, Kuala Lumpur-New York 1997.

E. Wieringa, *The Drama of the King and the Holy War against the Duch. The Koteuah of the Acehnese Epic Hikayat Prang Gompeuni*, in «Bulletin of the School of Oriental & African Studies», 61/2 (1998), pp. 298-308].

JAMES T. SIEGEL

AINU, RELIGIONE DEGLI. Gli Ainu sono una popolazione da sempre presente nell'isola di Hokkaido, nella parte meridionale dell'isola di Sakhalin, e nelle isole Curili, ma il loro territorio un tempo comprendeva anche la Kamchatka meridionale e la parte setten-

trionale della maggiore delle isole del Giappone (Honshu). Rimane insoluta la controversa questione della loro identità culturale, razziale e linguistica. Il loro stile di vita, tipico delle culture di cacciatori e raccoglitori, è stato sconvolto dalle conquiste territoriali russa e giapponese, tra la metà del XIX secolo e la metà del XX. Ogni generalizzazione a proposito della cultura e della religione degli Ainu è assai rischiosa, in quanto non soltanto si riscontrano numerose varianti intraculturali fra gli abitanti di diverse regioni, ma importanti differenze sussistono anche all'interno di ciascun gruppo. Per questo la presente trattazione, essendo rivolta a cogliere, nei limiti del possibile, soprattutto gli elementi comuni, potrebbe non adattarsi perfettamente alla religione di qualche particolare gruppo ainu.

Una delle concezioni più importanti nel sistema di credenze degli Ainu è quella riguardante l'anima. La maggior parte degli esseri attivi nell'universo possiede un'anima, che manifesta la sua presenza soprattutto allorché abbandona il corpo al quale era unita. Durante il sonno, per esempio, l'anima esce dal corpo addormentato e si reca, nel sogno, in territori a lei sconosciuti. E i defunti compaiono nei sogni perché la loro anima può viaggiare dal mondo dei morti a quello dei vivi. Nel corso delle pratiche sciamaniche, infine, l'anima dello sciamano viaggia fino al mondo dei morti per recuperare l'anima di un defunto e riportarla in vita.

Questa credenza si collega all'attenzione che gli Ainu riservano al corretto trattamento dei cadaveri, sia degli uomini come di tutti gli altri esseri che posseggono un'anima. Ne conseguono elaborati riti funerari, che vanno dalla cerimonia dell'orso fino all'attenta cura per le lische di pesce (che rappresentano il loro corpo morto). Senza un trattamento adeguato del cadavere, infatti, l'anima non può riposare in pace nel mondo dei morti. Perciò gli Ainu credono che le malattie siano le conseguenze di una cattiva condotta nei confronti dei defunti: per ottenere diagnosi e cure consultano gli sciamani.

Un'anima ha il potere di punire soltanto se è stata trascurata. Le divinità, invece, possono punire e premiare a loro piacimento. Alcuni studiosi pensano che gli Ainu identifichino l'intera natura con le divinità, mentre altri ritengono che soltanto alcune parti dell'universo siano divinizzate. Questa differente opinione dipende, in parte, dall'uso estensivo che gli Ainu fanno del termine *kamuy*, che significa «divinità». A questo proposito va ricordata l'interpretazione di Chiri Mashio, che ritiene che per gli Ainu tutte le divinità animali abbiano sembianze perfettamente umane e agiscano nel mondo come fanno gli uomini. Così gli dei assumono nel mondo degli Ainu un aspetto che consente loro di portare in dono agli uomini carne e pelli, proprio come fanno gli ospiti in visita. L'orso, che in genere è considerato la divinità suprema, non è altro che il dio della montagna sotto altre spoglie.

Tra le divinità (o *kamuy*) principali troviamo, oltre agli orsi, volpi, gufi (considerati divinità degli insediamenti abitati), foche e numerosi altri animali, marini, terrestri e uccelli, la cui importanza varia da luogo a luogo. Nel pantheon degli Ainu è presente anche la dea del fuoco (Iresu Huchi), la dea del sole e della luna (in alcune regioni divinità separate), la divinità drago del cielo, la divinità della casa, la divinità del *nusa* (l'altare con i bastoni rituali *inaw*), la divinità dei boschi, la divinità dell'acqua.

Demoni e spiriti del male, variamente chiamati *oyasi* o *wen kamuy* («divinità del male»), costituiscono un altro gruppo di esseri, più potenti degli uomini, che possono attivare le loro facoltà distruttrici per provocare disgrazie ed epidemie (ne è un esempio la divinità del vaiolo). Alcuni sono stati da sempre esseri demoniaci, altri lo sono diventati. Un'anima, per esempio, diventa un demone quando, dopo la morte di colui al quale apparteneva, non viene onorata in maniera opportuna. Gli Ainu dedicano grande attenzione ai demoni e agli spiriti maligni, osservando rigidamente le regole religiose e celebrando riti di esorcismo. Il combattimento degli uomini contro i demoni è, del resto, un tema fondamentale della poesia epica degli Ainu. Le divinità, di solito, non hanno mai a che fare direttamente con i demoni: esse preferiscono aiutare gli uomini se si comportano correttamente nei loro confronti.

La cerimonia dell'orso è certamente la festa più elaborata della cultura degli Ainu. È la sola che si celebri in tutte le regioni e che coinvolga formalmente non soltanto i membri del gruppo locale, ma anche quelli di molti altri gruppi, facilitando così i rapporti fra le diverse comunità. Nell'occasione i maschi anziani hanno l'opportunità di mostrare ai membri degli altri gruppi la loro ricchezza, simbolo di potere politico. Quel che più conta, dal punto di vista degli Ainu, è l'aspetto funerario della cerimonia, la sua funzione di guidare l'anima dell'orso attraverso un rituale capace di farlo rinascere di nuovo, in modo da assicurare ancora una volta agli uomini carne e pelliccia.

La sequenza rituale dura complessivamente almeno due anni e si articola in tre fasi. I cacciatori catturano e allevano un cucciolo d'orso. Durante la cerimonia principale l'orso viene ucciso secondo precise regole rituali e la sua anima viene restituita alle montagne. Gli Ainu dell'isola di Sakhalin celebrano, dopo numerosi mesi, una seconda festa. Un orsacchiotto, catturato ancora nella sua tana o alle sue prime uscite, viene allevato per circa un anno e mezzo, talora addirittura allattato dalle donne. L'epoca della cerimonia varia da regione a re-

gione, ma si colloca spesso all'inizio della stagione fredda. A Sakhalin la cerimonia si svolge immediatamente prima della migrazione dalla costa verso l'entroterra, in occasione della stagione fredda.

La festa mescola alcuni elementi autenticamente religiosi con i piaceri materiali del bere, del mangiare e del danzare. Tutti i partecipanti indossano i loro abiti e i loro ornamenti migliori. La cerimonia si rivolge principalmente alla divinità delle montagne, che si crede mandi l'orso in dono agli uomini, ma vengono elevate preghiere anche alla dea del fuoco e alla divinità della casa. L'orso viene prelevato dalla «casa dell'orso», collocata a sudovest della «casa dell'ospite», e viene ucciso a Sakhalin con due frecce appuntite. Gli Ainu dell'isola di Hokkaido adoperano invece delle frecce spuntate prima di colpire l'orso con frecce mortali; poi strangolano l'animale, già morto o morente, fra due ceppi. I maschi anziani scuoiano e preparano l'animale, che viene posto davanti a un altare addobbato di oggetti preziosi, di solito merci (come spade e lacche) ottenute attraverso gli scambi con i Giapponesi, che si considerano offerte alle divinità e hanno la funzione di esibire la posizione sociale dei loro proprietari. Dopo un banchetto preliminare che si svolge all'aperto presso l'altare, gli Ainu introducono l'orso, fatto a pezzi, nella «casa dell'ospite» attraverso la finestra sacra e continuano a banchettare. Fra gli Ainu di Hokkaido la cerimonia termina quando la testa dell'orso viene collocata, presso l'altare, su un palo decorato con gli *inaw*. Allora gli anziani, pronunciando una preghiera che augura un buon viaggio, scagliano una freccia verso il cielo, a oriente, a significare la partenza sicura e tranquilla della divinità. Gli Ainu di Sakhalin depongono infine il cranio dell'orso, ricomposto con i suoi peli e con gli occhi, e il suo pene (se l'orso è maschio) in un cumulo di ossa sacre sulle montagne. Sacrificano inoltre due cani, scelti con molta cura, che dovranno fungere da messi e servitori alle divinità orso. Benché appaia francamente crudele, la cerimonia dell'orso è l'azione rituale con cui gli Ainu esprimono la massima venerazione per la loro divinità.

La cerimonia dell'orso è un evento decisamente maschile, dal momento che gli officianti sono maschi anziani e le donne devono allontanarsi quando l'orso viene ucciso e scuoiato. Lo sciamanismo, invece, non è esclusivamente maschile. Si tratta di un fenomeno che ha caratteristiche differenti a Sakhalin e a Hokkaido. Gli Ainu dell'isola di Sakhalin apprezzano molto lo sciamanismo, che può essere indifferentemente praticato da uomini e da donne, anche di estrazione sociale elevata. Gli sciamani praticano talora riti di divinazione e di magia di vario tipo, ma si occupano soprattutto della diagnosi e della cura delle malattie. Raggiunto lo stato di *trance*, danno voce attraverso la loro bocca a uno spirito, che fornisce al cliente informazioni sulle cause della malattia e sui metodi per guarirla, oppure sui luoghi in cui è possibile ritrovare gli oggetti che sono andati perduti. Fra gli Ainu dell'isola di Hokkaido, dove la pratica dello sciamanismo non è ben documentata, gli sciamani sono invece quasi sempre donne, la cui posizione sociale è nel complesso inferiore a quella degli uomini. Si sa però che sono esistiti anche sciamani maschi. Anche a Hokkaido lo sciamano donna entra in *trance*, ma soltanto a condizione che lo stato di possessione sia indotto dalle preghiere indirizzate alle divinità da un maschio anziano. Inoltre la sua funzione nei confronti delle malattie si limita alla diagnosi, dal momento che la guarigione è riservata ai maschi anziani. Costoro, comunque, devono sempre consultare uno sciamano donna prima di prendere qualunque decisione importante per la comunità.

La religione degli Ainu trova certamente la sua massima espressione nelle cerimonie rituali e in pratiche quotidiane quali la disposizione delle lische di pesce, ma essa è straordinariamente articolata in una sviluppatissima tradizione orale, che costituisce insieme la fonte primaria delle conoscenze riguardanti le divinità e una sorta di manuale di comportamento. Ci sono almeno ventisette generi di tradizione orale, ciascuno con il suo nome specifico. Si possono distinguere forme poetiche, epiche o liriche, cantate o recitate, e forme in prosa, semplicemente narrata. In alcuni casi la prosa viene narrata in terza persona, ma il genere più comune è la narrazione in prima persona, in cui il protagonista racconta la sua storia personale attraverso la voce di un cantore. Le produzioni epiche di tipo mitico ed eroico sono molto lunghe e complesse, raggiungendo talora i quindicimila versi. L'epica mitica narra le avventure degli dei, mentre l'epica eroica celebra l'eroe culturale, spesso chiamato Aynu Rakkuru, che con l'aiuto delle divinità lottò contro i demoni per salvare gli Ainu, divenendone così il fondatore. Nell'isola di Hokkaido l'eroe culturale discese dal mondo celeste degli dei per insegnare agli Ainu la pesca, la caccia, i riti e tutte le norme che regolano la società. Il suo matrimonio, di cui conosciamo parecchie versioni, è uno dei temi epici più comuni. Secondo alcuni studiosi le battaglie ingaggiate dall'eroe culturale conservano la memoria delle battaglie combattute in passato dagli Ainu contro vari popoli invasori. [Vedi anche *INAW*; *IRESU HUCHI*; *KAMUY*].

BIBLIOGRAFIA

Ainu Bunka Hozon Taisaku Kyōgikai (cur.), *Ainu minzokushi*, I-II, Tokyo 1970 (spec. pp. 723-70).

Chiri Mashio, *Ainu no shin'yō*, in «Hoppō bunka kenkyū hōkoku», (1954), pp. 1-78.

Chiri Mashio, *Bunrui ainugo jiten*, I-III, Tokyo 1953-1962 (spec. III, pp. 359-61).
Kindaichi Kyōsuke, *Ainu bungaku*, Tokyo 1933.
J. Kitagawa, *Ainu Bear Festival (Iyomante)*, in «History of Religions», 1 (1961), pp. 95-151.
E. Ohnuki-Tierney, *The Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin*, 1974, rist. Prospect Heights/Ill. 1984 (descrizione della cerimonia dell'orso presso gli Ainu dell'isola di Sakhalin alle pp. 90-97).
E. Ohnuki-Tierney, *Regional Variations in Ainu Culture*, in «American Ethnologist», 3 (1976), pp. 297-329.
D.L. Philippi, *Songs of Gods, Songs of Humans*, Princeton-Tokyo 1979.
[Aggiornamenti bibliografici: F. Maraini, *Gli iku-bashui degli Ainu*, Tokyo 1942; B. Chiarelli et al., *Gli Ainu dell'isola di Hokkaido. Immagini degli adoratori degli orsi*, Firenze 1997].

EMIKO OHNUKI-TIERNEY

ALCHIMIA CINESE. Vedi *ALCHIMIA*, vol. 1.

ALDILÀ (Concezioni cinesi). [Questo articolo è dedicato esclusivamente alle nozioni dell'aldilà anteriori al Buddhismo. Per un approfondimento degli sviluppi successivi, vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, *Panoramica generale*].

L'orientamento fondamentalmente terreno dell'antica cultura cinese poneva il mondo dei morti all'interno dell'universo: nelle stelle, in un regno distante sulla terra o al di sotto di essa. La morte non era vista come la separazione di due entità radicalmente differenti quali materia e spirito, ma veniva considerata come la dispersione di molteplici forze (*qi*, «soffi», «energie»), che erano classificate ma formavano essenzialmente una gamma continua. Questa visione spiega la primitiva, intensa ed elaborata ricerca di tecniche per raggiungere l'immortalità fisica e spiega anche il confine vago e impreciso tra questo mondo e un aldilà mai del tutto diverso, che caratterizza tutte le religioni cinesi.

Gli antenati reali Shang. La popolazione del periodo Shang (fine del II millennio a.C.) fu in costante comunicazione con l'aldilà, cioè con i membri deceduti della famiglia reale, che venivano consultati attraverso oracoli. Sono state rinvenute e decifrate molte testimonianze di questi oracoli, che venivano incisi su ossa o gusci di tartaruga. Essi dimostrano che praticamente tutti gli avvenimenti della vita, siano essi malattia, sfortuna, sconfitta oppure vittoria e buoni raccolti, erano attribuiti all'influenza degli spiriti degli antenati. Non viene fornita alcuna descrizione del regno nel quale risiedono i morti, ma le testimonianze di sacrifici umani e gli elaborati arredi trovati nelle tombe reali Shang suggeriscono che si ritenesse che i morti conducessero un'esistenza simile a quella in vita e avessero necessità di servitori e averi. I cani sotterrati in fosse al di sotto delle bare potrebbero aver avuto il compito di guidare il defunto nel regno dei morti, ruolo in seguito assunto da animali mitici, quali i draghi.

Le due anime dell'uomo. Durante il regno dei re Zhou (dall'XI secolo al 256 a.C.) emerse un culto dedicato alla divinità Cielo (Tian), un imperatore celeste antropomorfo la cui corte era composta dalle anime dei nobili defunti. [Vedi *TIAN*]. La famiglia reale e le famiglie dei signori feudali avevano templi aviti nei quali le anime (*hun*) dei loro antenati ricevevano le offerte di culto, per assicurare sia il loro benessere nell'aldilà che la prosperità dei loro discendenti. Secondo la teoria classica che ebbe origine nel primo periodo Zhou (attestata nello *Zuo zhuan*, riferimento al duca Zhao, VII anno), ogni membro dell'aristocrazia aveva due anime, che si separavano al momento della morte. L'«anima» *hun*, una personalità spirituale e intelligente classificata come *yang*, va a raggiungere la corte del Cielo, mentre un soffio vitale più fisico, l'«anima» *po*, di carattere *yin*, segue il corpo nella tomba oppure discende nell'inferno sotterraneo delle Huang Quan (Sorgenti Gialle). Funerali fastosi, arredi funebri e sacrifici sulle tombe erano offerti per assicurare l'appagamento dell'energia *po* sotterranea, per timore che questa disturbasse la famiglia sotto forma di malevolo spettro demoniaco (*gui*). Il primo rito dopo la morte era lo Zhaohun («richiamo dello spirito *hun*»). Questo rito rivela tracce delle antiche pratiche sciamaniche ed era probabilmente eseguito anche in favore dei malati gravi, le cui anime erano ritenute smarrite. Un poema, lo *Zhaohun* (circa 240 a.C.), contenuto nell'antica antologia *Chu ci* (Canzoni del Sud), descrive alle anime erranti i piaceri che esse hanno lasciato e i pericoli che, nell'altro mondo, stanno in agguato sulla loro strada. Quando questo rito si dimostra inefficace, viene celebrato il funerale e lo spirito *hun* viene fissato su una tavoletta che diventa un oggetto del culto avito.

Questo sistema di credenze e pratiche mortuarie è da allora molto diffuso, in una forma elaborata e infine ampliata per includere coloro che non sono nobili, ed è sopravvissuto nella storia cinese nella classe colta dei funzionari di Stato. Nei periodi Zhou e Han esisteva sicuramente una grande varietà di altre credenze, la maggior parte delle quali è scomparsa senza lasciare traccia.

L'inferno. Le persone comuni non hanno antenati specifici e nemmeno lo spirito *hun*; le loro anime discendono nella terra e si ritiene assicurino la fertilità del campo di famiglia dove sono state sepolte. Non abbiamo informazioni sui culti a loro riservati.

La fede nelle Sorgenti Gialle, probabilmente caratte-

ristica dell'antica cultura popolare, è attestata soprattutto nelle elegie funerarie, che però non forniscono alcun dettaglio. Le Sorgenti Gialle sono state probabilmente un regno triste delle ombre, non molto diverso dall'Ade greco. Ciò che si credeva molto vicino sotto la superficie della terra diventa chiaro nel racconto del principe Zhuang (VIII secolo a.C.), il quale giurò che non avrebbe mai più guardato sua madre «fino a quando entrambi non avessero raggiunto le Sorgenti Gialle». In seguito, pentito di questo giuramento, scavò una galleria e, una volta entrato, riuscì ad incontrare sua madre sotto terra senza violare il suo giuramento (*Zuo zhuan*, duca Yin, I anno).

Identità di vita e morte. Anche i filosofi immaginarono i destini delle anime dell'uomo. «La vita dell'uomo è un riunirsi del soffio (*qi*). Se esso si riunisce c'è la vita, se esso si disperde c'è la morte» (*Zhuangzi*, cap. 22). La morte veniva vista come un nuova dispersione dell'energia *qi* nel *qi* liberamente fluttuante tra Cielo e terra, come gocce di un liquido versate nell'acqua.

I pensatori, che enfatizzarono il ritmo universale della trasformazione nella natura e difesero l'adattamento dell'uomo a questa «Via» (*dao*), vedevano la morte soltanto come una fase nel processo di cambiamento. «Non disturbare il processo di cambiamento!» disse Li alla famiglia addolorata di un amico malato. Poi chiese all'amico: «Ora, cosa farà di te il Creatore [personificazione del Cambiamento]? Ti darà vita nel fegato di un ratto? Ti darà vita nella zampa di un insetto?» (*Zhuangzi*, cap. 6). Zhuangzi allude alle antiche credenze contadine nella possibilità di metamorfosi di ogni creatura in tutte le altre, così come i bachi da seta sono trasformati in farfalle. Egli applica queste credenze nella metamorfosi fisica al passaggio naturale dalla vita alla morte e così giunge alla conclusione che l'aldilà può essere visto in una luce più felice rispetto alla vita in questo mondo. Zhuangzi chiede: «Come posso sapere che i morti non si domandano perché essi desiderano sempre ardentemente la vita?» (cap. 2). Un teschio conferma la sua opinione: «Tra i morti, non ci sono cose quali signori, vassalli, stagioni o compiti. Pacifici come siamo, noi non abbiamo età che quella del Cielo e della Terra. Un re sul suo trono non può godere di una felicità più grande della nostra» (cap. 18). Laozi e Zhuangzi ritengono entrambi che la morte non dovrebbe essere né temuta né desiderata e sostengono, invece, una serena e rassegnata accettazione della morte come una parte del continuo cambiamento del meccanismo della natura.

Sebbene le credenze contadine vengano usate come illustrazioni, esse costituirono le visioni altamente sofisticate dei mistici cresciuti con la visione del mondo dello *Yijing* (Libro delle mutazioni). L'atteggiamento della gente comune fu simile a quello di Achille nell'oltretomba, il quale racconta a Odisseo che avrebbe preferito vivere sulla terra come servo piuttosto che essere sovrano su tutti i morti.

Prolungare la vita in questo mondo. Gli sforzi per prolungare la vita in questo mondo furono maggiori rispetto all'impulso a migliorare il proprio destino dopo la morte. Venne dato un alto valore alla vita e, nel corso del I millennio a.C., la popolazione cinese cominciò a dare sempre maggior importanza alla longevità. Tutto ciò è provato da iscrizioni bronzee, datate a partire dall'VIII secolo a.C., nelle quali si parla di *nanlao* («rallentamento della vecchiaia»), *baoshen* («mantenimento del corpo») e *wusi* («immortalità»). A partire dal 400 a.C. circa si diffuse la credenza secondo la quale alcuni uomini avevano realizzato la vita perenne e le loro anime non erano mai andate alle Sorgenti gialle e nemmeno si erano disperse nella vastità dell'universo. Esse si erano mantenute, invece, in un corpo spettrale perfetto, capace di vagare sulla terra e tra le stelle per sempre. Questi furono gli «immortali» (*xian*). La loro comparsa nell'iconografia Han come uomini dalle sembianze di uccello, con piume che spuntano dai loro corpi oppure dotati di ali, venne influenzata dall'antica mitologia dell'uccello della costa nordorientale. [Vedi *XIAN*].

I paradisi degli immortali. Gli immortali «trascesero il mondo» (*dushi*), «ascesero a luoghi lontani» (*dengxia*) e vissero in un mondo di luce, su una montagna sacra o in paradisi situati ai confini del mondo. Si pensò che Penglai, un'isola paradiso, si trovasse nel Mare Cinese Orientale. Dal IV al II secolo a.C., principi e imperatori inviarono diverse spedizioni alla sua ricerca e si sparse la voce che là ci si potesse procurare l'essenza dell'immortalità. Zhuangzi non usa il termine *xian*, ma la sua descrizione dei Perfetti (*zhenren*) sul monte Gushe dà un'idea delle tecniche fisiche che essi praticavano e dell'influenza benefica che era loro attribuita. «La loro pelle è come ghiaccio o neve ed essi sono delicati e timidi come ragazzine. Non mangiano i cinque cereali, ma succhiano il vento, bevono la rugiada, si arrampicano sulle nuvole e sulla foschia, cavalcano draghi volanti e vagano al di là dei quattro mari. Attraverso la concentrazione del loro spirito, possono proteggere le creature dalla malattia e dalla peste e rendere il raccolto abbondante» (cap. 1). [Vedi *ZHENREN*].

Attorno alla metà della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) le nuove conoscenze geografiche spostarono l'interesse verso le regioni nordoccidentali. Il monte Kunlun, ai confini con l'Asia centrale, è stato a lungo considerato una montagna mitica con nove livelli, che conducevano alla Porta del Cielo. La sua divinità, la Regina Madre dell'Occidente (Xi Wang Mu), era una creatura eterna, con la coda di leopardo e i denti di tigre, che regnava sulla terra dove il sole tramonta. Presto iniziò ad

essere venerata come una donatrice dell'essenza dell'immortalità (nei poemi di Sima Xiangru) e dal II secolo d.C. questa divinità divenne la regina di un paradiso occidentale, popolato da immortali e ambìto da tutti coloro che si esercitavano nelle tecniche mentali e corporali di immortalità. [Vedi *XI WANG MU*].

Simboli di immortalità nelle tombe Han. La recente scoperta archeologica di raffigurazioni di Xi Wang Mu in affreschi su rilievi di pietra e su specchi bronzei in molte tombe Han ha fornito un nuovo aspetto alla conoscenza di questa divinità. Xi Wang Mu non era soltanto la regina di coloro che avevano evitato la morte e raggiunto l'immortalità, ma sembra anche che abbia svolto un ruolo significativo nei culti mortuari. Le ricche immagini del culto dell'immortalità sono espresse negli arredi funerari, che dimostrano un desiderio, se non una credenza, che anche i morti possano accedere all'immortalità. Il famoso dipinto su seta della tomba 1 di Mawangdui nella Cina centrale (168 a.C.) mostra il viaggio dell'anima attraverso ciò che alcuni interpretano come l'isola di Penglai nel Cielo. Nelle tombe più tarde predominano i dipinti del viaggio dei defunti verso la montagna di Xi Wang Mu.

La contraddizione tra la sepoltura dei morti e l'immortalità eterna sul monte Kunlun venne superata attraverso la credenza che gli immortali muoiano di morte apparente e vengano sepolti come chiunque altro. Soltanto un controllo successivo delle loro tombe rivela che il «cadavere» sepolto era di fatto soltanto un capo personale come i sandali. Nel 110 a.C., l'imperatore Wu degli Han espresse sorpresa per l'esistenza di una tomba dell'Imperatore Giallo (Huangdi), che si riteneva fosse asceso direttamente in Cielo. Si disse che la tomba conteneva soltanto il cappello e la veste di Huangdi (*Shi ji* 28). [Vedi *HUANGDI*].

Ascensioni collettive al Cielo. La credenza popolare nell'efficacia degli elisir generò leggende sull'immortalità ottenuta senza nessuna pratica faticosa. Huangdi ascese al Cielo con la sua corte completa e il suo harem. Il principe di Huainan (morto nel 122 a.C.), il grande sostenitore dei maestri daoisti *fangshi*, ascese con la sua famiglia, inclusi i cani e il bestiame (*Lun heng*, circa 80 d.C.). [Vedi *FANGSHI*]. Un altro insolito aneddoto delle leggende Han sull'immortalità è la storia di Tang Gongfang (circa 7 d.C.), un piccolo funzionario che ricevette da un maestro soprannaturale una quantità di elisir sufficiente per la sua famiglia e gli animali domestici e lo usò anche per imbrattare la sua casa, dopo di che uomini, bestie e casa salirono sulle nuvole (*Quan Hou Han wen* 106). Questa storia mostra inoltre l'allargarsi, durante il periodo Han, delle basi sociali di queste credenze: l'immortalità e l'aldilà celeste cessarono di essere una prerogativa dei nobili.

L'inferno del monte Tai. I racconti miracolosi e il fascino dell'ineguagliabile concetto cinese dell'immortalità materiale non deve oscurare la nostra visione del destino ordinario dei morti nei secoli precedenti l'avvento del Buddhismo in Cina. Le recenti scoperte archeologiche ci permettono di datare la burocratizzazione del mondo ultraterreno cinese a poco meno di un secolo dopo il consolidamento degli Imperi dei Qin e degli Han, incentrati sulle cose terrene. Nelle tombe di Mawangdui, menzionate precedentemente, vennero trovate delle liste ufficiali, che elencavano gli oggetti mortuari ed erano indirizzate ad un funzionario dell'oltretomba, con la richiesta di inoltrare il documento al Signore dei Morti (Zhuzang Jun). Un poema dello stesso periodo collega l'oltretomba triste delle Sorgenti gialle con Gaoli, una vetta vicina al monte Tai, da cui viene la chiamata della morte (*Han shu* 63). Il monte Tai, la Sacra Vetta Orientale dello Shandong, venerata da molto tempo come l'origine della vita, con la dinastia Han divenne la sede dell'amministrazione ultraterrena. È il tribunale nel quale le documentazioni dei vivi e dei morti sono annotate su tavolette di giada (cfr. soprattutto il *Fengsu tongyi*) e dove sono convocate le anime *hun* e *po*. La divinità del monte Tai è «il nipote dell'Imperatore Celeste» (cfr. lo *Xiaojing yuanshen qi*) e il suo regno è una corte del Cielo e la sezione terrena di una burocrazia astrale del destino in evoluzione. Il «Regista dei Destini» (Siming), una divinità astrale con il potere di allungare oppure accorciare la vita dell'uomo, compare già nel III secolo d.C. nel *Chu ci*. *Huainanzi* (cap. 3) racconta di quattro palazzi astrali nei quali si distribuiscono ricompense e si impartiscono punizioni. Il giudizio di questi ministeri concerne probabilmente sia i vivi che i morti. Il monte Tai acquista anche una funzione giudiziaria con il potere di allungare o accorciare il tempo di vita assegnato. Un *fangshi* tardo Han compie un pellegrinaggio al monte Tai per pregare la divinità per una vita più lunga (*Hou Han shu* 112).

Un ricco panorama della burocrazia ultraterrena è illustrato nella letteratura popolare dei secoli successivi. Coloro che spirano dopo una vita meritevole e santa possono raggiungere le alte cariche dell'aldilà, mentre coloro che muoiono di morte violenta e coloro che non hanno avuto un funerale adeguato oppure offerte alle loro tombe languiscono come prigionieri o uomini di fatica. Il termine per l'oltretomba varia da «sotto terra» (*dixia*) a «prefettura della terra» (*tufu*, nel *Taiping jing*) e a «prigione in terra» (*diyu*, che diventa anche il termine utilizzato per indicare gli inferni buddhisti).

Il confine tra questo mondo e l'altro rimane mutevole. I messaggeri dal monte Tai possono essere avvistati mentre svolgono le loro commissioni e gli uomini uccisi ingiustamente possono vedere i loro carnefici con-

dannati a una morte prematura dai tribunali ultraterreni presso i quali giungono. Le descrizioni di questi tribunali abbondano nelle storie degli uomini che muoiono e poi tornano in vita, essendo stati convocati al monte Tai a causa di errori burocratici (cfr. il *Soushen ji* e lo *Yuanhun zhi*). Il giudice dei morti è il Signore del Tribunale del monte Tai (Taishan Fujun). Verso il V secolo d.C. è soppiantato dal re buddhista Yama, del quale diventa lo scriba negli inferni buddhisti.

La burocrazia ultraterrena del Daoismo. Nella religione daoista emergente si svilupparono nuovi concetti che aiutarono a forgiare le nozioni dell'aldilà del Buddhismo cinese. L'iniziazione alla setta dei Maestri Celesti (Tianshi Dao, fine II secolo d.C.) significava l'accesso alla gerarchia degli immortali e la salvezza da un'esistenza nell'aldilà come demone nel dominio del sotterraneo Funzionario dell'Acqua (Shuiguan) o nelle prigioni delle caverne montane. I Tre Funzionari (San Guan del Cielo, della Terra e dell'Acqua) e i Cinque Imperatori delle Cinque Montagne Sacre costituivano una rete ultraterrena minuziosa nella quale gli spiriti dei giusti avanzavano in una gerarchia amministrativa che portava a una posizione immortale sempre più elevata, mentre coloro che non venivano iniziati e i malvagi costituivano le orde dei demoni servili (*Baopuzi* 3; *Zhen gao* 15, 16). Rivelazioni medianiche informavano i vivi sull'altro mondo e svelavano i nomi degli dei e dei demoni ai quali si dovevano offrire riti propiziatori o apotropaici, e convocavano adepti meritevoli per una carica vacante nell'aldilà (cfr. il *Mingtong ji*).

I peccatori erano criminali, i peccati erano crimini, l'espiazione e l'avanzamento seguivano procedure giudiziarie. L'accento non viene mai posto sui tormenti dell'inferno ma sul continuo avanzamento attraverso la gerarchia infernale verso i palazzi astrali degli immortali. L'attenzione cade in misura minore sulle sofferenze dei malvagi che sui riti eseguiti per compiacere i demoni, i morti che non si erano confessati, che minacciano di danneggiare i vivi. Una circostanza importante era l'ispezione soprannaturale delle azioni buone e cattive dell'uomo, la cui documentazione era conservata negli uffici astrali e nei tribunali montani. Questi registri determinavano la durata della vita di un uomo, la sua posizione nel mondo oltre la tomba e, a volte, anche il destino dei suoi discendenti (cfr. il *Taiping jing*; il *Baopuzi* e il *Chisongzi zhong jie jing*).

In queste caratteristiche fondamentali, che già includevano un concetto giudiziario del giudizio e della retribuzione dei crimini, questo oltretomba cinese finora non deve nulla al Buddhismo. Tra il II e il VII secolo venne arricchito dalle dottrine del *karman*, della retribuzione nell'inferno, e della reincarnazione. Ciò a sua volta ebbe una profonda influenza sui concetti cinesi buddhisti dell'aldilà, poiché nel Buddhismo cinese i tribunali divennero le stazioni secondarie dell'anima nel suo cammino verso la reincarnazione. Lo scenario del giudizio buddhista che emerge nel X secolo d.C. è un tribunale enorme con i cosiddetti Dieci Re buddhisti dell'Inferno, che sono rappresentati come dieci magistrati cinesi che presiedono dieci corti di giustizia. Tra questi magistrati troviamo re Yama e il re del monte Tai (cfr. lo *Shiwang jing*).

[Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Temi mitici*; *ANIMA (Concezioni cinesi)*; e *DAOISMO*, articoli *Panoramica generale* e *La comunità religiosa daoista*; vedi inoltre *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Il culto avito degli Shang è descritto da Chang Tsung-tung, in O. Karow (cur.), *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften*, Wiesbaden 1970, pp. 34-166. Una buona presentazione generale delle prime idee cinesi sull'aldilà, specialmente sullo sviluppo delle credenze e delle tecniche dell'immortalità, si può trovare in J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956, pp. 71-126, rist. 1980 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983). Le citazioni dello *Zhuangzi* sono tratte da B. Watson (trad.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York 1968. Per i miti e l'iconografia Han riguardanti l'aldilà, cfr. M. Loewe, *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*, London 1979, rist. Taipei 1994, e M. Loewe, *Chinese ideas of Life and Death. Faith, Myth, and Reason in the Han Period (202 BC-AD 220)*, London 1982, pp. 25-37, rist. Taipei 1994. Sull'antico culto del monte Tai, cfr. l'ormai datato ma tuttora valido studio di Sakai Tadao, *Taizan shinkō no kenkyū*, in «Shichō», 7 (1937), pp. 70-119. Lo *Yuanhun zhi* è stato tradotto in A.P. Cohen (trad.), *Tales of Vengeful Souls*, in «Variétés sinologiques», n.s. 68 (1982).

ANNA SEIDEL

AMATERASU ŌMIKAMI. Suprema divinità della mitologia giapponese e dea capostipite della famiglia imperiale. Amaterasu nacque quando il dio creatore Izanagi lavò il suo occhio sinistro. Secondo il *Nihongi*, Izanagi poi disse: «tu, Amaterasu Ōmikami, dominerai l'alta pianura del cielo». Il *Nihongi* afferma inoltre che suo nipote, Amatsuhiko Hikohononinigi no Mikoto, discese sulla terra e che uno dei suoi discendenti, Jimmu (Kamu Yamato Iwarebiko), ascese al trono come primo imperatore del Giappone nel 660 a.C. Questa data è però messa in dubbio dagli storici moderni, in quanto, fra le altre cose, non esisteva a quell'epoca un governo centrale in grado di esercitare un controllo sui vari gruppi di potere regionali.

La parola *amaterasu* letteralmente significa «splendente nel cielo», mentre *ōmikami* significa «grande dea». La traduzione di Chamberlain, «grande e augusta divinità splendente nel cielo», è quindi più accurata rispetto alla più comune «dea del sole». Il *Nihongi* afferma che il nome originario della dea era Amaterasu Ōhirume no Muchi. *Muchi* è un suffisso adoperato per qualunque divinità o persona degna di rispetto. Secondo Origuchi, *ōhirume* significa propriamente «moglie del sole», piuttosto che indicare il sole in sé. In giapponese *hi* significa «spirito», oltre che «sole», e *me* significa «donna», oltre che «moglie»: questi significati molteplici hanno generato grande confusione. Sembra che il nome originario significasse «grande donna spirito», ma *hi* fu poi frainteso nel senso di «sole» e la dea finì perciò per essere chiamata «dea del sole». Nel Santuario di Ise, dove Amaterasu è venerata, si conservano ancora centinaia di rituali, ma nessuno di essi è collegato al sole: questo fatto rafforza l'ipotesi che in origine *amaterasu* non significasse «dea del sole».

L'evento più drammatico della mitologia giapponese è certamente il ritiro di Amaterasu nella caverna del cielo, causato dal comportamento di Susanoo, suo fratello minore. Costui ruppe le barriere fra i campi di riso costruite da Amaterasu, ostruì i canali e sparse escrementi nel palazzo. Mentre la sorella sedeva nella sala, intenta a confezionare i vestiti delle divinità, egli praticò un buco nel tetto e da lì lasciò cadere un cavallo pezzato che aveva precedentemente scuoiato. La dea, che stava tessendo i vestiti divini, fu tanto scossa dallo spettacolo che urtò con i genitali contro la spola, morendone. Amaterasu, atterrita, si nascose nella caverna celeste e il mondo piombò nell'oscurità. Ottocento miriadi di divinità si radunarono per convincere Amaterasu a uscire fuori della caverna. Fra loro Ame no Uzume, una divinità femminile, ebbe il ruolo più importante: in stato di possessione divina, esibì i seni e abbassò la veste fino ai genitali. Allora il mondo celeste fu scosso dalle risate di ottocento miriadi di divinità e Amaterasu, incuriosita, aprì la porta della caverna e uscì.

Mentre il *Kojiki* afferma che la dea fu colpita ai genitali, il *Nihongi* dice semplicemente che Amaterasu si ferì, senza specificare in che modo. Il *Nihongi* inoltre non menziona i dettagli del comportamento di Ame no Uzume. Probabilmente i compilatori del *Nihongi* sfumarono, per moralismo di ispirazione confuciana, gli elementi sessuali presenti nei testi originari. Il motivo fondamentale di questo mito resta, comunque, la sospensione della riproduzione, espressa attraverso la distruzione degli organi genitali femminili e, infine, la ricomparsa della femmina, che rappresenta la ripresa della riproduzione. Quasi certamente a questo mito era collegato un rito che celebrava l'arrivo della primavera, la stagione della rinascita della natura.

Nella mitologia giapponese Amaterasu è strettamente legata agli specchi. Si narra infatti che la dea donò ad Ame no Oshihomimi un prezioso specchio di bronzo dicendo: «figlio mio, guardalo come se guardassi me». Questo specchio, secondo il *Nihongi*, passò poi da imperatore a imperatore come uno dei Tre Oggetti Imperiali che rappresentano gli emblemi della legittimità dinastica. Nelle antiche tombe del Giappone occidentale sono state ritrovati centinaia di specchi di bronzo, e il *Sanguozhi* (Storia dei Tre Regni), una fonte cinese, afferma che nel 239 vennero donati cento specchi alla regina del Giappone perché erano i suoi oggetti preferiti. Questi racconti fanno pensare che gli specchi fossero oggetti religiosi estremamente importanti nel Giappone antico. Molti popoli, compresi forse i Giapponesi, hanno nei confronti degli specchi un timore reverenziale e credono che il riflesso nello specchio raffiguri l'anima della persona. Nacque probabilmente così la tradizione di usare gli specchi come oggetti di culto. In seguito, nel Giappone antico, questa tradizione si collegò con un preesistente culto della «donna spirito»; infine lo specchio venne identificato con Amaterasu stessa. [Sulle divinità menzionate in questa voce, vedi *IZANAGI E IZANAMI*; *SUSANOO NO MIKOTO*. Per una panoramica generale, vedi *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

W.G. Aston (trad.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, I-II, 1896, rist. Tokyo 1972.

B.H. Chamberlain (trad.), *Kojiki. Records of Ancient Matters*, 1882, Kobe 1932, rist. Rutland/Vt.-Tokyo 1982.

Kakubayashi Fumio, *A Study of the Historical Developments of the Yayoi Period with Special Reference to Japanese-Korean Relations*, Diss. Queensland 1980.

Matsumoto Nobuhiro, *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris 1928.

Origuchi Shinobu, *Origuchi shinobu zenshū*, I-III, Tokyo 1975.

D.L. Philippi (trad.), *Kojiki*, Princeton-Tokyo 1969.

[Aggiornamenti bibliografici: P. Villani, *Aspetti della mitologia di* Kojiki *e* Nihonshoki, in J. Ries (cur.), *Trattato di antropologia del sacro*, IX, *Grandi religioni e culture dell'Estremo Oriente. Giappone*, Milano 2006, pp. 23-44; P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

FUMIO KAKUBAYASHI

AME NO KOYANE. Una della quattro divinità (*kami*) che risiedono nel santuario Kasuga a Nara. Le divi-

nità del santuario, venerate a suo tempo dalla famiglia Fujiwara (in precedenza Nakatomi), sono Takemikazuchi no Mikoto, Iwainushi no Mikoto (Futsunushi no Mikoto), e i due *kami* progenitori della famiglia Fujiwara, Ame no Koyane no Mikoto e sua moglie.

Secondo un mito contenuto nel *Nihonshoki*, Takemikazuchi e Iwainushi furono inviati da Amaterasu Ōmikami (dea del sole e *kami* antenato della famiglia imperiale del Giappone) giù dal cielo, sulla terra, per soggiogare il Giappone. In occasione della discesa di Ninigi no Mikoto, nipote della dea del sole, Amaterasu ordinò a Ame no Koyane di servire e proteggere, a partire da quel momento, i suoi discendenti regali (*tennō*), che avrebbero abitato nel palazzo con il sacro specchio (*yata no kagami*), una delle insegne della sovranità, e lo avrebbero venerato. I Fujiwara, collocando nel santuario di famiglia Kasuga i quattro *kami* ricordati nel mito, acquisirono autorevolezza religiosa sufficiente a ottenere a corte enorme potere politico.

Verso la fine del periodo Heian le divinità venerate nei santuari di Ise (Amaterasu), Hachiman (Hachiman), e Kasuga (le quattro divinità già menzionate) iniziarono a essere chiamate «*kami* dei Tre Santuari» (*sanja no kami*) come segno di rispetto particolare. Durante il periodo Muromachi ebbe molto successo il culto dell'«Oracolo dei Tre Santuari» (*sanja takusen*). Il prestigio di Ame no Koyane come personaggio mitico aumentò durante il XIII secolo con la pubblicazione del *Gukanshō*, una interpretazione della storia del Giappone scritta da un monaco del Tendai, Jien, imparentato egli stesso con i Fujiwara. Il *Gukanshō*, mescolando alcune concezioni escatologiche tratte dai testi buddhisti con i miti di fondazione dello Stato giapponese, affermò che durante la cosiddetta Età della Vera Legge (*shōbō*), Amaterasu aveva istituito un sistema di governo sotto la diretta amministrazione del *tennō*, ma che in tempi successivi aveva poi riconosciuto altre forme di organizzazione politica. Durante l'Età della Legge Contraffatta (*zōbō*), Amaterasu aveva collaborato con Ame no Koyane per creare il sistema del ministro reggente, nel quale il *tennō* era assistito da un reggente, membro della famiglia Fujiwara (dunque discendente da Ame no Koyane). In vista dell'Età degli Ultimi Giorni della Legge (*mappō*) – prosegue la spiegazione del *Gukanshō* –, caratterizzata da una degenerazione delle istituzioni umane rispetto all'integrità originaria, Amaterasu si era ancora consultata con Ame no Koyane e Hachiman per fondare il sistema dello *shōgun* reggente (combinando le istituzioni di reggente e di *shōgun*), in cui il *tennō* è assistito da uno *shōgun* della famiglia Fujiwara, ancora una volta discendente da Ame no Koyane.

Fino al termine della seconda guerra mondiale, dunque, Ame no Koyane ebbe la funzione di legittimare il sistema imperiale. Il santuario Kasuga, in cui viene onorato, fu di conseguenza venerato dalla famiglia imperiale e protetto dallo Stato. [Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*; e *AMATERASU ŌMIKAMI*].

BIBLIOGRAFIA

D.M. Brown e Ishida Ichiro (curr.), *The Future and the Past. A Translation and Study of the Gukanshō, an Interpretative History of Japan Written in 1219*, Berkeley/Cal. 1979.
Ishida Ichiro, *Shintō shisōshū*, Tokyo 1970.
Ishida Ichiro, *Kami to nihon bunka*, Tokyo 1983.

ISHIDA ICHIRO

AMIDA. Vedi *AMITĀBHA*, vol. 10.

ANESAKI MASAHARU (1873-1949). Fondatore dei moderni studi religiosi in Giappone. Mentre studiava il Buddhismo indiano antico all'Università Imperiale (poi Università di Tokyo), dal 1893 al 1900, Anesaki si interessò all'evoluzionismo sociale di Benjamin Kidd, al «panteismo trascendentale» di Wilhelm Bender e alle interpretazioni filosofiche dello sviluppo religioso di Eduard von Hartmann, Otto Pfleiderer e Arthur Schopenhauer. Suoi maestri furono Inoue Tetsujirō, sotto la cui guida studiò filosofia indiana e sanscrito, il sociologo Toyama Masakazu, il pensatore Raphael Koeber e il filosofo morale Nakajima Rikizō. Secondo Anesaki, fu Nakajima a coniare il termine *shūkyōgaku* («studi religiosi») per definire lo studio delle religioni in quanto fenomeni sociali e culturali, condotto da una posizione oggettiva, diversa da quella del seguace. Fu in questo campo dello *shūkyōgaku*, ben distinto da precedenti forme (sostanzialmente settarie) di studi religiosi in Giappone, che Anesaki si guadagnò una durevole fama.

Nel 1900 Anesaki si recò in Germania per continuare lo studio di Schopenhauer e del sanscrito con Paul Deussen, a Kiel, dove lavorò anche con l'indologo Hermann Oldenberg. Studiò a Berlino con l'indologo Richard von Barbe e con il filosofo Theodor Weber, e a Lipsia con il linguista Ernst Windisch. Dopo un breve soggiorno a Londra, dove entrò in contatto con lo studioso del Buddhismo T.W. Rhys Davids, Anesaki trascorse l'inverno 1902-1903 in India, visitando i luoghi sacri buddhisti e frequentando le lezioni presso il Central Hindu College di Benares.

Nel 1905 Anesaki fu il primo professore di *shūkyōgaku* all'Università Imperiale, incarico che mantenne

per trent'anni. Nel 1912 il suo gruppo diede inizio a «Shūkyōgaku», una rivista dagli orizzonti assai più vasti della analoga pubblicazione che l'università già dedicava alla filosofia indiana, «Indo tetsugaku». Su invito dell'indologo americano James Woods, Anesaki tenne corsi sulla religione giapponese alla Harvard University dal 1913 al 1915. Tenne lezioni anche a Yale e a Chicago (1913), alla University of California (1918), e al Collège de France (1919). Dopo il grande terremoto del Kantō del 1923, Anesaki diresse la ricostruzione della biblioteca dell'Università Imperiale di Tokyo. Nel 1934 si ritirò dall'insegnamento ma continuò a far parte di varie organizzazioni culturali nazionali e internazionali. Ricevette numerose onorificenze accademiche, fra cui il dottorato in lettere ad Harvard nel 1936.

La varietà delle pubblicazioni di Anesaki dimostra l'ampiezza dei suoi interessi e la sua visione aperta dello studio della religione. Le sue ricerche sui primi sviluppi del Buddhismo portarono, ad esempio, alla tesi di dottorato *Genshinbutsu to hosshinbutsu* (Studio sugli aspetti storici e religiosi del Buddha, pubblicato a Tokyo nel 1904), e a *Kompon bukkyō* (Fondamenti del Buddhismo, Tokyo 1910). Le sue lezioni negli Stati Uniti e in Europa furono la base per molte delle sue opere in inglese, le più celebri delle quali sono *History of Japanese Religion*, London 1923, e *Religious Life of the Japanese People*, Tokyo 1938. Scrisse anche numerosi articoli su credenze e pratiche buddhiste e giapponesi per la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* diretta da Hastings. Influenzato dall'amico Takayama Chogyū, un ardente nazionalista, Anesaki aderì alla setta di Nichiren e scrisse un saggio sul suo fondatore, *Nichiren, the Buddhist Prophet*, Cambridge 1916, che resta uno dei libri in inglese sulla religione giapponese più letti. I suoi studi sui documenti relativi ai convertiti al Cristianesimo (Kirishitan) nel Giappone del XVI secolo portarono al centro dell'attenzione questo importante argomento di ricerca.

Le opere di Anesaki in giapponese mostrano una accurata applicazione di concetti e di metodi occidentali e allargarono nel suo Paese la prospettiva degli studi su argomenti religiosi. Particolarmente utili in proposito furono le sue traduzioni, fra cui quella di *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Ishi to genshiki to shite no sekai*, Tokyo 1910-1911) di Schopenhauer. I suoi lavori in inglese sono piuttosto descrittivi, in qualche modo impressionistici, e ricorrono spesso ad analogie con tradizioni religiose non asiatiche per rendere le religioni giapponesi comprensibili ai lettori occidentali. Queste pubblicazioni in inglese di Anesaki sono state per molti decenni, comunque, utilissime introduzioni allo studio delle religioni giapponesi.

BIBLIOGRAFIA

Raccolte di opere di Anesaki in giapponese

Anesaki masaharu shū, I-IX, Tokyo 2002.
Kaitei aneseki masaharu chosakushū, I-X, Tokyo 1956, rist. 1982.
Waga shōgai, Tokyo 1951, rist. 1993: la sua autobiografia.

Opere di Anesaki in inglese

Buddhist Art in Its Relation to Buddhist Ideals, with Special Reference to Buddhism in Japan, Boston 1915.
Nichiren, the Buddhist Prophet, Cambridge/Mass. 1916.
The Religious and Social Problems of the Orient, New York 1923.
A Concordance to the History of Kirishitan Missions, Tokyo 1930.
History of Japanese Religions. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation, London 1930.
Art, Life and Nature in Japan, Boston 1933.
Prince Shōtoku, the Sage Statesman, and His Mahasattva Ideal, Tokyo 1948.

Fonti secondarie

Isomae Jun'ichi, *Hidetaka fukasawa, kindai nihon ni okeru chishikijin to shūkyō. Anesaki masaharu no kiseki*, Tokyo 2002.
Isomae Jun'ichi, *The Discursive Position of Religious Studies in Japan. Masaharu Anesaki and the Origins of Religious Studies*, in «Method and Theory in the Study of Religion», 14 (2002), pp. 21-46.
Suzuki Norihisa, *Meiji shūkyō shichō Shūkyōgaku kotohajime*, Tokyo 1979.

EDWARD KAMENS

ANIMA (Concezioni cinesi). Uno dei più antichi riferimenti alla teoria cinese di «anima» riporta una spiegazione della vita umana fornita da un dotto nel 535 a.C: l'aspetto terreno dell'anima (*po*) nasce per la prima volta con una vita umana; dopo che il *po* è stato prodotto, ne emerge l'aspetto celeste (*hun*). Nell'interpretazione comune, *hun* è lo spirito della forza vitale della persona, espresso nella coscienza e nell'intelligenza, mentre *po* è lo spirito della natura fisica della persona, espresso nella forza e nei movimenti del corpo. Sia *hun* che *po* richiedono, per la loro buona salute, il nutrimento della sostanza delle forze vitali del cosmo. Quando una persona muore di morte naturale, il suo *hun* si disperde gradualmente nel cielo e il *po,* forse in maniera analoga, ritorna alla terra. Una morte violenta può far sì che *hun* e *po* indugino nel mondo umano e compiano atti molesti e malvagi.

Alla base di questa teoria delle due anime sta la dicotomia *yin-yang,* particolarmente trattata nel *Libro delle mutazioni,* uno dei testi di saggezza e di filosofia più antichi e raffinati della civiltà umana. *Yin* e *yang* simbo-

leggiano le due forze primordiali del cosmo: l'una, elemento femminile ricettivo che unifica e conserva, e l'altra, elemento maschile attivo che crea ed accresce, danno origine alla molteplicità delle cose attraverso le loro continue interazioni dinamiche. Il rapporto fra i due è competitivo, complementare e dialettico. Inoltre, vi è sempre un elemento *yang* nello *yin* e un elemento *yin* nello *yang*; e ancora l'elemento *yang* nello *yin* contiene *yin* e anche l'elemento *yin* nello *yang* contiene *yang*. Questo processò infinito di penetrazione reciproca rende inoperante come apparato concettuale, nel pensiero cosmologico cinese, una dicotomia esclusivistica, come quella fra creatore e creatura, spirito e materia, mente e corpo, sacro e profano, coscienza ed esistenza, anima e carne.

Logica conseguenza della dicotomia non esclusivistica *yin-yang* è quel che può chiamarsi tesi della «continuità dell'essere». F.W. Mote (1971) ha scorto la singolarità del pensiero cosmologico cinese nella mancanza di un mito della creazione. Come fa notare Mote, l'idea di un dio che crea il cosmo *ex nihilo* è estranea al modo cinese antico di concepire l'universo. Non essendovi alcun concetto di un Dio creatore, a parte una nozione del «totalmente altro», che non può mai essere compreso dalla razionalità pur costituendo la ragione ultima dell'esistenza umana, i Cinesi prendono il mondo come appare, sempre soggetto al processo del divenire. Tale processo è noto come la «grande trasformazione» (*dahua*), che fa di ogni modalità di esistenza presente nell'universo un mutamento dinamico e non una struttura statica. Un frammento di pietra, un filo d'erba, un cavallo, un essere umano, uno spirito e il Cielo formano tutti un unico *continuum*. Sono tutti collegati fra loro dal penetrante *qi* (energia vitale, energia materiale) che pervade ogni dimensione dell'esistenza e che funge da elemento costitutivo per ogni modo dell'essere.

Qi, che significa sia energia che materia, designa, nella medicina cinese classica, la forza e il potere psicofisiologici insiti nel sangue e nel respiro. Come l'idea greca di *pneuma*, o come la sua più interessante formulazione platonica di *psyche*, *qi* è il soffio-aria che lega insieme il mondo. Veramente, la sua espansione (*yang*) e la sua contrazione (*yin*), due semplici movimenti che contengono ciascuno infinite e varie complessità, generano la molteplicità dell'universo. Questa interpretazione tipicamente biologica e specificamente sessuale rende il modello esplicativo cinese significativamente differente da qualsiasi cosmologia basata sulla fisica o sulla meccanica. Per i Cinesi, il cosmo ebbe origine non dall'atto volitivo di un creatore esterno né dall'impulso iniziale di un motore primitivo; ma è attraverso la continua interazione fra cielo e terra, o la reciproca penetrazione di *yin* e *yang*, che il cosmo (*youzhou*), integrazione di tempo e di spazio, emerse dal caos, come totalità indifferenziata. *Yin* e *yang*, i due movimenti fondamentali del *qi*, sono impliciti nell'atto discriminante del caos stesso.

Dal momento che il cosmo non è fisso, è soggetto a un'incessante azione creativa. Dunque il mutamento e la trasformazione sono le caratteristiche determinanti del cosmo, che non costituisce una struttura statica, ma un processo dinamico.

La «continuità dell'essere» che esiste grazie alla natura del *qi*, energia cosmica che anima l'intero universo dalla pietra al cielo, non permette di immaginare una netta separazione tra spirito e materia e, quindi, tra carne e anima. Per conseguenza, i Cinesi ammettono una forma di animismo e il suo corollario, il panpsichismo. Per i Cinesi c'è *anima*, *mana*, *pneuma* o *psyche* nelle pietre, negli alberi, negli animali, negli esseri umani, negli esseri spirituali e nel cielo. Pietre preziose come la giada, alberi rari come i pini millenari; animali eccezionali come la fenice, l'unicorno e il drago, sono tutti, in un certo senso, esseri spirituali. Non esiste materia priva di spiritualità. Esseri umani, esseri spirituali e cielo, sono, in un certo senso, materiali. È altrettanto difficile trovare spiriti totalmente disincarnati.

L'approccio alla problematica dell'anima, nel contesto cinese, deve avvenire attraverso un gruppo di concetti chiave incentrati sull'idea di *qi* sopra citata. Se cerchiamo nella lingua cinese l'equivalente funzionale più prossimo alla nozione di anima, il termine *ling* sembra in qualche caso il più adatto. Dopo tutto, la moderna traduzione cinese del termine *anima* è *linghun*, composto da *ling* e *hun*, definiti in passato come «l'aspetto celeste dell'anima». *Ling* è una forza spirituale, più esattamente è il contenuto ispiratore di una forza spirituale. *Ling* risulta spesso legato al termine *shen*, comunemente reso con «spirito». Nel cinese, sia classico che moderno, i due termini sono, nella maggior parte dei casi, intercambiabili. In senso stretto, tuttavia, *ling* è più circoscritto ed esprime un contenuto più specifico. Lo *shen* può apparire misterioso, al punto che il suo funzionamento nel mondo è totalmente al di là della comprensione umana, ma la presenza del *ling* viene probabilmente avvertita e percepita da coloro che vi stanno intorno. L'anima, nel senso cinese, può forse concepirsi come pura forza vitale mediatrice fra il mondo umano e il regno spirituale.

Dal punto di vista del *qi*, l'unicità dell'essere umano consiste nel fatto che siamo dotati della più affinata tra le forze vitali del cosmo. Gli esseri umani sono pertanto incarnazioni dell'anima. Una manifestazione dell'anima umana è la sensibilità. Anche se l'idea che l'uomo è fatto a immagine di Dio non è applicabile alla concezione cinese dell'umanità, la nozione cristiana che l'u-

manità è una forma di divinità circoscritta può trovare corrispondenza nel concetto cinese che gli esseri umani mediano e armonizzano le innumerevoli cose tra cielo e terra. In senso antropocosmico, gli esseri umani sono i custodi, anzi i cocreatori, dell'universo. Il motivo per cui l'uomo forma una trinità con cielo e terra è che la sua anima lo rende capace di portarsi in sintonia spirituale con la trasformazione creativa del cosmo. A rigore di termini, l'uomo non è la misura di tutte le cose; lo diverrebbe, solo se potesse conquistare il diritto di parlare e giudicare a nome del cielo e della terra. Il fine ultimo dell'uomo, quindi, è quello di armonizzare con la natura e di entrare in comunione spirituale con il cosmo.

Nel regno spirituale, l'idea di anima è strettamente associata a due concetti affini, *gui* e *shen* (intesi da Wingtsit Chan come forze spirituali positive e negative). *Shen*, comunemente tradotto con «spirito» nel cinese moderno, esprime etimologicamente il senso di espansione; *gui*, al contrario, significa contrazione. L'anima che si espande appartiene alla forza *yang* ed è associata al cielo; l'anima che si contrae appartiene alla forza *yin* ed è associata alla terra. Nella religione popolare, *shen* fa riferimento agli dei buoni e *gui* ai demoni (o spettri) malvagi. Quando i due termini si trovano congiunti, possono semplicemente riferirsi a esseri spirituali in generale. Nei sacrifici, *guishen* può far riferimento agli antenati. L'uso flessibile di questi concetti rivela la complessità del regno spirituale nella religiosità cinese. Ciò non dovrebbe impedirci di notare uno schema di base, applicabile praticamente ad ogni situazione.

Ovviamente, lo spirito negativo (*gui*) e lo spirito positivo (*shen*) sono manifestazioni delle due forze vitali, *yin* e *yang*. Può essere lecito affermare che lo spirito negativo è l'anima corporea (*po*) e che lo spirito positivo è l'aspetto celeste dell'anima (*hun*) presente in noi. Secondo la teoria della continuità dell'esistenza, in quanto esseri umani siamo parti integranti del Cielo, della Terra e delle innumerevoli cose esistenti. Le due anime che sono in noi sono microcosmi delle forze cosmiche. Siamo perciò intimamente congiunti, da un lato con la natura e, dall'altro, con il cielo. In realtà, una persona non rappresenta un'individualità isolata, ma un centro di rapporti. Non è la nostra anima che costituisce ciò che siamo. Ci sono numerose anime, individuali e comuni, che rendono gli uomini partecipi e attivi nel processo cosmico. Noi vivi non siamo separati (o piuttosto separabili) dai morti, specialmente dai nostri antenati, ai quali dobbiamo la vita. La natura biologica della nostra esistenza è tale che non esistiamo come entità temporali e spaziali distinte; siamo anzi parte del flusso cosmico, che ci rende inevitabilmente e vantaggiosamente legati a un intreccio di rapporti in continua espansione. L'individualità umana non costituisce un sistema isolato; al contrario, è sempre aperta al mondo esterno. Quanto più riusciamo a stabilire una comunione spirituale con altre modalità di esistenza, tanto più ci arricchiamo come esseri umani.

Nondimeno, il potere e la forza dell'anima umana sono determinati da vari fattori, specialmente politici. Ad esempio, quella dell'imperatore è la più elevata tra le anime umane; egli soltanto, grazie alla sua superiore condizione, può offrire sacrifici al cielo e alle montagne e ai fiumi più sacri. L'anima di un comune individuo è tale che gli consente di instaurare un'intima comunione spirituale solo con i genitori e i nonni defunti. Tuttavia, questa differenziazione burocratica delle funzioni sociali delle anime non è rigida. Gli appartenenti agli strati più bassi della società possono affinarsi al punto che la qualità della loro anima eguagli la purezza del cielo, cosa che nessun potere terreno, ricchezza o fama potrebbe consentire. Prima dell'introduzione del Buddhismo in Cina, sia i confuciani che i taoisti avevano già elaborato le tradizioni indigene sull'immortalità. Per i confuciani, si consegue l'immortalità affermando la propria eccellenza morale, compiendo azioni politiche straordinariamente meritorie o scrivendo opere di valore duraturo.

Queste tre forme di immortalità sono profondamente radicate nella coscienza storica dei Cinesi, ma indicano anche una dimensione trascendente che, nella tradizione confuciana, rende spirituali o nobili la moralità, la politica e la letteratura. L'anima individuale consegue l'immortalità attraverso la partecipazione attiva all'anima comunitaria collettiva del patrimonio morale, politico e letterario. L'anima non è intrinseca soltanto negli oggetti della natura; è presente anche nei prodotti della cultura.

Secondo la tradizione daoista, si consegue l'immortalità attraverso un'intima trasformazione spirituale. In senso stretto, ciò che i daoisti sostengono non è l'immortalità dell'anima, ma la longevità del corpo. Tuttavia la ragione per cui il corpo può invecchiare felicemente (o raggiungere uno stadio senza età) è che esso è diventato trasparente come l'anima priva di pensieri e desideri.

La teoria indiana della trasmigrazione dell'anima, penetrata nell'Asia orientale con l'introduzione del Buddhismo, provocò in Cina animate discussioni dal IV secolo in poi. In parte a causa dell'influsso buddhista, le nozioni di *karman*, di vite anteriori, di inferno e di viaggi dell'anima permeano le religioni popolari cinesi. Il saggio di Fan Zhen «Sulla mortalità dell'anima», considerato in questa prospettiva, può aver rappresentato un'efficace critica confuciana della fede buddhista nella separazione di anima e corpo; ma come interpreta-

zione razionalistico-utilitaristica dell'anima, la sua forza di persuasione venne notevolmente indebolita sia dai buddhisti raffinati che negavano la permanenza dell'io fenomenico, sia dai laici che si trovavano sotto l'influsso delle scuole devozionali buddhiste.

Dal momento che in Cina si è sempre verificata una interazione continua fra le grandi tradizioni e le tradizioni popolari, la credenza popolare che le anime siano esseri spirituali fluttuanti intorno al mondo umano, da un lato, e dall'altro l'interpretazione naturalistica, organicistica delle anime come espressione della forza vitale, non sono percezioni conflittuali della stessa realtà. Infatti, ci sono tra loro punti di convergenza sufficienti per poterle a buon diritto interpretare come elementi di un medesimo discorso religioso.

Per i Cinesi, le anime non sono né finzioni della mente né desideri del cuore. Esse hanno diritto ad esistere, come le pietre, le piante e gli animali, nella trasformazione creativa del cosmo. Le anime malvagie, negative, possono arrecar danno alle persone, perseguitando i deboli e sconvolgendo l'armonia della comunità umana. Tuttavia, generalmente parlando, gli esseri umani traggono beneficio dagli aspetti positivi dell'anima, poiché attraverso la «forza dell'anima» sono in contatto con i morti e con il più alto regno spirituale, il Cielo.

BIBLIOGRAFIA

E. Balazs, *The First Chinese Materialist*, in A.F. Wright (cur.), *Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme*, New Haven 1964, pp. 255-76.

D. Bodde, *The Chinese View of Immortality. Its Expression by Chu Hsi and Its Relationship to Buddhist Thought*, in «Review of Religion, 6 (1942), pp. 369-83.

Wing-tsit Chan (ed. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963 (spec. pp. 11-13 e 299-383).

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, II: *The Period of Classical Learning*, Princeton (1953) 1983, 2ª ed. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Per una discussione su Fan Zhen, cfr. pp. 289-92.

W. Liebenthal, *The immortality of the Soul in Chinese Thought*, in «Monumenta Nipponica», 8 (1952), pp. 327-97.

M. Loewe, *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*, London 1979.

M. Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death*, London 1982.

H. Maspero, *Taoism in Chinese Religious Beliefs of the Six Dynasties Period*, in *Taoism and Chinese Religion*, Amherst 1981, pp. 265-98 (le idee taoiste sull'immortalità).

F.W. Mote, *Intellectual Foundations of China*, New York 1971.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, V, parte 2, *Chemistry and Chemical Technology*, Cambridge 1974 (cfr. spec. pp. 71-126).

Tsuda Sayūkichi, *Shinmetsu fumetsu no ronsō ni tsuite*, in «Tōyōgakuhō», 24.1 (1942), pp. 1-52; e 24.2 (1942), pp. 33-80.

Tu Wei-ming, *The Continuity of Being. Chinese Visions of Nature*, in *Confucian Thought. Selfhood as Creative Transformation*, Albany/N.Y. 1985, pp. 35-50.

Yü Ying-shih, *Views of Life and Death in Later Han China, AD. 25-220*, Diss. Cambridge/Mass. 1962.

TU WEI-MING

ANNO RELIGIOSO CINESE. L'anno religioso della Cina tradizionale può essere immaginato come una base circolare, che è il calendario, sopra alla quale sono sovrapposti tre rivestimenti. Il primo rivestimento mostra le osservanze pancinesi; il secondo mostra le celebrazioni dei culti popolari locali incentrati sugli anniversari della nascita di particolari divinità; il terzo mostra lo scadenziario dei sacrifici di Stato ufficiali.

L'anno religioso e il calendario. Tradizionalmente, le date con importanza religiosa nell'anno erano rese note attraverso un calendario emesso dall'Ufficio dell'Astronomia del Ministero dei Riti. Questo calendario combinava calcoli lunari e solari, ma per l'anno religioso erano più importanti i primi. Il crescere e il calare della luna era l'indice più importante dei cambiamenti nel cielo, e la luna nuova e quella piena formavano così i punti focali nel legame dei tempi naturali e umani. Solstizi ed equinozi, determinati dagli astronomi, non erano così evidenti, ma erano comunque momenti importanti nell'anno religioso, a causa del loro collegamento con la fase dominante o regressiva dello *yin* e dello *yang*.

Il calendario ufficiale indicava anche altri tipi di tempo, due dei quali erano molto importanti nell'anno religioso. Il primo era il segnare le ore, i giorni, i mesi e gli anni con un ciclo di indicazioni a due caratteri, formate da sessanta permutazioni combinatorie di due serie di simboli chiamati i dieci «gambi celesti» (*tiangan*) e i dodici «rami terrestri» (*dizhi*). Il secondo era la divisione dell'anno in ventiquattro periodi climatici. Le coppie non servono semplicemente come un metodo per marcare, ma, dalle correlazioni dei gambi e dei rami con altri fattori del cosmo, esse si riferiscono alla maggior parte delle forze occulte che influiscono sul destino dell'uomo. La divisione dell'anno in periodi climatici quindicinali è intimamente connessa con la cadenza e il significato degli eventi principali nell'anno rituale. Questi periodi quindicinali sono chiamati nodi (*jie*) o soffi (*qi*). Derivano dalle osservazioni, sia del cielo (divisione dei cieli in gradi) che della terra (fenomeni meteorologici), già fatte nei tempi antichi. Ampiamente applicati in tutta la Cina, i loro nomi descrittivi, «chiaro e vivace», «un po' caldo», «scende la brina» e «molta neve», tradiscono la loro origine nelle regioni settentrionali, dove si hanno quattro stagioni distinte. Il termine *jie*,

che venne a indicare i periodi quindicinali, ha conservato il suo significato correlativo della celebrazione dei riti in un determinato tempo. Per questo motivo, le celebrazioni dell'anno, in particolare quelle legate ai ventiquattro periodi climatici, sono chiamate anch'esse *jie*.

Il calendario non era soltanto uno scadenziario dei tempi e delle stagioni, ma aveva le caratteristiche di un almanacco, che elencava i comportamenti adatti, e di fatto essenziali, per ogni stagione. Alla fine si sviluppò in un manuale che conteneva rimedi medicinali, consigli morali e tecniche per fare pronostici e per la divinazione. L'uscita del calendario imperiale era di per sé un atto di importanza religiosa, in quanto era assunto come prova del divino mandato detenuto dalla dinastia dominante. In effetti, soltanto un sovrano con incarico divino avrebbe potuto rivelare i tempi e gli influssi secondo i quali tutti gli uomini devono governare le proprie vite. Il concetto cinese di anno religioso deve essere così inteso come uno sforzo lungo un anno, fatto dal sovrano e dalla popolazione, per afferrare i complicati processi del cosmo e farli operare a favore degli uomini. In questo contesto generale, le osservanze dell'anno religioso sottolineano i momenti di più grande importanza per la famiglia, la comunità, il gruppo professionale e lo Stato.

Osservanze pancinesi. Anziché fornire un'introduzione schematica, la seguente presentazione si concentrerà sulla provincia dell'isola di Taiwan, dove le tradizioni si sono completamente preservate nonostante i cambiamenti della modernizzazione. Offriamo di seguito una schematizzazione cinese dell'anno religioso secondo il *Suishi yu Shendan*, contenuto in Ruan Changrui, *Zhuangyendi shijie*, Taipei 1982.

I mesi dodicesimo e primo: il Capodanno. La festività più lunga, animata e importante, è sicuramente il Capodanno, che comincia a metà del dodicesimo mese con l'osservanza Weiya («coda dell'anno») e continua durante la luna piena del primo mese. Nei primi tempi tutti gli affari subivano un arresto effettivo per gran parte di questo periodo, mentre oggigiorno la lunghezza della vacanza è stata sensibilmente accorciata, ma molte pratiche tradizionali sono continuate. Durante la «coda dell'anno», il dodicesimo giorno del dodicesimo mese, vengono offerti dei sacrifici a Tudigong (il dio locale del terreno), la divinità tutelare più importante della famiglia e della comunità. In questa serata i proprietari delle aziende danno dei banchetti per i loro dipendenti, li ringraziano per il duro lavoro e augurano loro un nuovo anno ricco di successo.

Nel ventiquattresimo giorno di questo mese, Zaojun («signore del focolare») guida le varie divinità assegnate ai doveri terrestri alla corte di Yuhuang Shangdi («imperatore supremo delle maestosità di giada»), sovrano del pantheon burocratico del Cielo; e qui stila il resoconto annuale richiesto. [Vedi *YUHUANG*]. Zaojun è in effetti lo spirito custode della famiglia. Poiché probabilmente il suo resoconto influenzerà la durata della vita riportata nei registri celesti, anch'egli viene considerato uno dei *siming fujun* («arbitri della longevità»). In questo giorno, la bocca della divinità è imbrattata con qualcosa di dolce, cosicché egli abbia soltanto cose dolci da riportare. L'icona cartacea di Zaojun, che si trova sopra ogni focolare, viene allora bruciata e il fumo trasporta il resoconto direttamente in Cielo. Una volta che le divinità sono partite per la corte del Cielo, la casa viene sottoposta a una pulizia accurata e viene sgombrata di tutti gli *huiqi* («soffi infausti»). Il giorno successivo, le divinità celesti, incaricate dall'Imperatore Supremo delle Maestosità di Giada, arrivano per fare la loro ispezione durante l'assenza delle divinità terrestri. Ognuno tiene un buon comportamento durante questo periodo di ispezione.

La vigilia del Capodanno è chiamata Guonian («il passaggio dell'anno vecchio») o Chuxi («la vigilia dell'anno che passa») e viene celebrata con sette pratiche tradizionali.

1. *Ci nian* («offerta di addio all'anno vecchio»). Vengono offerti dei sacrifici agli dei e agli antenati, a Zaojun e a Chuangmu, la tutelare «madre del letto». Sacrifici propiziatori vengono anche posti alla porta per gli *haoxiong* («i buoni fratelli maggiori»), cioè spiriti affranti, anime private dei loro legittimi sacrifici, il cui risentimento costituisce una minaccia per i vivi. Sull'altare della famiglia, nella sala principale, sono poste offerte di riso cotto, altri cibi e collane di monete. Dopo che i sacrifici sono stati compiuti, vengono fatti esplodere dei petardi per spaventare i demoni.

2. *Tuanyuanfan yu weilu* («famiglia che si riunisce per pranzo e sta intorno al focolare»). Riunire i familiari vicini e lontani per un pranzo in comune è anche detto *shousuijiu* («vino che salvaguarda il Capodanno»). Un braciere posto sotto a una tavola rotonda viene ornato con monete ed è descritto come «caldo come la primavera, il soffio della prosperità». La famiglia riunita è così chiamata «chi sta intorno al focolare»; se un membro della famiglia non può partecipare alla festa, alcuni dei suoi abiti vengono appoggiati su una sedia vuota per indicare che è simbolicamente presente e che la famiglia pensa a lui. In questo pranzo l'ultima portata è un pesce, che non deve essere mangiato, poiché il termine «pesce» è omofono con «avere abbondanza» (*yu*).

3. *Yasuiqian* («denaro dell'anno che viene regalato»). Dopo il banchetto in comune, gli anziani distribuiscono il denaro ai più giovani. Questo atto viene chiamato *fen guonianqian* («dividere il denaro dell'anno che passa»). Un tempo, cento monete venivano legate insieme

(le antiche monete di rame avevano un buco quadrato nel mezzo), ma anche ora che sono state rimpiazzate dal denaro di carta, il loro significato rimane «possa tu vivere cent'anni».

4. *Shousui* («salvaguardia dell'anno»). Dopo che gli anziani hanno dato il denaro ai bambini, la famiglia si siede attorno al focolare e chiacchiera, scherza e gioca fino alla fine dell'anno vecchio. «Salvaguardare l'anno» significa contribuire alla longevità dei genitori.

5. *Tiao huopen* («saltare al di là della pentola di fuoco»). Dopo il banchetto, i membri maschi della famiglia saltano a turno oltre una pentola piena di paglia di riso in fiamme posta di fronte alla porta di casa. Mentre saltano, gridano alcune frasi benaugurali. Il passare al di là del fuoco significa purificarsi o avere un nuovo inizio.

6. *Tie chunlian* («incollare i rotoli della primavera»). Per dare il benvenuto al nuovo anno, i «rotoli della primavera», che riportano alcune parole benaugurali, vengono incollati ai cardini. Portafortuna fatti di pezzi di carta rossa riportanti il logogramma della «primavera» vengono incollati sui battenti della porte e sui contenitori del riso. Altre frasi adeguate vengono incollate ovunque. Incollare i rotoli della primavera deriva dall'antica pratica di appendere alla porta amuleti apotropaici di legno di pesco. Alcuni rotoli di carta colorata che vengono appesi all'architrave sono di colore blu se durante l'anno è morto un bambino maschio e di colore giallo se è morta una bambina.

7. Secondo gli usi antichi, alla vigilia di Capodanno le persone partecipavano a rappresentazioni che si tenevano di fronte ai templi. Se un debitore rimaneva fino all'alba del Capodanno, il suo creditore non avrebbe osato disturbare il raduno per cercare di recuperare il debito. Il debito, recuperabile prima del nuovo anno, poteva allora essere procrastinato poiché era arrivato il nuovo anno. Questi eventi erano pertanto chiamati *pizexi* («rappresentazioni per sfuggire dai debiti»).

I primi cinque giorni del nuovo anno vengono chiamati Xinzheng («inizio corretto o stabilito») oppure Xinchun («inizio della nuova primavera») e vengono salutati con i rotoli della primavera, con petardi e musica, mentre la gente scende nelle strade e le riempie di un allegro scompiglio. Durante il primo giorno si mangiano lunghi spaghetti che simboleggiano la speranza di longevità. Vestiti con abiti nuovi e portando frutta e altre offerte, ci si reca ai templi, dove si bruciano gli incensi e si venerano le divinità. Dopodiché si fanno le visite di Capodanno a parenti e amici. In questo giorno ognuno fa attenzione a non dire o fare nulla che sia di cattivo auspicio, nessuno lavora e tutti si divertono. Durante il secondo giorno, le ragazze sposate da poco fanno visita alle loro famiglie di origine. Nel quarto giorno, le divinità che erano state alla loro udienza annuale alla corte del Cielo, ritornano in questo mondo e sono accolte con offerte e preghiere di buon augurio per il nuovo anno. Con il quinto giorno la vita torna temporaneamente alla normalità, ma la stagione non è ancora finita. Nella sera dell'ottavo giorno, tutti devono fare il bagno e osservare fino a mezzanotte un digiuno chiamato Shoushou («salvaguardare la longevità»). Poi, guidati dal capo famiglia, tutti i membri della parentela eseguono il Dali, il «grande rituale», che consiste nel «mettersi in ginocchio tre volte e bussare nove volte» (*ketou*, o «kowtow» come viene chiamato in Occidente) e la presentazione dell'incenso. In questo modo viene celebrato l'inizio del nono giorno, l'anniversario della nascita dell'Imperatore Supremo delle Maestosità di Giada, per la cui indulgenza tutti gli esseri nascono e sono nutriti.

Il quindicesimo giorno segna la fine delle festività del Capodanno e viene chiamato Shangyuan Jie («celebrazione del Primo Primordiale»). Il qui menzionato Shangyuan forma una triade insieme con Zhongyuan e Xiayuan: sono i supervisori del regno del Cielo, del regno della Terra e di quello delle Acque e sono altrimenti conosciuti nel Daoismo come i San Guan («i Tre Funzionari»). Nella religione popolare vengono identificati anche con i tre re saggi dell'antichità leggendaria: Yao, che raggiunse la bontà perfetta, è il Funzionario del Cielo; Shun, che bonificò la terra, è il Funzionario della Terra; e Yu, che domò le inondazioni, è il Funzionario delle Acque. L'anniversario della nascita di ognuno dei funzionari è ampiamente celebrato. I sacrifici ai Funzionari Celesti sono presentati all'alba del quindicesimo giorno.

Tuttavia, l'avvenimento principale di questo giorno ha luogo la sera ed è chiamato Yuanxiao Jie («festa della notte del Primo Primordiale») oppure Dengjie («festa delle lanterne»). La famiglia si riunisce nuovamente in un banchetto in comune e vengono mangiate le speciali polpette rotonde della «notte del Primo Primordiale» (*yuanxiao yuanzi*). La rotondità delle polpette ricorda la prima luna piena dell'anno e simboleggia la cerchia familiare completa, ma anche la completezza o la perfezione in generale. Dopo il calare della notte, tutti scendono nelle strade e si avviano verso i templi per mostrare e vedere le lanterne ingegnosamente progettate e per assistere alle danze esagitate di draghi e leoni accompagnate dal suono di gong e tamburi e alle acrobazie delle compagnie di arti marziali. Con questa celebrazione termina la stagione.

Il secondo mese. Nel secondo giorno del secondo mese un minor numero di adempimenti bilancia gli impegni sostenuti durante la «coda dell'anno», che, come abbiamo visto, ricorre il dodicesimo giorno del dodice-

simo mese. In occasione del Touya («testa dell'anno»), come nelle occasioni precedenti, gli adempimenti principali sono i sacrifici a Tudigong e l'allestimento di un banchetto da parte dei negozianti per i loro impiegati.

Il terzo mese. La seconda maggiore celebrazione dell'anno, il Qingming Jie, ha luogo all'inizio del periodo climatico chiamato Qingming («chiaro e luminoso») ed è dedicata agli antenati. Nel primo giorno del mese, le famiglie fanno visita alle tombe degli antenati per riordinarle. Viene offerto un pasto sacrificale, che comprende del riso colorato di rosso benaugurale chiamato *yimu guo* («il riso del saluto alle tombe»). Il capo famiglia distribuisce gli «spaghetti della longevità» e il riso colorato di rossò tra tutti i parenti giovani. In generale, i servizi alle tombe, chiamati *peimu* («puntellare la tomba»), sono abbastanza solenni e imponenti. I sacrifici comprendono, oltre al riso, dodici piatti commestibili, e un uovo sgusciato viene lasciato in cima alla tomba per esprimere l'idea che «il vecchio lascia il posto al nuovo» (*xin chen dai xie*). I bambini si dividono un po' del «riso del saluto alle tombe» e un po' di denaro: questo rito è chiamato *yinmu guo* («riso con il sigillo della tomba») e mostra l'abbondante virtù degli antenati, che in cambio dimorano per sempre tra i loro discendenti. Quando la visita alle tombe è terminata, una striscia di carta rossa viene lasciata sulla cima in commemorazione.

Il quarto mese. Nell'ottavo giorno cade la celebrazione del lavacro del Buddha, poiché è ritenuto il giorno dell'anniversario della sua nascita. L'immagine del Buddha presente in ogni tempio viene lavata secondo il cerimoniale, viene bruciato dell'incenso e vengono cantate le scritture.

Il quinto mese. Il quinto giorno di questo mese è chiamato Duanwu («doppio *wu*») perché sia il mese che il giorno contengono il quinto gambo celeste (*wu*) nella loro designazione. Nelle regioni meridionali il grande evento di questo giorno è rappresentato dalle gare delle barche drago. Queste gare vengono popolarmente considerate la riattualizzazione della ricerca del corpo di Qu Yuan, uno statista leale e un poeta dei tempi antichi, che si annegò quando i suoi consigli non furono più ascoltati dal suo signore. La popolazione prepara per questo giorno un tipo speciale di polpetta dolce avvolta in foglie di bambù che si suppone che, in origine, fosse stata gettata in acqua affinché la consumasse lo spirito di Qu Yuan. Oggigiorno, la gente utilizza queste polpette come doni nel Duanwu.

Poiché il quinto mese segna l'incontro tra primavera ed estate e venne associato con l'inizio delle malattie epidemiche, ha la fama di essere il *duyue* («mese velenoso»). Per questo motivo si prendono precauzioni contro i saccheggi degli spiriti che causano malattie: si beve vino bianco forte; si appende sopra alla porta un pacchetto composto da calamo, artemisia e rami di fico del Banyan avvolti in una carta rossa benaugurale; si annodano ai polsi dei bambini fili colorati e si appendono con lacci rossi intorno al loro collo dei sacchetti di incenso. La vicinanza del «doppio quinto» al solstizio d'estate, il momento in cui l'ascendente dello *yang* comincia a lasciare il posto allo *yin*, è senz'altro collegata all'importanza della celebrazione del Duanwu.

Il sesto mese. Il primo e il quindicesimo giorno di questo mese sono occasioni per la celebrazione del completamento della prima metà dell'anno. Le divinità e gli antenati ricevono sacrifici e ringraziamenti per il loro aiuto, con l'auspicio di avere il loro supporto ininterrotto anche nella seconda metà dell'anno. Durante il sesto giorno viene fatta prendere aria ai capi d'abbigliamento, ai libri e ai dipinti al fine di liberarli dalla muffa delle piogge primaverili. Le persone anziane fanno prendere aria anche ai loro *shouyi* («abiti della longevità»), vestiti particolari ricamati con il logogramma della longevità che essi indosseranno nella tomba. Nel diciannovesimo giorno del mese molte donne si recano ai templi per offrire sacrifici a Guanyin (il *bodhisattva* Avalokiteśvara), la loro protettrice più venerata, la quale probabilmente ha raggiunto la Via (il *dao*) ed è ascesa al Cielo in questo giorno.

Il settimo mese. Nel settimo giorno di questo mese torna in vita l'affascinante leggenda della fanciulla che tesse e del mandriano (in origine semplicemente i nomi di due stelle). Questa coppia celeste può incontrarsi ogni anno soltanto durante questa notte, quando le gazze formano un ponte attraverso il Fiume Celeste (la Via Lattea). In questo giorno Qi Niangma («la settima madre imperiale», la divinità della stella della fanciulla che tesse) riceve dei sacrifici particolari perché è considerata un'importante protettrice dei bambini. Il quindicesimo giorno è Zhongyuan Jie («celebrazione del Secondo Primordiale»). Questo giorno è considerato l'anniversario della nascita del Funzionario daoista della Terra oppure, secondo l'opinione popolare, dell'antico re saggio Shun. I sacrifici vengono offerti alle divinità e agli antenati sugli altari di famiglia.

Malgrado queste celebrazioni, la preoccupazione principale del settimo mese è il problema degli spiriti affranti e delle anime dannate. Durante questo mese le porte del «regno oscuro» vengono aperte e i «fantasmi affamati» (dal concetto indiano di *preta*) sono liberi di vagabondare in questa dimensione invisibile ma molto reale che si scontra con il mondo dei vivi. Durante questo mese i riti religiosi vengono eseguiti per tre volte per neutralizzare questo pericolo. Durante il primo giorno ogni famiglia espone generose offerte di cibo all'ingresso. I bastoncini d'incenso vengono collocati nel-

le bocce, gli speciali abiti funerari e la carta argentata denaro degli spiriti vengono bruciati per mandarli nella dimensione invisibile. All'ingresso viene appesa una lampada sulla quale sono scritte parole benaugurali. La gente mostra un atteggiamento ospitale, ma allo stesso tempo presta attenzione a non esporsi al pericolo.

Durante il quindicesimo giorno ha luogo il secondo e di gran lunga il più importante dei rituali per far fronte ai fantasmi erranti. L'intera comunità invita questi visitatori miserevoli, e anche pericolosi, a un grande banchetto nel quale non solo essi saranno per una volta in grado di mangiare a sazietà, ma riceveranno anche i meriti che hanno accumulato per i servizi religiosi resi. *Pudi*, il rituale che assiste tutte le anime nel passaggio verso l'altra sponda della salvezza, viene eseguito su vasta scala sia nelle famiglie che nei templi. In questa occasione vengono eretti degli altari, vengono offerti sacrifici per le anime povere e i sacerdoti, sia buddhisti che daoisti, cantano i loro testi sacri. Su alti pali vengono appese lanterne e bandierine per guidare gli spiriti ai luoghi dei rituali e zattere di carta e bambù portano delle candele o delle piccole lampade sull'acqua per attrarre l'attenzione delle anime degli annegati. Infine, nell'ultimo giorno del mese, gli spiriti devono ritornare nella loro prigione sotterranea e le porte vengono chiuse per altri undici mesi. Le lanterne segnalatrici vengono tirate giù, i sacrifici finali vengono offerti e il mondo dei vivi e quello dei morti ritornano alla loro condizione normale di separazione.

L'ottavo mese. In questo mese avvengono le celebrazioni minori dell'anniversario della nascita di due divinità di umili origini, ma intimamente legate alla vita quotidiana della gente. Nel terzo giorno vengono offerti dei sacrifici a Zaojun e nel quindicesimo a Tudigong e anche agli antenati. Le offerte includono *yue bing* («dolci di luna»), poiché la quindicesima notte ricorre l'anniversario della nascita di Yin Niangniang (la dea della luna). Durante la luna piena di questo mese avviene una delle celebrazioni più divertenti dell'anno e il clima mite contribuisce a rendere piacevoli le feste per guardare la luna. Senza dubbio in origine questo rito aveva delle connessioni specifiche con il raccolto, ma questo legame ora non è più così evidente.

Il nono mese. Malgrado la promessa che il giorno di Chongjiu o Chongyang («doppio nove») sembra mantenere, con le sue implicazioni della completezza dello *yang* (nove è il numero dato alle linee *yang* nello *Yijing*), nulla sembra rimanere di ogni precedente significato religioso di questo giorno. Andare in collina per una camminata e far volare gli aquiloni sono le attività che tradizionalmente caratterizzano il «doppio nove».

Il decimo mese. Il decimo mese, come il nono, non è un periodo di grandi celebrazioni religiose. Nel quindicesimo giorno cade lo Xiayuan Jie («la celebrazione del Terzo Primordiale») e quindi l'anniversario della nascita del Funzionario daoista delle Acque oppure, secondo la concezione popolare, dell'antico re saggio Yu.

L'undicesimo mese. La più importante osservanza dell'undicesimo mese è il Dongjie («celebrazione d'inverno»), che segna il solstizio. Subito prima di questo giorno si tiene un'altra riunione di famiglia per offrire un sacrificio agli antenati chiamato Qiuji («sacrificio d'autunno»). Poi, al cominciare dell'inverno, si celebra il solstizio con banchetti a base di cibi speciali, quali il *budong* («supplemento d'inverno»). Minestre con polpette giocano ancora sul significato della parola *yuan* («rotondo», da cui «perfetto o completo»).

I culti popolari e gli anniversari della nascita delle loro divinità. Praticamente ogni giorno dell'anno è indicato come anniversario di una o più divinità. Queste divinità hanno diverse origini e possono essere classificate in modi differenti; a parte quelle che derivano veramente dalle religioni popolari locali, sono incluse anche le divinità soprannaturali che in origine erano legate con le tradizioni del Confucianesimo, del Daoismo e del Buddhismo. Queste hanno perso in larga parte il loro significato originale e si sono integrate nella religione popolare, dalla quale hanno acquisito le qualità appropriate alle necessità popolari. Un esempio di questo fenomeno fu l'identificazione dei daoisti San Guan («i Tre Funzionari») con gli antichi re-saggi leggendari Yao, Shun e Yu. Il caso più famoso è la trasformazione del *bodhisattva* Avalokiteśvara (cinese, Guanshiyin) nella divinità più popolare, la compassionevole figura della madre, Guanyin, il cui anniversario si celebra nel diciannovesimo giorno del secondo mese.

Alcune delle divinità che ebbero origine dai culti popolari divennero così importanti da essere adottate dallo Stato e diventarono anche oggetto di sacrifici ufficiali. L'esempio più notevole per Taiwan è la divinità Mazu («nonna»), alla quale venne dato il sommo grado imperiale di Tianhou («consorte del Cielo»). La sua funzione più importante è di proteggere tutti coloro che devono avventurarsi sulle acque. Il suo anniversario viene celebrato nel ventitreesimo giorno del terzo mese. Guan Sheng Da Di («il grande e santo imperatore Guan»), in origine un famoso generale del periodo dei Tre Regni (III secolo d.C.), divenne il più grande degli dei militari e il protettore dell'Impero. Il suo anniversario è celebrato nel tredicesimo giorno del quinto mese. Poiché molte divinità popolari sono pancinesi, i loro anniversari vengono celebrati ovunque, ma ci sono anche altre divinità i cui culti sono esclusivamente locali oppure di importanza capitale soltanto per alcuni gruppi o professioni.

L'anno religioso dello Stato. Sin dai tempi antichi lo

Stato ha considerato le offerte rituali di sacrifici come una delle sue incombenze e prerogative più importanti. Il calendario emesso dall'Ufficio Imperiale di Astronomia dava il programma annuale dei sacrifici ufficiali, che formava un sistema separato rispetto alle celebrazioni universali e agli anniversari delle divinità commemorati dai culti popolari. [Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Il culto di Stato*].

In Cina, come altrove, alcune osservanze sono state più o meno svuotate del contenuto religioso e del loro significato originale, dimenticato da tutti tranne che dagli studiosi, oppure oscurato da razionalizzazioni tarde. Nell'anno religioso considerato nel suo complesso spiccano alcuni temi: la preoccupazione per l'unità della famiglia, compresa la devozione filiale verso gli antenati e la protezione dei bambini; il desiderio di longevità; le speranze per le benedizioni in generale; la paura dei fantasmi che covano risentimento e i tentativi di propiziarseli. A parte queste speranze e paure, le pratiche pittoresche che segnano il corso dell'anno possono essere comprese come una delle espressioni più chiare della cultura popolare tradizionale. [Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *La religione popolare*].

BIBLIOGRAFIA

Il calendario completo dell'anno religioso si può trovare in H. Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, I-XIII, Shanghai 1914-1938, V, pp. 563-656, rist. Taipei 1966 (ed. or. *Recherches sur les superstitions en Chine*, I-XVIII, Shanghai 1911-1938). Per un calendario abbreviato cfr. H. Doré, *Manuel des superstitions chinoises*, Shanghai (1926) 1936, 2ª ed., pp. 132-37, Paris 1970 (5ª ed.). Le celebrazioni dell'anno in uso nelle differenti località sono descritte in J. Doolittle, *The Social Life of the Chinese*, II, P. Hood (cur.), London 1868, capp. 1-3, rist. Taipei 1966; J.J.M. de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des chinois*, I-II, Paris 1886, rist. San Francisco 1977; Tun Li-ch'en, *Annual Customs and Festivals in Peking as Recorded in the Yen-ching Sui-shih-chi*, D. Bodde (cur. e trad.), Peiping 1936, Hong Kong 1987 (2ª ed.); L. Hodous, *Folkways in China*, London 1929; C.S. Wong, *A Cycle of Chinese Festivities*, Singapore 1967; e H. Yi-min Wei e Suzanne Coutanceau, *Wine for the Gods. An account of the Religious Traditions and Beliefs of Taiwan*, Taipei 1976. W. Eberhard, *Chinese Festivals*, New York 1952, rist. Taipei 1985 tratta delle origini e del significato di alcune tra le più importanti osservanze. Sono, invece, trattazioni più specializzate: M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, parte 2, Paris (1919) 1929, 2ª ed. (trad. it. *Feste e canzoni dell'antica Cina*, Milano 1990); D. Bodde, *Festivals in Classical China. New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty, 206 B.C. – A.D. 220*, Princeton 1975; G. Aijmer, *The Dragon Boat Festival on the Hupeh-Hunan Plains, Central China. A Study in the Cerimonialism of the Transplantation of Rice*, Stockholm 1964; e Carole Morgan, *Le Tableau du Boeuf du Printemps. Étude d'une page de l'almanach chinois*, Paris 1980.

[Aggiornamenti bibliografici:

P.F. Chang, *Chinese Festivals Customs and Practices in Sarawak*, Sarawak 1993.

J.H. Grayson, *Is There an East Asian Millennium? East Asian Conceptions of Time*, in M. Percy (cur.), *Calling Time. Religion and Change at the Turn of the Millenium*, Sheffield 2000, pp. 61-73.

D. Holzman, *Immortals, Festivals, and Poetry in Medieval China. Studies in Social and Intellectual History*, Aldershot 1998.

T. Jian, *Strukturen, Funktionen und Symbole des chinesischen Festes Frühlingsanfang im historischen Wandel*, Frankfurt am Main 1999.

K. Kurihara, *The Hsia Hsiao-cheng, the Earliest Chinese agricultural Calendar*, B. Steben (trad.), in B. Hung-Kay Luk (cur.), *Contacts between Cultures*, Lewiston/N.Y. 1992, pp. 276-78.

Betty Ann Maheu, *Welcome to the Year of the Dragon*, in «Tripod», 20, 115 (2000), pp. 45-50.

C. Stepanchuk, *Red Eggs and Dragon Boats. Celebrating Chinese Festivals*, Berkeley 1994.

C.S. Wong e R. Pinsler, *An Illustrated Cycle of Chinese Festivities in Malaysia and Singapore*, Singapore 1987].

LAURENCE G. THOMPSON

ARTI MARZIALI. [Questa voce presenta una panoramica generale delle arti marziali in quanto discipline spirituali, evidenziando la dimensione meditativa delle tradizioni marziali di India, Cina, Giappone e Indonesia].

Il ruolo del guerriero ha storicamente rivestito un'importante posizione presso molte culture, e l'efficacia delle strategie di combattimento e l'abilità del combattente hanno spesso determinato il corso della storia e assicurato la continuità dell'esistenza di interi popoli. Nelle culture dell'Asia meridionale, dell'Asia sudorientale e dell'Estremo Oriente, le fedi e gli insegnamenti religiosi spesso includevano tradizioni marziali. Così come le forme fisiche di tali arti variano da regione a regione, allo stesso modo si differenziano anche le componenti religiose e meditative. Per alcune tradizioni marziali, questi elementi spirituali costituiscono il più alto livello della pratica. In questa voce verranno introdotte le varie dimensioni religiose e meditative delle tradizioni marziali di India, Cina, Giappone e Indonesia; un aspetto, questo, che spesso viene trascurato da chi pratica tali discipline, preferendo concentrarsi sulla dimensione fisica della pratica. Purtroppo molte delle informazioni che abbiamo sulle arti marziali sono state trasmesse dalla tradizione soltanto in forma orale. Per questa ragione, persino le teorie relative alle origini delle arti marziali restano di carattere speculativo e assai incerte. Tuttavia molti studiosi concordano nell'affermare che le radici originarie possano essere rintracciate almeno in parte in India oppure in Cina.

India. Le origini delle tradizioni marziali indiane sono difficili da rintracciare e da verificare, ma tracce di tecniche di combattimento in uso nell'India antica permangono tuttora. I primi riferimenti a contesti di combattimento possono essere rintracciati in testi epici classici come il *Ṛgveda*, il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata*. Gli scrittori contemporanei di solito danno molto risalto alle forme di lotta libera (*kuṣṭhi*, *varja-muṣṭi*, *binoṭ*, *masti*) e con armi (per esempio, *bāṇa*, *pharī-gatkā*, *lāṭhī*, *paṭā*, *cilampam*). La lotta fiorì in India prima dell'inizio delle invasioni indoeuropee (circa 1500 a.C.).

I dati che si possono reperire circa una qualsiasi forma organizzata di disciplina marziale, a parte il combattimento con o senza armi, sono sorprendentemente scarsi. Alcuni sistemi vengono sporadicamente menzionati in letteratura, compresi *aṭitaṭa*, *cilampam*, *kuttu varicai* (*tamil*) e *mukkebazi*, ma non si trovano riferimenti a pratiche religiose. Tuttavia, recenti studi occidentali dedicati al sistema indiano di arti marziali noto come *kaḷarippayaṯṯu*, hanno cominciato a evidenziare il legame che intercorre tra aspetti religiosi e fisici di questa pratica nella cultura indiana contemporanea.

L'arte marziale *kaḷarippayaṯṯu* (*kaḷari*, «scuola di scherma»; *payaṯṯu*, «esercizio di scherma»; *kaḷarippayaṯṯu*, «luogo in cui vengono insegnati esercizi marziali») è un sistema di allenamento in uso nel Kerala che risale, nella sua forma presente, almeno al XII secolo. Esso venne sviluppato innanzitutto per allenare la casta guerriera del Kerala (i Nair) al combattimento, benché eccellessero in questa forma di arte marziale anche la casta superiore dei brahmani Yatra, la casta inferiore dei Tiyya e molti musulmani e cristiani. Questo sistema si fonda su di un allenamento fisico preliminare (esercizi e massaggi), seguito poi da pratiche di combattimento sia a mani nude sia con una serie di armi.

Questa disciplina richiede una profonda conoscenza dei *marma* – i punti vulnerabili del corpo umano – per sapere dove attaccare l'avversario, come proteggere il proprio corpo e come gestire i colpi a queste parti vitali nel corso dell'allenamento o della battaglia. Inoltre, la pratica di esercizi di respirazione, la ripetizione di *mantra*, la concentrazione visiva e la celebrazione di particolari rituali (atti a mostrare il proprio rispetto per le divinità e i maestri), tutto aiuta a raggiungere la giusta coordinazione mente-corpo e può condurre allo sviluppo della forza (*śakti*). Anche la zona del basso addome, detta *nabhi* o *nabhi mūla(m)* e i tre *cakra* inferiori del *kuṇḍalinīyoga* possono costituire elementi importanti del *kaḷarippayaṯṯu*. Il *nabhi mūla(m)* corrisponde al secondo *cakra* yogico, lo *svādhiṣṭhāna*, e in esso è individuata la fonte del *prāṇa-vāyu* («energia»).

È difficile tentare di articolare la dimensione spirituale di un'arte marziale all'interno di una cultura che, come quella indiana, possiede una tradizione spirituale come lo *yoga*. È evidente che alcune delle tecniche e delle pratiche utilizzate per il *kaḷarippayaṯṯu* si sovrappongono a quelle dello *yoga*. Tuttavia, all'interno della maggior parte delle scuole, il processo di emancipazione spirituale (*mokṣa*) è chiaramente riservato alla disciplina dello *yoga*. I maestri di *kaḷarippayaṯṯu* che conoscono lo *yoga* sanno che entrambe le discipline sviluppano la capacità di focalizzare l'attenzione su di un unico punto (ossia, la capacità di «concentrazione»), ma al di là di tale affinità la pratica diverge e lo *yoga* resta un cammino meditativo di autocoscienza. Tra i sufi che praticano il *kaḷarippayaṯṯu* nella regione di Cannanore, nel Kerala settentrionale, viene tuttavia data grande importanza alla formazione e allo sviluppo spirituale. Una formazione avanzata nella meditazione comporta un percorso attraverso una serie di rituali detti *ḏikr* (arabo, «ricordo, memoria» di Dio), che vengono eseguiti in silenzio o a voce alta. Queste pratiche possono condurre all'esperienza dell'estasi, alla realizzazione dell'illuminazione interiore e all'unione con Dio. Poiché il legame fra le tradizioni marziali indiane e le pratiche religiose è evidente dal punto di vista storico, è facile ritenere che studi ulteriori potrebbero fornirci maggiori informazioni sulle pratiche e sui fini legati alla combinazione delle arti marziali con le tecniche e le filosofie meditative. [Vedi *ATTENZIONE*, vol. 3].

Cina. Nonostante manchino informazioni precise, la ricerca storica generalmente attribuisce a Bodhidharma (circa 448-527 d.C.) un ruolo centrale nello sviluppo della sistematizzazione dell'arte marziale in Cina. Quella di Bodhidharma è una figura oscura; tuttavia, egli viene generalmente riconosciuto come primo patriarca della scuola del Chan (giapponese, Zen) cinese. Sebbene non si conosca l'esistenza di alcun racconto biografico indiano a lui dedicato, le fonti cinesi ritengono che abbia ricevuto gli insegnamenti di meditazione buddhista nel Kāñcīpuram, una regione a sud di Madras. Alla morte del suo maestro Prajñātara, le fonti dicono che lasciò l'India per la Cina, in parte a causa del declino del Buddhismo nelle aree non indiane. Dopo aver soggiornato con l'imperatore a Nanchino, Bodhidharma si diresse a nord, al tempio Shaolin nella provincia dello Henan. Sembra che, nel corso degli insegnamenti che impartì in questo luogo, egli rimase amareggiato dall'incapacità dei monaci di restare svegli durante la meditazione. Per eliminare questa tendenza e migliorare la loro salute, Bodhidharma introdusse una serie sistematica di esercizi atti a fortificare il corpo e la mente: esercizi che appunto segnarono l'inizio della disciplina templare *shaolin* di pugilato. Questi esercizi vennero trasmessi in forma orale e trascritti soltanto più tardi

dai monaci nello *Yijinjing* e nello *Xishuijing*. [Vedi *BODHIDHARMA*, vol. 10].

Oltre al contributo in materia di allenamento fisico, la tradizione vuole che Bodhidharma sia stato soprattutto artefice della trasmissione al suo discepolo Huike del *Laṅkāvatāra Sūtra*, che egli riteneva la chiave per raggiungere la buddhità. L'insegnamento del *Laṅkāvatāra Sūtra* è incentrato sull'illuminazione, con particolare riguardo alle dottrine «solo mente» (*vijñāptimātra*) e della «coscienza-ricettacolo» (*ālaya-vijñāna*). Esso si rifà essenzialmente all'esperienza interiore (*pratyātmagata*) del Buddha stesso in relazione agli insegnamenti religiosi del Buddhismo Mahāyāna. Uno dei temi fondamentali del *Laṅkāvatāra Sūtra* è l'importanza attribuita alla trasmissione della dottrina da mente a mente senza il supporto di testi scritti. In conformità con la tradizione del Chan, essa attrae in modo diretto la mente illuminata come sua fonte di autorità, e non dipende dalle parole per trasmettere il proprio messaggio.

Molti di questi insegnamenti vennero più tardi inclusi nella filosofia cinese e combinati con i già prevalenti precetti daoisti del *dao* e dello *yin* e *yang*, e con il principio di dualismo e cambiamento, con l'importanza data al respiro profondo (*lianqi*) e alla sua relazione con il raggiungimento della longevità o dell'immortalità, con le dottrine di «non azione» (*wuwei*) e di «spontaneità naturale» (*ziran*). L'interpretazione dei precetti daoisti e buddhisti diede una nuova forma alle dottrine marziali e non, tanto da sostituire la primitiva ricerca del *dao* con il raggiungimento del *jianxing* («illuminazione») proprio per via delle suddette influenze del Chan buddhista.

Si ritiene che le arti marziali cinesi contemporanee derivino dalle tecniche *shaolin* originariamente introdotte da Bodhidharma. Queste forme di *gongfu* vengono generalmente suddivise in due gruppi: «interno» (*neijia chuanfa*) o «morbido» (*rou*), e «esterno» (*waijia chuanfa*) o «duro» (*gang*). Oltre a evidenziare l'importanza dei suddetti princìpi filosofico-pratici daoisti e buddhisti, il sistema «interno» si concentra anche sul volere (*yi*), sull'energia vitale (*qi*) e sulla forza interiore. Inoltre, le tecniche daoiste di respiro profondo, *qigong*, vengono praticate per coltivare il *qi* nei *dantian* («campi di cinabro») dove viene raccolto e immagazzinato. Tra gli stili che rientrano nella categoria degli «interni» vi sono il *taiji*, il *bagua* e lo *xingyi*, mentre il pugilato *shaolin* viene annoverato tra gli «esterni». Nei tre stili interni vengono riflessi princìpi di filosofia e di cosmogonia daoiste. Ironicamente, mentre gli stili interni si basano chiaramente sui princìpi delle dottrine daoista e del Chan nell'utilizzo di specifiche tecniche, strategie e forme di autodifesa, al giorno d'oggi poche sono le scuole che sottolineano i fini di trasformazione religiosa sui quali insistevano i sistemi meditativi classici e alcuni dei primi esperti di queste discipline marziali.

Giappone. All'incirca dall'VIII alla fine del XVI secolo, il Giappone fu travagliato da numerose guerre civili. Questo clima socio-politico fornì ai tradizionali guerrieri di professione (*bushi*) non soltanto un ruolo preminente nel modellare il carattere naturale del Giappone, ma anche l'opportunità di sviluppare e perfezionare ulteriormente le tecniche di combattimento del *bujutsu* (arti marziali). Nel corso di quei secoli vennero così fondate delle tradizioni marziali (*ryū*) che avevano lo scopo specifico di formalizzare e perpetuare i sistemi pratici di combattimento. Fu durante il periodo Kamakura (1185-1333) che il Buddhismo Zen venne introdotto in Giappone dalla Cina, soprattutto grazie all'opera dei sacerdoti buddhisti giapponesi Eisai (1141-1215) e Dōgen (1200-1253) che avevano studiato il Chan in Cina. Grazie agli sforzi dei loro seguaci Tokiyori (1227-1263) e Tokimune (1251-1284), il Chan, con il nome di Zen, venne introdotto nella vita giapponese ed ebbe un forte impatto sulla vita dei *samurai*. La felice combinazione di discipline marziali e spirituali portò alla creazione del Bushidō, il codice guerriero, che idealizzava virtù come la lealtà e il coraggio e sposava il fine di raggiungere uno stato mentale nel quale i pensieri del guerriero avrebbero trasceso la vita e la morte (*seishi* o *chōetsu*). [Vedi *BUSHIDŌ*].

Nel 1603 Tokugawa Ieyasu fondò il governo militare (*bakufu*) Tokugawa; questo evento segnò la fine della guerra come aspetto pervasivo nella cultura giapponese e l'inizio del periodo Edo (1603-1868). In questa era di pace, mantenuta da sovrani rigidamente tirannici, le influenze governative furono indirizzate a riconvertire l'attenzione popolare agli ideali del passato. Ciò portò a un notevole mutamento nella coscienza sociale dei *bushi* e anche della gente comune, inaugurando lo sviluppo delle classiche forme *budō*. Influenzata dalle interpretazioni confuciane del Dao, la cultura giapponese si impadronì del principio del *dao*, *dō* in giapponese, e lo modificò in modo tale da renderlo compatibile con la società feudale giapponese e applicabile alle relazioni sociali degli individui. Il mutamento da *bujutsu* (*bu*, «affari militari [marziali]»; *jutsu*, «arte») a *budō* (*dō*, «via») spostò l'accento dall'addestramento per il combattimento al perfezionamento della natura spirituale della coscienza umana. Lo scopo primario del *budō* classico era l'illuminazione secondo i canoni della dottrina dello Zen, e ciò comportava dunque un mutamento dalla semplice perfezione esteriore delle tecniche (marziali) al dominio di sé attraverso una «forgiatura spirituale» (*seishin tanren*). La distinzione tra *bujutsu* («arti marziali») e *budō* («vie marziali») è viva ancora oggi.

La formazione di sistemi specifici di *budō* ebbe inizio verso l'inizio del XVII secolo. Il *kenjutsu* («arte della

spada») venne trasformato in *kendō* («via della spada»), e l'essenza dello *iaidō* («tecnica dello sguainare la spada») inteso come disciplina spirituale cominciò a contrastare con quella dello *iaijutsu*. Comparvero anche sistemi di *budō* a mani nude, come il *jikishinryū*. Le forme classiche di *budō* continuarono a evolversi fino alla fine del XIX secolo quando, con il sorgere dell'ultranazionalismo tra il popolo giapponese, i fini delle discipline classiche sia di *budō* che di *bijutsu* vennero ridefiniti per alimentare questo sforzo.

Si intende comunemente che il *budō* e il *bujutsu* moderni abbiano avuto inizio nel 1868, con la caduta del governo Tokugawa. Tuttavia vi sono significative differenze tra queste tradizioni marziali moderne e le loro controparti classiche. Per restare sulle generali, le discipline moderne vengono intese di solito come metodi di autodifesa o come tattiche per colpire o afferrare un avversario. Il *bujutsu* moderno consiste in sistemi di combattimento a mani nude utilizzati come metodi di autodifesa e di allenamento spirituale. Il *budō* moderno è formato da vari sistemi di esercizio fisico o di sport intesi come metodi di autodifesa o come allenamento spirituale allo scopo di portare l'individuo all'armonia in una società internazionale volta alla ricerca della pace. Tra gli esempi di *budō* moderno figurano *kendō*, *judō*, *karatedō*, *aikidō*, *(nippon) shōrinji kenpō* e *kyūdō*.

In molti casi, un confronto tra il moderno *budō* e le sue controparti classiche (tuttora praticate in Giappone) mostra differenze maggiori in quelli che sono gli scopi. Malgrado il dichiarato interesse per la disciplina, la morale e l'importanza data allo «spirito» derivanti dalle tradizioni classiche, il concetto di *dō* viene largamente distorto dalle discipline moderne. Alcuni esponenti attuali sono stati accusati di reinterpretare il *dō* in base a opinioni soggettive circa il loro ruolo personale e i bisogni del mondo, piuttosto che perseguire i classici fini marziali-meditativi. Tuttavia, liquidare tutti i moderni sistemi di *budō* come povere imitazioni di autentiche discipline spirituali un tempo floride potrebbe essere affrettato. Per esempio, scuole scelte di *kendō* e di *kyūdō* moderni perseguono fini legati alle discipline (*budō*) classiche. Forse i singoli praticanti all'interno di ogni particolare disciplina rimangono la miglior misura del grado in cui gli scopi del classico *budō* vengono perseguiti, realizzati ed esemplificati.

Indonesia. Nel corso della sua storia, l'Indonesia è stata influenzata dalla cultura e dalle tecniche di combattimento di altri Paesi, tra i quali l'India, la Cina e l'Indocina. Inoltre Giava, il suo cuore culturale e politico, è stata sempre centro di credenze e pratiche magiche e mistiche, che si sono diffuse ancor più dopo l'indipendenza dall'Olanda, nel 1949. Con le continue migrazioni di genti provenienti da molte isole indonesiane e la continua evoluzione delle pratiche di combattimento e degli elementi mistici, si sono andate sviluppando arti marziali estremamente sofisticate che vengono chiamate correntemente con il nome di *pukulan*.

Seppure oggi in Indonesia si possano trovare diverse forme importanti di sistemi di combattimento, l'arte marziale detta *pencak-silat* è la disciplina di autodifesa predominante e figura tra quelle che possono vantare più salde radici spirituali. Si ritiene che essa si sia sviluppata nell'arcipelago di Riouw nell'XI secolo. Nel XIV secolo era già divenuta una tecnica altamente sofisticata, destinata esclusivamente ai membri della nobiltà e delle classi dominanti. I suoi stili vennero permeati, in vario grado, da influenze indiane, cinesi, arabe e, più tardi, giapponesi. Questi sviluppi, insieme con gli spostamenti da isola a isola, ne modificarono ulteriormente la forma (non più limitata all'uso esclusivo delle classi sociali privilegiate), dando rapidamente origine a diversificazioni, tanto che oggi esistono centinaia di stili diversi.

Benché esistano varie definizioni, di solito con *pencak* si indicano agili esercizi del corpo in movimento, mentre *silat* sta a indicare l'applicazione pratica del *pencak* nella lotta. Il *pencak-silat* venne influenzato da elementi religiosi induisti, ma si sviluppò poi attraverso il contatto con una ricca tradizione islamica. L'importanza data agli aspetti spirituali dell'arte varia da uno stile all'altro, ma la maggior parte dei sistemi parte da un allenamento fisico volto ad apprendere e applicare varie tecniche di difesa fisica contro un assalitore. Raggiunta la padronanza motoria, l'allievo deve sviluppare il proprio potere interiore, che si può esprimere in varie forme. Per esempio, chi pratica lo stile Joduk di Bali può entrare in stati mistici simili a *trance*, e questa capacità fa di lui un *guru* («maestro»). Un ulteriore sviluppo interiore nei vari stili di *pencak-silat* porta al titolo di *maha guru* («grande maestro»), mentre a coloro che hanno raggiunto il massimo livello di tecnica spetta il titolo di *pendekar* («lottatore»; viene usato anche per indicare una guida o un campione che abbia raggiunto la comprensione della vera – interiore – conoscenza).

La tappa finale della formazione nel *pencak-silat* viene detta *kebatinan*. In essa l'accento viene posto sull'esperienza emotiva e sulla rivelazione personale derivate dalla pratica della disciplina mistica, sebbene le pratiche e i metodi impiegati mano a mano che si procede nel percorso mistico varino notevolmente da un genere all'altro. Il percorso che culmina nel *kebatinan* pone l'accento sul sentimento intuitivo (*rasa*) e sull'abbandono (*sujud*); l'individuo si sbarazza degli impulsi e dei desideri materiali svuotandosi, fino ad essere colmo della presenza di Dio. In questo modo la rivelazione del divino può dimorare nel cuore (*batin*). Il percorso del

kebatinan non è facile da comprendere. Sconfiggere l'attaccamento agli aspetti esteriori dell'esistenza (*lahir*) può comportare l'utilizzo di pratiche ascetiche (*tapa*): digiuno, preghiera, meditazione (in particolare tecniche di concentrazione visiva), astinenza sessuale, veglie notturne o isolamento sui monti o in grotte. Bisogna sottolineare però, come si è detto prima di altri sistemi marziali, che il grado al quale si ricorre a pratiche mistiche varia da adepto ad adepto. Per esempio, alcuni *pendekar* evitano ogni coinvolgimento con la mistica e il *kebatinan*, mentre altri praticano anche l'aspetto contemplativo ed extracorporeo delle loro discipline.

Conclusioni. Sono state qui tratteggiate in breve le dimensioni spirituali di diversi sistemi marziali indiani, cinesi, giapponesi e indonesiani, mentre le dimensioni meditativo-religiose di arti e tradizioni marziali di altri Paesi attendono ancora di essere criticamente e complessivamente sistematizzate. Oggi si tralasciano spesso le dimensioni spirituali della pratica, benché stia cominciando a prendere piede un crescente interesse per il concetto di «guerriero spirituale». L'inserimento di questa importante componente servirà ad ampliare la nostra comprensione delle interrelazioni tra lato fisico e lato spirituale dell'esistenza umana.

[Vedi *DISCIPLINA SPIRITUALE* e *GUERRA E GUERRIERI*, vol. 3; *ARTI MARZIALI BUDDHISTE*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

Per una panoramica scientifica dei sistemi marziali dell'Asia, cfr. D.F. Draeger e R.W. Smith, *Asian Fighting Arts*, Tokyo-Palo Alto/Cal. 1969, ripubblicato poi con il titolo di *Comprehensive Asian Fighting Arts*, New York 1980, che presenta una scarna trattazione delle dimensioni religiose e dei riferimenti letterari tratti da materiali testuali. Per una trattazione meno critica delle arti marziali indiane, cfr. D.C. Mujumdar (cur.), *Encyclopedia of Indian Physical Culture*, Baroda 1950. Per una trattazione eccellente del *kaḷarippayaṭṭu*, cfr. Ph.B. Zarrilli, *When the Body Becomes All Eyes*, Delhi-New York 1998. La miglior panoramica storica delle arti marziali cinesi è forse il testo di J.I. Wong (cur.), *A Source Book in the Chinese Martial Arts*, I-II, Stockton/Cal. (1978) 1981, 2ª ed. I tre volumi dedicati alle arti e alle vie marziali giapponesi da D.F. Draeger, *Classical Bujutsu*, New York 1973 (trad. it., *Bujutsu classico*, Roma 1998); *Classical Budo*, New York 1973 (trad. it., *Budo classico*, Roma 1998); e *Modern Bujutsu and Budo*, New York 1974 (trad. it., *Bujutsu e Budo moderno*, Roma 1998), figurano tra i migliori scritti sull'argomento. Per le arti marziali indonesiane, il testo più completo è ancora D.F. Draeger, *Weapons and Fighting Arts of the Indonesian Archipelago*, Rutland/Vt. (1972) 1992, rist. Infine, per una trattazione approfondita delle dimensioni religiose delle tradizioni marziali, cfr. M. Maliszewski, *Spiritual Dimensions of the Martial Arts*, Rutland/Vt. 1996.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Grave, *Initiation Rituelle et Arts Martiaux. Trois écoles de Kanuragan Javanais*, Paris 2001.

T.A. Green, *Martial Arts of the World. An Encyclopedia*, Santa Barbara/Cal. 2001.

D.E. Jones, *Combat, Ritual and Performance. Anthropology of the Martial Arts*, Westport/Conn. 2002.

P. McCarthy et al., *Ancient Okinawan Martial Arts. Koryu uchinadi*, Boston 1999.

S. McFarlane, *Mushin, Morals, and Martial Arts. A Discussion of Keenan's Yogacara Critique*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 17 (1990), pp. 397-420.

S. McFarlane, *Fighting Bodhisattvas and Inner Warriors. Buddhism and the Martial Traditions of China and Japan*, in «Buddhist Forum», (1994), pp. 185-210.

S. Mol, *Classical Weaponry of Japan. Special Weapons and Tactics of the Martial Arts*, New York 2003.

In italiano segnaliamo:

S. Di Marino, *I segreti delle arti marziali. Filosofia, storia, maestri delle arti marziali giapponesi*, Milano 1997.

D. Bolelli, *La tenera arte del guerriero. Arti marziali, combattimento e spiritualità nell'immaginario contemporaneo*, Roma 1996.

R. Roda e E. Trevisani (curr.), *Il guerriero, il monaco, l'armonia. Immaginario e realtà delle arti marziali cinesi*, Padova 1993].

MICHEAL MALISZEWSKI

ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'.

[Questo articolo presenta le religioni delle diverse popolazioni e regioni dell'Asia sudorientale. È suddiviso in tre parti: *Culture del continente*; *Culture insulari* e *Movimenti moderni nelle culture insulari*].

Culture del continente

La parte continentale dell'Asia sudorientale è stata definita un «crocevia di religioni», perché in questa regione – oggi suddivisa negli Stati di Myanmar (Birmania), Thailandia, Laos, Kampuchea (Cambogia) e Vietnam – si sono nella storia mescolate molte e svariatissime religioni tribali, di origine locale, con l'Induismo, il Buddhismo (Theravāda e Mahāyāna), il Daoismo, il Confucianesimo, l'Islam e il Cristianesimo, nonché, infine, con la moderna fede laica del marxismo-leninismo. Ma al di là delle diversità si possono ancora riconoscere moltissime pratiche e credenze religiose che hanno le loro radici nella preistoria delle popolazioni della regione. Ciò tuttavia non significa, come ritengono alcuni studiosi, che le grandi religioni storiche siano un semplice rivestimento e che, per esempio, coloro che hanno aderito al Buddhismo – come afferma Reginald LeMay riferendosi ai Thai settentrionali – siano di

fatto animisti fin da tempo immemorabile. Benché alcune credenze e pratiche colleghino i popoli del presente con le antiche religioni dell'Asia sudorientale, esse sono state continuamente riformulate per collocarsi all'interno delle visioni del mondo successivamente proposte dalle grandi religioni storiche. Questi processi di mutamento religioso si sono naturalmente intensificati a seguito dei radicali sconvolgimenti dell'ordine tradizionale che si sono verificati durante il XX secolo.

La parte continentale dell'Asia sudorientale non è soltanto la regione della varietà delle religioni, ma è un'autentica Babele. La ricostruzione del passato proposta dalla linguistica storica suggerisce che molti dei più antichi abitanti della regione parlassero lingue austroasiatiche, conservate fino ai giorni nostri da popolazioni come i Khmer e i Mon. Lingue austroasiatiche sono parlate anche da molte popolazioni tribali che vivono nelle regioni montuose del Vietnam centrale e del Laos, da alcuni gruppi stanziati nella Thailandia settentrionale e perfino in regioni lontane come l'Assam in India e l'isola Hainan, appartenente alla Cina.

Popolazioni parlanti lingue austronesiane – tra esse le più rappresentative si trovano attualmente in Indonesia, Malaysia, Micronesia e Polinesia, e inoltre in alcune parti della Melanesia e del Madagascar – sono invece presenti sin da tempi preistorici nella regione che oggi corrisponde al Vietnam meridionale e nella penisola malese. Lingue austronesiane sono parlate anche dai Cham, presenti nel Vietnam meridionale e in Cambogia, e inoltre da alcuni gruppi tribali, come i Rhadé e i Jarai del Vietnam meridionale.

Sembra, invece, che la maggior parte delle popolazioni che abitavano in epoca preistorica gli altopiani settentrionali della regione e i territori attualmente corrispondenti all'India nordorientale e alla Cina meridionale parlassero lingue appartenenti alla famiglia tibeto-birmana, come ancora oggi fanno i Birmani e alcuni gruppi tribali come i Chin, i Kachin, i Lisu, gli Akha e i Lahu.

Le popolazioni parlanti lingue tai (o daiche) sembrano originarie della Cina meridionale e cominciarono a insediarsi nella parte continentale dell'Asia sudorientale soltanto poco prima del X secolo d.C. Oggi i Thai (o Siamesi), i Lao, i Thai del Nord (o Yuan) e gli Shan – tutti parlanti lingue tai – costituiscono la maggioranza delle popolazioni della Thailandia, del Laos e dello Stato Shan in Myanmar (Birmania); anche nel Vietnam settentrionale e nel Laos nordorientale si possono trovare alcuni gruppi tribali (come i Tho, i Tai Rossi, i Tai Neri e i Tai Bianchi) che parlano lingue tai. L'attuale vietnamita, che la linguistica assegna alla famiglia *viet-muong*, sembra essere un'evoluzione di una lingua austroasiatica trasformatasi sotto l'influenza del cinese. Le caratteristiche lingue karen, parlate da popolazioni che vivono al confine orientale del Myanmar e in alcune zone della Thailandia occidentale, paiono invece discendere del ceppo tibeto-birmano.

Coloro che parlano lingue *miao-yao*, vagamente connesse con le famiglie linguistiche tibeto-birmane e cinesi, sono emigrati dalla Cina meridionale verso la parte continentale dell'Asia sudorientale soltanto intorno al XIX secolo. Le grandi migrazioni dalla Cina e dall'India, infine, incoraggiate dai mutamenti economici legati al periodo coloniale, hanno introdotto nella regione una grande quantità di parlanti lingue sinitiche, dravidiche e indoeuropee.

Le origini preistoriche. L'uomo è stato presente nella parte continentale dell'Asia sudorientale fin dall'età dell'*homo sapiens* e nella regione sono state rinvenute testimonianze della presenza di *homo erectus* e anche di ominidi più antichi. Le popolazioni di cacciatori e raccoglitori del Paleolitico hanno probabilmente costruito le loro concezioni religiose partendo dalle immagini tratte dalla loro concreta esperienza di vita e dalle attività del corpo umano. Ben poco è possibile dire oltre a questo, perché non ci sono nell'Asia sudorientale documenti in qualche modo corrispondenti alla grotta di Lascaux, capaci di suggerire qualche ipotesi sul mondo dell'uomo del Paleolitico. Del tutto scorretto sarebbe, del resto, proiettare nel passato preistorico le credenze religiose dei Negritos della penisola malese, gli ultimi gruppi di cacciatori e raccoglitori rimasti nella regione, dal momento che le loro credenze si sono sviluppate più o meno nello stesso periodo delle altre grandi religioni e sono in parte influenzate dalle religioni delle popolazioni vicine. [Vedi *NEGRITOS, RELIGIONI DEI*].

Le prime testimonianze significative sulle credenze e sulle pratiche religiose della parte continentale dell'Asia sudorientale risalgono al periodo in cui nella regione gli uomini cominciarono per la prima volta a vivere in comunità agricole sedentarie. La coltivazione del riso, che nella parte continentale dell'Asia sudorientale si diffuse già prima del 4000 a.C., portò alla produzione di una figura potente, che venne inserita in quasi tutte le tradizioni religiose della regione. Ancora oggi gran parte della popolazione dell'Asia sudorientale attribuisce al riso speciali qualità spirituali: come l'uomo, anche il riso possiede un'essenza vitale ed è tipicamente associato a una divinità femminile. Il riconoscimento del riso quale elemento fondamentale per la sopravvivenza della maggior parte degli abitanti della parte continentale dell'Asia sudorientale si è mescolato, nell'immaginario religioso, con le qualità nutritive attribuite a una madre.

Utili fonti per la conoscenza delle religioni preistori-

ASIA SUDORIENTALE CONTINENTALE
Questa cartina mostra l'ubicazione approssimativa dei gruppi etnici citati in questo articolo. A causa delle sue ridotte dimensioni, la scelta dei nomi è naturalmente arbitraria e non riflette perfettamente l'enorme complessità religiosa, etnica e linguistica della regione. Si segnala, inoltre, che non sussiste perfetto accordo tra gli studiosi sull'ortografia e sull'attribuzione dei nomi delle diverse popolazioni.
SHAN
WA
LISU
KACHIN
AKHA
CINA
BIRMANI
CHIN
Mandalay
Pagan
BIRMANIA
Chindwin
Irrawaddy
Mekong
Fiume Rosso
Salween
MIAO
TAI
TAI NERI
YAO
LAHU
THO
TAI BIANCHI
MUONG
Hanoi
VIETNAMITI
LAO
LAMET
YUAN
KHMU
Golfo del Tonchino
KAREN
LAWA
TAI DEL NORD
Vientiane
Nan
MON
Rangoon
Moulmeih
Ping
THAILANDIA
VIETNAM
Hue
POPOLI DELLE COLLINE PARLANTI LINGUE AUSTROASIATICHE
Mun
Chi
SIAMESI
Chao Phraya
JARAI
Bangkok
KHMER
Angkor
RHADE
POPOLI DELLE COLLINE PARLANTI LINGUE AUSTRONESIANE
CAMBOGIA
CHAM
Phnom Penh
Saigon
NEGRITOS
Mare delle Andamane
ISOLE ANDAMANE
Golfo del Siam
Mar Cinese Meridionale
MALESI
Aree montuose e pedemontane
Coltivazioni di riso
0 100 200 300 Km
I Miao sono conosciuti anche come Hmong. Gli Yao sono conosciuti anche come (Iu) Mien. Nel 1976 Saigon è stata ribattezzata Thanh Pho Ho Chi Minh (Città di Ho Chi Minh). Le popolazioni di origine cinese o indiana sono concentrate nelle aree urbane.
92° 96° 100° 104° 108°
28° 24° 20° 16° 12° 8°

che dell'Asia sudorientale si stanno dimostrando le sepolture neolitiche, molte delle quali scoperte solo di recente. La stessa esistenza di tali sepolture suggerisce che coloro che adottarono tale cura per disfarsi dei resti mortali dei defunti devono evidentemente aver avuto alcune concezioni sufficientemente elaborate sull'aldilà e sul collegamento tra la condizione dei morti e quella dei vivi. Nei siti funerari di Ban Chiang e di Non Nok Tha, nella Thailandia nordorientale, le tombe contengono molti oggetti, tra cui ceramiche, attrezzi e gioielli in metallo. In base all'analogia con moltissimi dati etnografici, questi oggetti deposti nelle tombe vanno probabilmente interpretati come strumenti ritenuti utili al defunto anche nell'aldilà. Nelle odierne comunità della Thailandia nordorientale i morti vengono cremati secondo l'usanza buddhista, ma la pratica di bruciare con il defunto alcuni dei suoi oggetti personali continua una antica tradizione prebuddhista.

In una tomba neolitica di maschio anziano, nella Thailandia occidentale, sono stati rinvenuti un disco di pietra perforato e un palco di corna di cervo con le ramificazioni segate. L'archeologo che ha scavato il sito, Per Sørensen, ritiene che questi oggetti rappresentino il copricapo di uno sciamano: se così fosse, essi rappresenterebbero la più antica testimonianza di sciamanismo nella parte continentale dell'Asia sudorientale. Lo sciamanismo, del resto, dovrebbe essere assai antico nella regione, dal momento che ne sono state trovate tracce nella maggior parte dei gruppi tribali. Particolarmente importanti sono alcune sepolture neolitiche del Laos centrale, in cui sono state rinvenute urne contenenti ceneri provenienti da cremazione. Questa scoperta ha suggerito l'ipotesi che nell'Asia sudorientale la cremazione fosse diffusa ben prima all'influenza indiana; in alternativa si deve pensare che le urne, molto tempo dopo la loro fabbricazione, siano state riutilizzate come recipiente per le ceneri del defunto da popolazioni che avevano già adottato la pratica buddhista della cremazione.

Alcune sepolture del I millennio a.C., nel Vietnam settentrionale e nella Cina meridionale, contengono particolari tamburi di bronzo riccamente decorati, denominati Dong Son dal nome di una località del Vietnam settentrionale. In seguito questo genere di tamburi si diffuse ampiamente, non soltanto nella parte continentale dell'Asia sudorientale, ma anche in quella insulare. A quanto sembra, tuttavia, la zona di fabbricazione dei tamburi del tipo Dong Son continuò a essere limitata a un'area piuttosto ridotta della parte settentrionale dell'Asia sudorientale. In tempi recenti questi tamburi sono ancora usati per i riti funerari da alcuni gruppi tribali quali i Karen: alcuni archeologi ritengono che essi fossero stati da sempre associati alla morte. Le raffigurazioni di barche che compaiono su alcuni di questi tamburi neolitici sono state interpretate come mezzi per il trasporto delle anime dei defunti nell'aldilà. L'immagine della barca che trasporta l'anima, del resto, è ancora presente in molte culture della parte continentale dell'Asia sudorientale e la concezione preistorica può essere sopravvissuta, seppure in forma modificata, anche nel simbolo buddhista della barca che trasporta i salvati attraverso il mare del *saṃsara* verso il *nibbāna* (sanscrito, *nirvāṇa*).

Le rappresentazioni che compaiono su questi tamburi (cerchi concentrici, rane, uccelli, serpenti o draghi, figure umane con copricapo, edifici e, su alcuni tamburi della Cina meridionale, scene riconducibili ad azioni rituali) sono state variamente interpretate. Alcuni studiosi ritengono che esse testimonino un tipo di sciamanismo in cui il tamburo svolge un ruolo importante, altri le interpretano come legate a un significato totemico. Probabilmente alcune delle rappresentazioni sui tamburi alludono a una cosmologia fondata su una contrapposizione duale, espressa dall'opposizione tra uccelli, da una parte, e serpenti o draghi, dall'altra. Particolarmente interessanti sono le rappresentazioni di edifici su palafitte, che possono essere interpretati come particolari locali di culto o forse come case degli uomini, chiaramente collegabili sia con quelle ancora oggi presenti presso molti gruppi tribali, sia con il *dinh*, il locale di culto comune dei Vietnamiti.

Nella parte settentrionale dell'Asia sudorientale la cultura Dong Son, peraltro, non si è mai sviluppata in modo uniforme. In età preistorica le popolazioni della regione erano ancora isolate le une dalle altre dalle numerose catene collinari e di conseguenza hanno sviluppato tradizioni religiose piuttosto varie. Anche se questi tamburi furono largamente commerciati in tutta la regione, dunque, essi furono probabilmente utilizzati per scopi rituali diversi dalle differenti popolazioni.

Gli studiosi del passato, ben rappresentati, per esempio, da Robert Heine-Geldern, sostennero l'unità fondamentale delle religioni preistoriche dell'intera Asia sudorientale, che sarebbero derivate tutte dalla diffusione di un complesso culturale proveniente da una singola fonte europea. Certamente già in età preistorica ci furono nell'Asia sudorientale contatti tra popolazioni anche molto lontane e certamente questi contatti produssero la diffusione di alcune pratiche e credenze religiose, ma la maggior parte delle analogie fondamentali devono essere interpretate come il riflesso di esperienze simili (quelle relative alla morte, alla fertilità umana, alla coltivazione del riso, per esempio), che rispondono alle modalità universali del pensiero umano.

Basandosi su dati storici più recenti e sulle analogie proposte dall'etnografia, Paul Mus, il grande studioso

delle civiltà dell'Asia sudorientale, ha sostenuto, invece, che le religioni preistoriche dell'Asia sudorientale si formarono riunendo i loro elementi intorno a culti che egli chiamò *cadastral*. Questi culti ruotavano intorno a rappresentazioni ricavate dal mondo dell'esperienza quotidiana, popolato da spiriti quali i *nat* di diverse popolazioni tibeto-birmane o i *phī* dei Tai. [Vedi *NAT*]. Anche gli uomini sono capaci di agire nel loro mondo perché dotati di «spiriti vitali», spesso multipli, come lo *hon* vietnamita, il *pralu'n* dei Khmer oppure il *khwan* dei Tai. Questi spiriti vitali, che solo in alcuni casi corrispondono alle anime che hanno guadagnato la condizione di immortalità dopo la morte, possono lasciare il corpo per alcuni periodi di tempo, ma se non vengono recuperati e fissati al loro proprietario – pratica questa molto diffusa tra le popolazioni dell'Asia sudorientale – l'uomo si indebolisce e muore.

Questi culti locali e naturali furono dunque alla base delle religioni delle popolazioni agricole che da tempo avevano fatto del riso il loro alimento base (coltivandolo alcune in modo itinerante, secondo il metodo detto «taglia e brucia», altre mediante i sistemi di irrigazione). Al riso veniva comunemente attribuito uno spirito vitale. Ancora oggi popolazioni assai diverse, come i Chin del Myanmar (Birmania), i Lawa della Thailandia settentrionale, i Lao del Laos, i Jarai del Vietnam meridionale e i Khmer della Cambogia, continuano a celebrare dopo il raccolto cerimonie rituali intese a sollecitare lo spirito del riso affinché provveda a fornire il nutrimento. Alcuni gruppi credono che uno spirito vitale sia presente anche in altri esseri, specialmente nei bufali utilizzati per l'aratura, laddove il riso viene coltivato con il sistema dell'irrigazione per sommersione, e negli elefanti da guerra e da lavoro.

Le visioni del mondo e le cosmologie degli agricoltori protostorici dell'Asia sudorientale, come quelle delle popolazioni primitive di ogni parte del mondo, si strutturano tipicamente intorno a opposizioni fondamentali. L'alternanza tra la stagione piovosa della crescita del riso e la stagione secca senza raccolto, per esempio, trova nell'Asia sudorientale diretta espressione nell'immaginario religioso. La fertilità della stagione delle piogge è quasi sempre associata a una divinità femminile, la «madre del riso», anche se in numerose tradizioni è presente una figura maschile, il *nāga*, cioè il serpente-drago, e a volte il coccodrillo. [Vedi *NĀGA E YAKṢA*, vol. 9]. Talora – per esempio tra i Cham, come dimostrano alcune iscrizioni del VII secolo d.C. – la divinità femminile è una *nāgi*. La stagione secca trova invece espressione nelle figure di divinità creatrici maschili associate al sole. Ancora oggi molti gruppi da lungo tempo buddhisti celebrano riti che implicano una concezione dualistica del cosmo. I Lao, per esempio, verso la fine della stagione secca celebrano un rito, dal forte simbolismo sessuale, durante il quale lanciano in cielo dei razzi per informare gli dei che è giunto il momento di mandare le piogge. Alla fine della stagione delle piogge, quando i fiumi sono straripati, si celebra invece una cerimonia che prevede, tra l'altro, competizioni su barche per gli uomini. Le imbarcazioni, che rappresentano i *nāga*, servono per garantire che la terra, in quanto *nāga* supremo, accoglierà il flusso delle acque prima che queste sommergano del tutto il riso. L'attenzione verso il potere della terra continua dopo il raccolto, quando ci si rivolge alla madre del riso, che viene resa propizia nel momento stesso in cui viene invocato lo spirito vitale del riso.

Il mondo in cui vivevano le popolazioni protostoriche era drammaticamente segnato dall'incertezza: i raccolti potevano andare perduti a causa del ritardo delle piogge oppure di inondazioni devastanti; le donne potevano essere sterili, morire di parto o perdere bambino dopo bambino; e sia gli uomini che le donne spesso morivano in giovane età. Perciò gli uomini hanno cercato in vari modi di influenzare gli spiriti e le forze cosmiche che controllavano la fertilità e la vita. Il metodo fondamentale per guadagnarsi il favore di queste forze spirituali fu quello di offrire sacrifici. I sacrifici umani risultano assai rari nella parte continentale dell'Asia sudorientale, anche se i Wa della Birmania settentrionale e della Cina meridionale ancora in tempi recenti offrivano delle teste durante i riti di Capodanno. La maggior parte dei gruppi sacrificava animali domestici, dal pollo per i riti minori fino al maiale o al bufalo carabao per quelli più importanti.

In molte parti della Birmania e dell'India nordorientale gli uomini che organizzavano sacrifici su vasta scala e poi guidavano i successivi banchetti acquisivano non soltanto la stima dei loro compagni, ma anche una qualità spirituale che si credeva perdurasse anche dopo la loro morte. Questi capi tribali paiono simili a coloro che Oliver Wolters chiama «uomini di valore» (*men of prowess*), i *leader* delle comunità protostoriche. È importante segnalare che a causa dei capricci della vita la potenza di questi capi tribali, così come presumibilmente quella di altri uomini dello stesso tipo, non era mai sicura e definitiva. Si procedette perciò a fissare questa potenza rendendo i resti degli «uomini di valore» oggetto di attenzione cultuale, specialmente da parte di coloro che succedevano loro nel medesimo ruolo.

In analogia con le pratiche di alcune moderne popolazioni tribali quali i Chin del Myanmar (Birmania) e altri gruppi collegati nell'India nordorientale, i rozzi monumenti di pietra associati all'antica cultura Cham del Vietnam meridionale e le pietre erette ritrovate in-

sieme alle giare di pietra di epoca preistorica nel Laos sono stati interpretati come monumenti che ricordavano e localizzavano la potenza degli uomini che, durante la loro vita, avevano realizzato la relazione tra società e cosmo. Quando nell'Asia sudorientale cominciarono a giungere influssi provenienti dall'India, questi monumenti si prestarono facilmente a reinterpretazioni in termini induisti e buddhisti.

Le trasformazioni storiche. Prima dell'adozione di modelli indiani o cinesi sembra che in nessuna società dell'Asia sudorientale sia emerso un sacerdozio capace di proporre come normativa una qualunque ortoprassi alle popolazioni che vivevano in questa vasta area. Così come oscillava, aumentando e diminuendo, l'efficacia rituale degli «uomini di valore», altrettanto accadeva ai poteri legati ai sistemi di governo dominanti: in questo modo ebbe origine il tipico andamento di alternanza tra comunità «democratiche» e comunità «autocratiche», rilevato anche in anni recenti presso gruppi tribali quali i Kachin del Myanmar. Con l'introduzione di concezioni religiose finalmente fissate in testi scritti, le popolazioni dell'Asia sudorientale poterono cominciare a immaginarsi come parti di una comunità più ampia, i cui membri, sia vivi che defunti, non erano soltanto le dirette conoscenze personali.

La documentazione, soprattutto quella relativa a certi gruppi tribali dei territori dell'attuale Cina meridionale, suggerisce che la scrittura in Asia sudorientale fu inventata in modo indipendente. È un fatto, tuttavia, che i più antichi testi scritti utilizzano, in varie forme, la scrittura indiana oppure i logogrammi cinesi. Con questi sistemi di scrittura giunsero nella regione i testi indiani e cinesi, i riti proposti da questi testi, le istituzioni per celebrare i rituali e trasmettere le tradizioni in essi contenute.

Influenze cinesi. Le prime influenze cinesi si manifestarono in occasione della conquista, da parte della Cina degli Han, del territorio dell'attuale Vietnam settentrionale. Tra il 124 a.C., anno della prima comparsa degli Han nella zona, e il 43 d.C., quando i Cinesi sconfissero la ribellione guidata dalle leggendarie sorelle Trung, l'influenza cinese sui Vietnamiti sembra essere stata piuttosto blanda. A partire dal I secolo d.C., tuttavia, i Vietnamiti hanno cominciato a considerarsi sempre più appartenenti al mondo cinese, che essi conobbero attraverso gli stessi testi diffusi nella Cina vera e propria. Questo senso di appartenenza al mondo cinese sopravvisse anche quando, nell'XI secolo, i Vietnamiti ottennero l'indipendenza dalla Cina.

Il modello cinese risultò particolarmente importante per i letterati (mandarini confuciani, monaci buddhisti del Mahāyāna e anche qualche sacerdote daoista), i quali costruirono la loro visione del mondo a partire da testi cinesi e sino-vietnamiti. Queste classi di letterati non raggiunsero mai il ruolo di casta sacerdotale dominante nei villaggi, per cui le antiche tradizioni precinesi, incentrate su una moltitudine di spiriti e di divinità locali, continuarono a essere tramandate da *medium*, indovini e stregoni (*thay*). I Vietnamiti che abbandonarono la regione del delta del Fiume Rosso durante la «spinta verso sud» – che ebbe inizio nel XIII secolo e continuò in tempi recenti – vennero in contatto con altre tradizioni, quelle dei Cham induizzati e dei Khmer, dei Khmer buddhisti e di vari altri gruppi locali. In parte a causa di queste importanti influenze non cinesi nel Vietnam meridionale, l'impatto della cultura cinese fu molto meno forte nella cultura popolare di questa regione che in quella del Vietnam settentrionale. I Vietnamiti delle regioni meridionali per risolvere le difficoltà della vita si rivolgevano a operatori del sacro non cinesi, per esempio agli stregoni di montagna e ai monaci del Buddhismo Theravāda. Molte delle ribellioni contadine di ispirazione religiosa che si svilupparono nel Vietnam meridionale, così come alcune delle moderne religioni popolari sincretistiche, hanno tratto ispirazione da fonti non cinesi. E tuttavia la religione vietnamita, in tutte le parti del Paese, essendo organizzata principalmente attorno ai culti degli antenati secondo modalità perfettamente cinesi, presuppone una ispirazione decisamente cinese. Nell'intera parte continentale dell'Asia sudorientale soltanto gli emigrati cinesi e alcuni gruppi tribali quali gli Hmong e i Mien, che hanno vissuto a lungo in aree a dominazione cinese, mostrano legami così intensi con il culto degli antenati. [Vedi *VIETNAM, RELIGIONE DEL*].

Influenze indiane. In quelle regioni continentali dell'Asia sudorientale in cui nei primi secoli della nostra era si fecero per la prima volta sentire influssi provenienti dall'India raramente i defunti venivano esaltati dopo la morte fino a diventare antenati posti al vertice di una linea di discendenza. Se tuttavia un uomo (o, più raramente, una donna) riusciva nel corso della sua vita a dimostrare, attraverso azioni efficaci in occasioni rituali o militari, di possedere speciali qualità carismatiche, queste qualità potevano continuare a essere efficaci, anche dopo la sua morte, se gli veniva fornito un corpo cosmico per rimpiazzare quello terreno. I più antichi documenti dell'indianizzazione dell'Asia sudorientale compaiono in numero notevole tra il IV e l'VIII secolo d.C. Esempi notevoli sono il *liṅgam* di Śiva dei Cham del Vietnam meridionale, i segnali di confine *semā* (sanscrito, *sīmā*), con scene a bassorilievo tratte dalla vita del Buddha o dai *jātaka*, scoperti in alcuni siti del periodo Dvāravatī nella Thailandia nordorientale, gli *stūpa* di Beikthano e di Śrīkṣetra nell'attuale Birmania centrale, di Thaton nel basso Myanmar e di Nakon

Pathom nella Thailandia centrale. L'ipotesi più plausibile vuole che questi monumenti siano stati eretti per elevare gli «uomini di valore» a una forma divina. Gli studiosi del passato associavano in genere questi antichi siti della parte continentale dell'Asia sudorientale a grandi regni, ma oggi la maggior parte degli studiosi ritiene che nella regione ci fossero soltanto molte piccole unità politiche distinte, il cui potere aumentava o diminuiva a seconda di quello del loro capo. La moltiplicazione nel tempo di questi monumenti, un fenomeno che culmina nella civiltà classiche di Angkor in Cambogia e di Pagan in Birmania, si collega molto probabilmente allo sforzo progressivo, da parte di nuovi sovrani, delle loro famiglie e dei loro rivali, per rafforzare il loro diritto a essere identificati con un potere superiore, di natura divina e cosmica.

I popoli della parte continentale dell'Asia sudorientale che utilizzavano testi provenienti dall'India seguirono soltanto in minima parte l'idea tipicamente indiana secondo la quale il posto di ciascuno nel mondo è prefissato alla nascita da progetti cosmici. Il sistema delle caste, infatti, non sopravvisse al viaggio attraverso il Golfo del Bengala se non in una forma alquanto modificata. Per questa ragione i sovrani affermavano di essere *kṣatriya*, ma qualunque uomo, anche se di umilissime origini, avrebbe potuto diventare a sua volta uno *kṣatriya*, usurpando il trono e vestendo le sacre insegne regali.

Il processo di indianizzazione dell'Asia sudorientale prevedeva anche l'identificazione del potere associato a un qualunque santuario locale con i poteri divini o cosmici proposti dai testi indiani. Questo principio favorì la nascita di sistemi di governo più grandi, poiché gli abitanti delle diverse parti del regno guardavano a questi luoghi sacri come a una parte del cosmo e veneravano le stesse divinità, che spesso, a loro volta, erano equiparate ai sovrani. L'ambito politico era un *maṇḍala*, il «cerchio di un re», un dominio nel quale un singolo governante riusciva a proporsi come il collegamento tra il mondo e il cosmo.

I sovrani che nel IX secolo fondarono Angkor, vicino al Grande Lago in Cambogia, realizzarono lo straordinario progetto di imporre il culto del *devarāja*, un re-dio, il cui *maṇḍala* comprendeva, nel periodo di massimo splendore, tutta la Cambogia attuale, il delta del Mekong nel Vietnam meridionale e la Thailandia centrale e nordorientale. Il culto del *devarāja* era centrato sull'assimilazione del re a Śiva, rappresentato da un *liṅgam*. La capitale era il luogo in cui, attraverso la costruzione di templi dedicati a Śiva, ma anche a Viṣṇu e ad altre divinità induiste e ai *bodhisattva*, ciascun sovrano poteva dimostrare che il suo *maṇḍala* costituiva un microcosmo rispetto al cosmo. L'Impero di Angkor subì molte sconfitte da parte dei governanti di altri *maṇḍala*, ma esso crollò definitivamente soltanto nel XV secolo: durante questo lungo periodo l'orientamento religioso cominciò a cambiare radicalmente.

Nella parte occidentale della regione continentale dell'Asia sudorientale anche i re birmani riuscirono a rafforzare il loro *maṇḍala*, quello di Pagan, che tra l'XI e il XIII secolo poté competere con lo splendore e il potere di Angkor. Questi sovrani promossero culti che in genere li accostavano al Buddha piuttosto che alle divinità induiste, ma gli *stūpa* e i templi da loro costruiti avevano le medesime funzioni dei templi induisti e mahāyānici di Angkor: si trattava di grandi monumenti funerari nei quali i re diventavano immortali (anche se in questo caso con modalità buddhiste) e insieme costituivano una sorta di rinnovamento del cosmo sacro. Sia a Pagan che ad Angkor, per esempio, venne rappresentata in un tempio o in uno *stūpa* eretto da un sovrano la montagna sacra Meru, collocata con funzioni di *axis mundi* al centro dell'universo.

Il *maṇḍala* strutturato intorno al santuario che fungeva da *axis mundi* divenne così il modello sia per i villaggi che per le capitali. In quasi tutti i villaggi dell'Asia sudorientale buddhista venne eretto uno *stūpa*. Coloro che avevano contribuirono alla sua costruzione credevano di essersi guadagnati, in questo modo, meriti sufficienti ad assicurare loro una rinascita migliore e, forse, anche la rinascita nel tempo del prossimo Buddha Metteyya (sanscrito, Maitreya). I moltissimi culti locali delle reliquie del Buddha collegano le popolazioni dell'Asia sudorientale non soltanto con il primo Buddhismo indiano, ma anche con le rappresentazioni del cosmo dei sovrani degli Stati indianizzati del periodo classico e, inoltre, con gli anichi culti *cadastral* dell'Asia sudorientale preindianizzata. [Vedi *STŪPA, CULTO DELLO*, vol. 10].

Il culto delle reliquie del Buddha, tuttavia, non esaurisce l'intera pratica del Buddhismo nell'Asia sudorientale. Tra il XIII e il XV secolo l'attività dei monaci missionari impose l'ortodossia del Buddhismo Theravāda, sia nelle città che nelle campagne, in tutte le regioni corrispondenti agli attuali Myanmar, Thailandia, Laos e Cambogia. Il Buddhismo ortodosso fornì in qualche modo un nuovo argomento alle popolazioni dell'Asia sudorientale, ancora legate all'idea prebuddhista secondo la quale la virtù religiosa non è un beneficio solamente di coloro che discendono da particolari antenati, ma anche una conseguenza delle loro personali azioni efficaci. Questa concezione venne formulata, nella terminologia buddhista, in modo da far comprendere che gli uomini, per quanto dotati fin dalla nascita di una particolare eredità karmica di meriti e di demeriti, possono acquisire continuamente nuovi meriti e demeriti a seguito delle loro azioni moralmente significative.

Coloro che aderivano al Buddhismo Theravāda po-

tevano inoltre conservare le loro credenze prebuddhiste negli spiriti e nelle divinità, ai quali veniva attribuito un nuovo significato nel contesto della nuova visione religiosa del mondo. Alcuni di questi esseri soprannaturali furono universalizzati e identificati con divinità induiste, ben conosciute anche dal Buddhismo. Ad altri spiriti e divinità venne riconosciuto un ruolo subordinato nella gerarchia cosmica buddhista generata dalla legge del *karman*. Anche alcune credenze prebuddhiste, quali la fede negli spiriti vitali (i *leikpya* dei Birmani, i *khwan* dei Tai, i *pralu'n* dei Khmer), furono conservate e continuarono a far parte del complesso rituale. Tutte queste credenze, tuttavia, furono riformulate soprattutto per adeguarsi all'insegnamento buddhista secondo il quale l'anima non è immortale ed è la «coscienza» (pāli, *viññāṇa*) che collega una vita con quella successiva.

La rivoluzione portata dal Buddhismo Theravāda nella parte continentale dell'Asia sudorientale non condusse alla scomparsa del *maṇḍala*, ma, al contrario, portò spesso i governanti locali a dimostrare il loro potere affermando la loro indipendenza, oppure impegnandosi in imprese militari volte a estendere il loro dominio a spese dei governanti vicini. Nonostante la frammentazione politica delle comunità buddhiste di età premoderna, tutti potevano pensare di far parte di un comune mondo buddhista. Tale concetto si espresse, per esempio, nel riconoscimento, come meta di frequentatissimi pellegrinaggi, di alcuni importanti santuari contenenti reliquie del Buddha, anche se questi si trovavano in territori appartenenti ad altri domini.

Il successo del Buddhismo Theravāda portò anche a una differenziazione più netta fra le tradizioni religiose delle popolazioni residenti nelle regioni occidentali della parte continentale dell'Asia sudorientale e di quelle che abitavano a oriente della catena Annamitica. Non soltanto i Vietnamiti subirono sempre più fortemente un processo di sinizzazione, ma anche i Cham, che nel Vietnam meridionale avevano conosciuto nel passato un'importante cultura indianizzata, abbandonarono le loro tradizioni e abbracciarono l'Islam, la religione che andava consolidandosi tra le altre popolazioni parlanti lingue austronesiane dell'arcipelago indonesiano e nella penisola malese.

Anche le popolazioni tribali dell'Asia sudorientale che abitavano le regioni montuose in cui si praticava ancora la coltivazione itinerante del riso non rimasero del tutto isolate rispetto ai grandi cambiamenti che avvenivano nelle pianure. Un mito diffuso presso numerosi gruppi tribali localizzati nella parte settentrionale della regione narra, per esempio, di un «libro perduto» o di una «scrittura perduta». Caratteristica è la versione kachin di questo mito. Ninggawn wa Magam, la divinità dalla quale gli uomini acquisiscono la cultura, chiamò a raccolta tutte le varie tribù della terra e consegnò a ciascuna di esse un libro capace di aiutare gli uomini nella loro esistenza. Gli Shan e i Birmani ricevettero dei libri scritti su foglie di palma, i Cinesi e gli stranieri (per esempio gli Occidentali) ottennero libri di carta e i Kachin ebbero un libro di pergamena. Questi ultimi, però, non compresero la funzione del libro e lo mangiarono: da allora rimasero senza scrittura. Questo mito rivela piuttosto chiaramente la sensazione delle popolazioni tribali di essere culturalmente svantaggiate rispetto a quelle che possiedono la scrittura.

Questi gruppi tribali delle zone di montagna hanno cominciato ad allargare i loro orizzonti quando hanno potuto accedere alla letteratura dei loro vicini che vivevano in pianura. I Lawā, per esempio, una popolazione tribale di lingua austroasiatica della Thailandia, si consideravano buddhisti come i loro vicini Tai settentrionali, ma finché abitavano sulle colline non potevano praticare la religione perché non avevano monaci che li istruissero. Quando infine scesero in pianura si trasformarono rapidamente in Tai settentrionali. I Mien, localizzati piuttosto nella Cina meridionale che nell'Asia sudorientale, posseggono da tempo la capacità di leggere e scrivere e dispongono di specialisti del sacro capaci di leggere i testi daoisti in cinese. Una interessante variante del mito sul possesso della scrittura è stata riscontrata tra i Karen del Myanmar, che furono in buon numero convertiti al Cristianesimo all'inizio del XIX secolo. Il «libro perduto» venne infine riconsegnato loro dai fratelli stranieri, identificati con i missionari occidentali. Anche i Karen, comunque, sono in larga maggioranza buddhisti.

Il proselitismo cristiano (e in tempi recenti anche buddhista) e la diffusione dei moderni sistemi scolastici hanno reso le religioni tribali sempre più marginali. Si è così migliorata, tra l'altro, anche l'assistenza sanitaria, mentre l'educazione di tipo laico ha messo in discussione l'antica credenza negli spiriti che precedentemente costituiva un elemento fondamentale delle religioni dei buddhisti dell'Asia sudorientale e dei Vietnamiti. Le trasformazioni dell'agricoltura, inoltre, dovute a sistemi di irrigazione su vasta scala e all'introduzione di nuove tecnologie e di nuove varietà di riso ad alta produzione, hanno reso progressivamente le popolazioni della regione meno inclini ad attribuire a poteri soprannaturali il controllo della fertilità. Esse continuano ancora a celebrare gli antichi riti tradizionali, ma questi stanno diventando piuttosto celebrazioni laiche che manifestazioni di autentico significato religioso. Per quanto il mondo degli abitanti dell'Asia sudorientale sia stato radicalmente trasformato dagli eventi politici ed economici e dalle innovazioni culturali degli ultimi due secoli, tuttavia sopravvive an-

cora tenacissima l'antica idea dell'esercizio della virtù attraverso azioni moralmente efficaci.

[Vedi anche *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE*; *ISLAM*, articolo *Islam nell'Asia sudorientale*, vol. 8; *BUDDHISMO*, articolo *Buddhismo nell'Asia sudorientale* e *THERAVĀDA*, vol. 10. Per un approfondimento sulla relazione fra le tradizioni popolari e quelle d'*élite* nelle culture buddhiste locali vedi anche *RELIGIONE POPOLARE BUDDHISTA*, vol. 10. Vedi infine *THAILANDIA, RELIGIONE DELLA*; *BIRMANIA, RELIGIONE DELLA*; *LAO, RELIGIONE DEI*; *KHMER, RELIGIONE DEI*; *MEGALITICA, RELIGIONE, NELL'ESTREMO ORIENTE E IN OCEANIA*. Vedi anche *SAṂGHA*, articolo *Saṃgha e società*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

Robert Heine-Geldern interpreta le testimonianze archeologiche ed etnografiche all'interno di una tesi diffusionista che presuppone la derivazione da un «complesso megalitico» preistorico collocato in Europa. La formulazione più recente della sua posizione è R. Heine-Geldern, *Some Tribal Art Styles in Southeast Asia*, in D. Fraser (cur.), *The Many Faces of Primitive Art*, Englewood Cliffs/N.J. 1966, pp. 161-214. K.P. Landon, *Southeast Asia. Crossroads of Religion*, Chicago 1949, rist. 1969, e P.-B. Lafont, *Génies, anges et démons en Asie du Sud-Est*, in D. Meeks (cur.), *Génies, anges et démons*, Paris 1971, forniscono invece introduzioni alle religioni dell'Asia sudorientale in termini diversi da quelli diffusionisti. Eveline Porée-Maspero, *Étude sur les rites agraires des Cambodhiens*, I-III, Paris 1962-1969, è di gran lunga l'indagine comparativa più dettagliata sulle credenze e sulle pratiche legate all'agricoltura, non soltanto tra le popolazioni della parte continentale dell'Asia sudorientale, ma anche di quella insulare. Cfr. anche P.E. de Josselin de Jong, *An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of data from Both Continental and Insular Asia*, in «Journal of Asian Studies», 24 (1965), pp. 283-91. Un'introduzione generale alle religioni dell'Asia sudorientare, con riferimenti al loro contesto sociale, è Ch.F. Keyes, *The Golden Peninsula. Culture and adaptation in Mainland Southeast Asia*, New York 1977, rist. Honolulu 1995.

R.B. Smith e W. Watson (curr.), *Early South East Asia. Essays in Archaeology, History, and Historical Geography*, Oxford 1979, contiene informazioni sulla religione preistorica e protostorica e fornisce una buona bibliografia. H.G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in Southeast Asia*, London 1957, benché datata e pesantemente influenzata dalla teoria diffusionista, rimane ancora l'unica opera che propone un tentativo di sintesi sulle testimonianze preistoriche. P. Sørensen, *The Shaman's Grave*, in *Felicitation Volumes of Southeast-Asian Studies Presented to Prince Dhaninivat*, Bangkok 1965, II, pp. 303-18, riferisce della scoperta che l'autore interpreta come testimonianza di uno sciamanismo preistorico. Il modello dei culti *cadastral* venne dapprima proposto in P. Mus, *Inde vu de l'Est. Cultes indiens et indigénes au Champa*, Hanoi 1934. O.W. Wolters, *History, Culture, and Religion in Southeast Asian Perspectives*, Brookfield/Vt. 1982, rist. New York 2005, propone l'ipotesi dell'importanza degli «uomini di valore» nell'Asia sudorientale preistorica e protostorica. Questa interpretazione è in parte basata sulle argomentazioni sviluppate dal confronto con i dati etnografici: A.Th. Kirsch, *Feasting and Social Oscillation. A Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia*, Ithaca/N.Y. 1973. Da quest'opera deriva anche l'idea dell'oscillazione tra la dignità «democratica» e quella «autocratica», proposta dapprima in Edm.R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge/Mass. 1954, rist. New York 2005 (trad. it. *Sistemi politici birmani. Struttura sociale dei Kachin*, Milano 1979).

In tempi recenti alcuni studiosi vietnamiti si sono dedicati all'identificazione delle origini della civiltà vietnamita dell'Asia sudorientale. Molte delle loro opere sono esaminate in K.W. Taylor, *The Birth of Vietnam*, Berkeley/Cal. 1983. Il processo di «indianizzazione» e il rapporto tra questo processo e ciò che, nel determinare le tradizioni religiose dell'Asia sudorientale, H.G. Quaritch Wales chiama «genio locale» sono stati ampiamente indagati in G. Coedès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris 1948, 1964; H.G. Quaritch Wales, *The Making of Greater India*, London 1951, 1974; e *The Universe Around Them. Cosmology and Cosmic Renewal in Indianized Southeast Asia*, London 1977; O.W. Wolters, *Khmer «Hinduism» in the Seventh Century*, in R.B. Smith e W. Watson (curr.), *Early South East Asia. Essays in Archaeology, History, and Historical Geography*, Oxford 1979; H. Kulke, *Der Davarāja Kult*, Heidelberg 1974 (trad. ingl. *The Devarāja Cult*, Ithaca/N.Y. 1978); I.W. Mabbett, *Devarāja*, in «Journal of Southeast Asian History», 10 (1969), pp. 202-23; *The «Indianization» of Southeat Asia. Reflections on Prehistoric Sources*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 8 (1977), pp. 1-14; *The «Indianization» of Southeat Asia. Reflections on Historical Sources*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 8 (1977), pp. 143-61; e *Varṇas in Angkor and the Indian Caste System*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 36 (1977), pp. 429-42. Il già citato O.W. Wolters, *History, Culture, and Religion in Southeast Asian Perspectives*, Brookfield/Vt. 1982, rist. New York 2005, tratta del modello del *maṇḍala*, che viene preso in considerazione, pur con un certo distacco, anche da St.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge 1976.

La relazione tra credenze prebuddhiste e buddhiste nella religione thai e birmana viene trattata in A.Th. Kirsch, *Complexity in the Thai Religious System. An Interpretation*, in «Journal of Asian Studies», 36 (1977), pp. 241-66; M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Philadelphia 1974, New Brunswik/NJ. 1996; e St.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirirt Cults in North-East Thailan*, Cambridge 1970, rist. Ann Arbor/Mich. 1994. L. Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, I-III, Saigon-Paris 1955-1958, dedica particolare attenzione alle credenze religiose precinesi nella religione vietnamita. Cfr. anche P. Huard e M. Durand, *Connaissance du Viêtnam*, Paris-Hanoi 1954.

K.M. Endicott, *Batek Negrito Religion. The World-view and Rituals o a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Oxford 1979, descrive la religione degli ultimi gruppi di cacciatori e raccoglitori del continente. K.G. Izikowitz, *Lamet. Hill Peasants in French Indochina*, Göteborg 1951; P. Kunstadter, *The Lua' (Lawa) of Northern Thailand. Aspects of Social Structu-*

re, Agriculture and religion, Princeton 1965, rist. Ann Arbor/ Mich. 1977; e H.E. Kauffmann, *Some Social and Religious Institutions of the Lawa of Northwestern Thailand*, in «Journal of Siam Society», 60 (1972), pp. 237-306; e 65 (1977), pp. 181-226; trattano degli aspetti della vita religiosa tra gruppi tribali parlanti lingue austroasiatiche. Resoconti dettagliati sulle religioni dei popoli Hmong (Meo/Miao) e Mien (Yao) sono J. Lemoine, *Yao Ceremonial Paintings*, Atlantic Highlands/N.J. 1982; G. Morechand, *Principaux traits du chamanisme Méo Blanc en Indochine*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 54 (1968), pp. 58-294; e N. Chindarsi, *The Religion of the Hmong Njua*, Bangkok 1976. Th. Stern, *Ariya and the Golden Book. A Millenarian Buddhist Sect among the Karen*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 27 (1968), pp. 297-328, e W. Smalley, *The Gospel and Cultures of Laos*, in «Practical Anthropology», 3 (1956), pp. 47-57, trattano alcuni aspetti dei mutamenti religiosi intervenuti nei gruppi tribali.

[Aggiornamenti bibliografici: G. Benjamin e Cynthia Zhou (curr.), *Tribal Communities in the Malay World. Historical, Cultural and Social Perspectives*, Singapore 2002; T. Do, *Vietnamese Supernaturalism. Views from the Southern Region*, London 2003; Rita Smith Kipp e Susan Rodgers (curr.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson 1987; J. Lemoine e Chiao Chien (curr.), *The Yao of South China. Recent International Studies*, Paris 1991; Kathleen D. Morrison e Laura L. Junker (curr.), *Forager-Traders in South and Southeast Asia. Long-term Histories*, New York 2002; D.K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany 1995; N. Tarling (cur.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, Cambridge 1992, rist. 1999; G. Wijeyewardene, *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*, Singapore 1990].

CHARLES F. KEYES

Culture insulari

Le culture della parte insulare dell'Asia sudorientale sono costituite in prevalenza da popolazioni parlanti lingue austronesiane e le religioni tradizionali dell'area conservano tratti significativi che riflettono un'origine comune, malgrado la sostanziale diversità e gli ampi imprestiti dall'esterno. Le testimonianze linguistiche indicano che il punto di origine delle lingue austronesiane è stata l'isola di Taiwan (Formosa) e forse anche la vicina regione costiera della Cina sudorientale. L'espansione dei popoli austronesiani cominciò nel III millennio a.C. e proseguì, a fasi successive, verso le Filippine e le isole dell'Indonesia, poi a oriente verso le isole del Pacifico e infine a occidente fino all'isola di Madagascar.

Nella prima fase di questa espansione i gruppi austronesiani coinvolti nelle migrazioni possedevano una modesta tecnologia di base, che comprendeva cani e maiali addomesticati, la conoscenza della coltivazione del riso, del miglio e della canna da zucchero, la manifattura del vasellame e la capacità di intrecciare e tessere stoffe a partire da fibre vegetali. Nell'ultima fase di questa continua espansione i popoli austronesiani avevano sviluppato forme più avanzate di coltivazione: l'albero del pane, il banano, il taro o colocasia, la patata dolce e alcune varietà di palma da frutto, tutte piante adatte alla produzione di amido. Nello stesso periodo si erano sviluppati anche l'allevamento dei gallinacei, l'uso delle vele per le canoe e alcune tecniche di navigazione per garantire gli spostamenti da un'isola all'altra. Verso il 2500 a.C. queste popolazioni si erano ormai diffuse in tutte le Filippine meridionali e nel Borneo e incominciavano a penetrare nelle isole orientali e occidentali dell'Indonesia.

Nel corso dei millenni questo movimento di espansione portò alla dispersione di moltissimi piccoli gruppi in migliaia di isole, dando così origine a differenze culturali e linguistiche considerevoli. Le popolazioni native delle isole furono del tutto assimilate: per questo motivo sopravvivono pochissime testimonianze linguistiche di queste popolazioni, eccezion fatta per quelle della Melanesia.

Le varianti regionali seguono i diversi sottogruppi linguistici austronesiani attualmente conosciuti. Le lingue malesi-polinesiane sono suddivise in: 1) un sottogruppo occidentale, che comprende le lingue delle Filippine, del Borneo, del Madagascar e dell'Indonesia occidentale fino all'isola di Sumbawa; 2) un sottogruppo centrale, che comprende la parte orientale di Sumbawa e le lingue delle Piccole Isole della Sonda e di gran parte delle Molucche; e 3) un sottogruppo orientale, che comprende le lingue di Halmahera e tutte le lingue del Pacifico.

Nel corso della migrazione i vari elementi della cultura neolitica di partenza furono elaborati, enfatizzati o abbandonati sia a causa delle molte influenze esterne, sia a causa dei mutamenti ecologici naturali. Nelle zone equatoriali, per esempio, la dipendenza alimentare dal riso e dal miglio lasciò il posto a una dipendenza più spiccata dai tuberi e dalle attività di raccolta di frutta e di amido. Quando le popolazioni vivevano nell'entroterra delle isole più grandi, alcune tecniche di navigazione vennero abbandonate, anche se un certo orientamento costiero o fluviale non scomparve mai del tutto. Durante la maggior parte della loro protostoria le popolazioni austronesiane vissero in stanziamenti non permanenti, mescolando coltivazioni mobili con la caccia e la raccolta. Lo sviluppo verso organizzazioni stabili e centralizzate cominciò a Giava, sulla costa di Sumatra e in altre aree costiere più aperte alle influenze commerciali esterne. Tra queste influenze le principali furono le idee religiose provenienti, in periodi differenti e in modo diverso, dall'Induismo, dal Buddhismo, dall'Islam e dal Cristianesimo.

Le più antiche iscrizioni induiste rinvenute nella par-

ASIA SUDORIENTALE INSULARE
Questa cartina mostra l'ubicazione approssimativa dei gruppi etnici citati in questo articolo. A causa delle sue ridotte dimensioni, la scelta dei nomi è naturalmente arbitraria e non riflette perfettamente l'enorme complessità religiosa, etnica e linguistica della regione. Si segnala, inoltre, che non sussiste perfetto accordo tra gli studiosi sull'ortografia e sull'attribuzione dei nomi delle diverse popolazioni.
Oceano Pacifico
Mar delle Filippine
Mar Cinese Meridionale
Golfo del Siam
Stretto di Malacca
Lago Toba
Mar di Sulu
Mar di Celebes
Mar delle Molucche
Mar di Banda
Mar di Giava
Mar di Flores
Mar di Sawu
Mar di Timor
FILIPPINE
MALAYSIA
INDONESIA
PAPUA NUOVA GUINEA
LUZON
MINDORO
PALAWAN
NEGROS
PANAY
SAMAR
LEYTE
MINDANAO
SABAH
BRUNEI
SARAWAK
KALAMANTAN (BORNEO)
SULAWESI (CELEBES)
HALMAHERA
BURU
CERAM
IRIAN GIAVA
ISOLE ARU
TIMOR
ROTI
SAWU
SUMBA
FLORES
SUMBAWA
LOMBOK
BALI
GIAVA
SUMATRA
Manila
Bandar Seri Begawan
Kuala Lumpur
Singapore
Giacarta
KALINGA
ISNEG
BONTOK
IFUGAO
IBALOI
AGTA
ILONGOT
HANUNOO
BUHID
ALANGAN
BATAK
MANDAYA
BUKIDNON
MANOBO
SUBANUN
TIRURAY
BAGOBO
DUSUN
MURAT
IBAN
KAYAN
KENYAH
KELABIT
PUNAN
DAYAK
NGAJU
DA'A
TORAJA
BUGI
HUAULU
NUAULU
MAMBAI
WAKTU TIGA
TENGGER
GIAVANESI
BADUI
SUNDANESI
SEMANGIDI
MALESI
KUBU
BATAK
ACEH
SAKKUDEI
0 300 600 km
20°
10°
0°
10°
100°
110°
120°
130°
140°

te insulare dell'Asia sudorientale datano a partire dal IV secolo d.C. La loro collocazione e il loro contenuto, tuttavia, suggeriscono un lungo periodo precedente di contatti con idee religiose provenienti dall'India. Probabilmente a partire dal V secolo l'Induismo si è consolidato a Giava e a partire dal VI secolo incontriamo testimonianze di una influenza buddhista a Sumatra e a Giava: nel VII secolo il porto di Śrīvijaya è un importante centro di diffusione del Buddhismo. Numerosi monumenti giavanesi, datati tra l'VIII e il XIV secolo, confermano il vivace sviluppo delle tradizioni (tra loro interconnesse) śivaita, viṣṇuita e buddhista. L'Islam cominciò a diffondersi nelle isole e a esercitare un'influenza importante a partire dal XIII secolo. Il Cattolicesimo raggiunse questa regione con l'arrivo dei Portoghesi e degli Spagnoli nel XV secolo e nel secolo successivo, con Olandesi e Inglesi, comparve il Protestantesimo. I commercianti e gli emigrati cinesi, infine, portarono nella regione le tradizioni popolari del Daoismo e del Confucianesimo. Tutte queste tradizioni religiose esterne contribuirono nei modi più diversi a forgiare le pratiche religiose di questa regione.

Attualmente circa l'89% della popolazione dell'Indonesia è musulmano, anche se una parte significativa di questa popolazione, in particolare a Giava, aderisce ancora a pratiche tradizionali che non sono considerate ortodosse. Nelle Filippine circa l'84% della popolazione è cattolico, il 3% è protestante e il 5% è registrato come Aglipayan, ossia seguace della Chiesa cristiana indipendente delle Filippine, mentre i musulmani rappresentano un piccola minoranza di circa il 5%. In Indonesia i cristiani costituiscono circa il 9% della popolazione. Bali rappresenta una tradizionale enclave induista-buddhista, mentre a Giava e altrove si è recentemente assistito a una rinascita dell'Induismo. Molti Cinesi dell'Indonesia sono considerati ufficialmente buddhisti, anche se alcuni di loro continuano a praticare forme di Daoismo o di Confucianesimo. I cristiani sono in numero considerevole. Le statistiche ufficiali dell'Indonesia e delle Filippine indicano che, in entrambi i Paesi, soltanto una piccola minoranza della popolazione è seguace di una qualche forma di religione tradizionale. Nel Sarawak e nel Sabah, invece, un'alta percentuale della popolazione è legata alle religioni tradizionali, ma se si considera la Malesia nel suo complesso la situazione si capovolge. Nel Brunei, infine, i gruppi religiosi tradizionali costituiscono una minoranza ancora più ridotta.

In tutti i Paesi della regione la professione delle religioni tradizionali viene fortemente scoraggiata. L'Indonesia riconosce ufficialmente soltanto l'Islam, il Protestantesimo, il Cattolicesimo, l'Induismo e il Buddhismo, per cui nessuna delle religioni tradizionali viene considerata tale. In alcune aree si è sviluppata una tacita tolleranza rispetto alle pratiche tradizionali, ma in generale si manifestano crescenti pressioni per la loro assimilazione a una delle religioni riconosciute ufficialmente. Sulla base di antichi contatti culturali e di alcune analogie nelle forme di culto, molti gruppi etnici hanno ottenuto il riconoscimento delle loro religioni tradizionali sotto la forma di sette induiste.

Nelle Filippine gli sforzi dei missionari, sia cattolici che protestanti, si sono sempre orientati soprattutto verso la conversione degli adepti delle religioni tradizionali. Nel Sarawak e nel Sabah sono forti le pressioni in favore della conversione all'Islam o al Cristianesimo. Tali pressioni sulle minoranze religiose costituite dagli adepti delle religioni tradizionali si accompagna, in tutti gli Stati della regione, al tentativo di modificare il loro stile di vita; essi, peraltro, partecipano soltanto marginalmente alla vita nazionale.

La grande varietà delle religioni tribali della regione si collega in genere alla varietà dei gruppi che continuano a praticarle. Tra questi gruppi alcuni sono piccoli e spesso isolati, con una economia di caccia e raccolta e con coltivazioni limitate. Esempi di questi gruppi sono i Sakkudei dell'isola di Siberut, poco lontano dalla costa occidentale di Sumatra; alcuni gruppi nomadi di Kubu, sparsi nelle foreste interne di Sumatra; altri gruppi egualmente nomadi presenti nel Kalimantan, che vengono indicati genericamente come Punan; e infine un buon numero di altre società di dimensioni assai ridotte, presenti su altre isole, quali gli Agta e gli Aeta di Luzon, i Batak di Palawan, i Da'a o To Lare di Sulawesi (Celebes), oppure i gruppi Alifuru, come i Huaulu e i Nuaulu di Ceram nell'Indonesia orientale. Molti di questi gruppi, avendo subito una notevole semplificazione delle loro tecnologie, non posseggono più la gamma di attività economiche attribuite alle antiche popolazioni austronesiane. Sono egualmente seguaci delle religioni tradizionali i membri non convertiti di popolazioni più ampie, economicamente e socialmente più complesse: alcuni Batak, in particolare i Karo, della parte settentrionale di Sumatra; alcune comunità Ngaju nel Kalimantan; molte popolazioni Toraja a Sulawesi; e, infine, alcune popolazioni di Sumba, Savu e Timor, nell'Indonesia orientale. Sumba ha la particolarità di essere l'unica isola dell'Indonesia in cui la maggioranza della popolazione dichiara di seguire ancora la propria religione tradizionale.

Alcune di queste popolazioni dell'Indonesia hanno costituito ufficialmente associazioni religiose che hanno lo scopo di conservare le loro pratiche tradizionali e alcune hanno cominciato a essere identificate come seguaci del *dharma* induista, una posizione che ha fornito loro il riconoscimento governativo ufficiale. È il caso

dei membri «Alukta» dei Toraja, «Pelbegu» dei Batak, «Kaharingan» degli Ngaju e «Towani» dei Bugi.

Nelle Filippine la maggioranza delle popolazioni indigene che vivono nelle regioni montuose della parte settentrionale di Luzon (tra esse gli Isneg, gli Ifugao, i Bontok, gli Ibaloi, i Kalinga e gli Ilongot), di Mindoro (gli Hanunoo, i Buhid e gli Alangan) e dell'interno di Mindanao (i Subanun, i Bukidnon, i Tiruray, i Manobo, i Bagobo e i Mandaya) ha conservato la propria religione tradizionale malgrado i crescenti sforzi dei missionari. Nel Sarawak gruppi tribali di questo genere sono gli Iban, i Kayan, i Kenyah e i Kelabit e nel Sabah i Dusun, i Murat e i Lun Da Yeh. Tutte queste popolazioni tribali, e anche altri gruppi minori, hanno aderito soltanto in parte alla conversione al Cristianesimo.

Più difficili da classificare sono altri seguaci delle religioni tradizionali. Alcuni gruppi costituiscono piccolissime realtà, spesso consistenti in pochi villaggi, le cui pratiche tradizionali rappresentano semplicemente la non accettazione della religione dominante nella regione. Appartengono a questa categoria i Badui (o Kaneke) della regione occidentale di Giava, i Tengger della zona orientale di Giava e i Waktu Tiga di Lombok. Questi tre gruppi conservano un loro proprio sacerdozio speciale. I sacerdoti dei Badui sono confinati in una zona interna del territorio, mentre tra i Tengger è presente un sacerdote ogni ventotto villaggi. Entrambi i gruppi rivendicano la difesa di un «Agama Buddha», che però non si riferisce a una forma di Buddhismo, ma a una sorta di fusione, di epoca preislamica, tra pratiche locali e idee provenienti dall'India. I sacerdoti dei Tengger, per esempio, seguono una antica liturgia śivaita che viene tenuta segreta alla popolazione del villaggio, la quale considera il proprio culto come un culto antichissimo.

Molti dei movimenti millenaristi che si sono sviluppati in Indonesia e nelle Filippine possono essere considerati movimenti religiosi e gli aderenti a questi movimenti, come i Kesepuhan della parte occidentale di Giava, i Samin della parte centrale oppure i Rizalistas di Luzon, possono essere considerati anch'essi seguaci delle religioni tradizionali. Molti altri gruppi, inoltre, così come molti singoli individui, continuano a celebrare i loro rituali tradizionali aderendo soltanto formalmente alle religioni riconosciute come ufficiali. Nell'isola di Flores, per esempio, la popolazione di Tana Wai Brama conserva il suo ciclo cerimoniale tradizionale anche se è classificata ufficialmente come cattolica. Lo stesso si può dire di altre popolazioni, sia cristiane che musulmane, in tutte le isole. Le statistiche ufficiali, dunque, sono spesso assai fuorvianti nel valutare la diffusione dei seguaci delle religioni tradizionali.

Gli studi sulle religioni tradizionali, quasi tutti condotti da missionari o da amministratori coloniali, documentano soprattutto le credenze e le pratiche religiose che sono state abbandonate o fortemente modificate a seguito della conversione. Ma numerose testimonianze significative sulla religioni tradizionali provengono anche dalle pratiche e dalle concezioni generali che sono state invece incorporate e conservate nelle principali religioni riconosciute, nel corso del loro adattamento alle tradizioni della regione.

Le principali tra queste concezioni e pratiche fondamentali sono: 1) una prevalente visione dualistica; 2) la credenza nell'immanenza della vita e nell'interdipendenza tra vita e morte; 3) l'importanza dei riti che segnano le tappe del processo della vita e della morte; e 4) la celebrazione delle differenze spirituali. Tutte queste nozioni possono essere considerate elementi di una comune eredità concettuale austronesiana.

Una prevalente visione dualistica. Forme di dualismo e di dualità complementare sono particolarmente diffuse nelle religioni della regione. Tale dualismo si esprime soprattutto nei miti che narrano le origini del cosmo, che combinano tipicamente i motivi della riproduzione e della distruzione. Per gli Ngaju del Kalimantan (Borneo) la creazione comincia quando le montagne su cui risiedono le due divinità supreme si scontrano ripetutamente tra loro, dando origine ai tre livelli cosmici della terra, del cielo e del mondo sotterraneo. In una fase successiva la colluttazione viene riprodotta dai buceri maschio e femmina delle due divinità, che si scontrano sull'albero della vita, provocando la distruzione dell'albero e la creazione del primo uomo e della prima donna. Per i Toraja di Sulawesi, invece, l'universo ha origine dal matrimonio di cielo e terra: il cielo giace sopra la vasta terra e, quando essi si separano, la terra viene finalmente disvelata e nascono tutti i loro figli, compresi il sole e la luna. Per i Mambai della parte orientale di Timor, infine, un essere ermafrodita e informe plasma e protegge la Madre Terra e il Padre Cielo. Quando essi si separano, la Madre Terra, gravida, dà alla luce la prima montagna, chiamata il Grande Padre. Il Cielo discende nuovamente verso la Terra e dalla loro unione nascono i primi alberi, le rocce, i primi uomini e le prime donne. Ad ogni nascita crescono le acque del mondo, fino a quando il Padre Cielo abbandona finalmente la Madre Terra, che viene lasciata a decomporsi e disintegrarsi.

L'idea della dualità complementare si esprime non soltanto nella concezione della divinità principale, che viene spesso immaginata come duplice (Mahatala/Jata per gli Ngaju, Amawolo/Amarawi per i Sumbanesi, Nian Tana/Lero Wulan per gli Ata Tana Ai), ma anche nella concezione di due contrapposte categorie di spiriti, eroi e antenati mitici, nella divisione dello spazio sacro (mondo superiore e mondo inferiore, controcor-

rente e a favore di corrente, la montagna e il mare, l'interno e l'esterno), e soprattutto nella duplice suddivisione delle classi degli uomini e in particolare dei partecipanti alla celebrazione dei riti.

Alcune celebrazioni rituali basate su questa complementarità duale assumono la forma di un combattimento rituale, che riproduce l'antagonismo presente al momento della creazione. I Savu dell'Indonesia orientale, per esempio, si riuniscono nel giorno precedente la notte di luna piena per formare due gruppi, di maschi e femmine e suddivisi a seconda della discendenza, e si sistemano alle estremità superiore e inferiore di un recinto sacro collocato sulla cima di una particolare collina. Qui danno inizio a un cerimoniale di combattimento tra galli, regolato in modo che raggiunga il suo apice precisamente a mezzogiorno. Questa rappresentazione dal forte carattere cosmologico mostra una serie di opposizioni complementari: la congiunzione di maschile e femminile, l'unione delle sezioni superiore e inferiore del cosmo e l'antagonismo degli spiriti della montagna e del mare, tutti regolati in base al riferimento al punto culminante nel quale il sole è allo zenith e la luna è piena.

Un aspetto importante delle religioni tradizionali della regione è la conservazione della conoscenza sacra attraverso speciali forme di linguaggio rituale, tutte caratterizzate dall'uso diffuso del parallelismo. Il parallelismo è una forma della fraseologia duale e, nella sua forma più canonica, produce espressioni rigidamente diadiche di tutte le formulazioni rituali. I versi seguenti, tratti da un canto funerario tradizionale dei Roti, danno un'idea di questo parallelismo rituale:

> Delo Iuk è morto:
> allora pianta una noce di areca ai suoi piedi.
> E Soma Lopo è deceduto:
> allora pianta una palma da cocco alla sua testa.
> Lascia che la palma da cocco faccia crescere il frutto per la sua testa.
> E lascia che la noce di areca faccia crescere gli steli dei fiori per i suoi piedi.

Questo parallelismo, che è un tratto comune delle composizioni orali di tutte le epoche e di tutte le tradizioni, assomiglia, nella sua forma, al parallelismo presente nelle letterature sacre di altre popolazioni del mondo. Sia i *Salmi*, per esempio, che il *Popol Vuh* dei Quiche Maya forniscono buoni esempi di questo genere di parallelismi liturgici. I miti dei Batak, delle popolazioni di Nias, degli Ngaju, dei Kendayan e dei Mualang Dayak, dei Toraja e della maggioranza dei popoli dell'Indonesia orientale utilizzano forme di parallelismo piuttosto rigide, mentre i miti di altri seguaci delle religioni tradizionali della regione seguono forme più libere. In ogni caso, comunque, una qualche forma di dualità risulta sempre parte essenziale del processo di composizione.

Le forme del dualismo complementare continuano a sopravvivere anche in quelle società che hanno adottato l'Induismo, l'Islam o il Cristianesimo. La società balinese, per esempio, ne è largamente pervasa: l'opposizione tra Barong e Rangda, che costituisce una delle più frequenti rappresentazioni drammatiche nei templi di Bali, è un esempio assai evidente di questo dualismo. Anche il *wayang* giavanese, il teatro delle ombre, è egualmente strutturato su forme di contrapposizioni duali. Le origini di molti dei più importanti drammi sono evidentemente indiane, ma le popolazioni giavanesi hanno sviluppato e modificato questi drammi per soddisfare le concezioni locali. Nel *Bhāratayuddha* (la versione giavanese dell'epopea induista *Mahābhārata*), gli eroi Pandawa sconfiggono e distruggono i loro cugini, i Korawa. Invece, secondo il *Korawasrama*, un importante testo giavanese del quale non esiste il corrispondente sanscrito, i Korawa sono infine resuscitati per continuare la loro lotta contro i Pandawa, poiché, come afferma il testo: «Come potrebbe il mondo essere ben ordinato se i Korawa e i Pandawa non esistessero più? Non sono essi il contenuto del mondo?». [Vedi *TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE*, articolo *Wayang di Giava*].

La credenza nell'immanenza della vita. Praticamente tutte le religioni tradizionali della regione si fondano sulla credenza nell'immanenza della vita, che in letteratura viene spesso definita, in modo troppo semplicistico, «animismo». Nelle mitologie tradizionali la creazione non avviene *ex nihilo*: il cosmo viene violentemente portato all'esistenza e tutto ciò che esiste, dunque, fa parte di una realtà cosmica unitaria e vivente. La vita si mostra ovunque in una moltitudine di forme, le cui manifestazioni possono essere complesse, particolaristiche, ma anche transitorie. Vi sono molte e differenti classi di esseri, tra cui gli esseri umani le cui origini sono narrate nei racconti mitologici, ma il sistema è fondamentalmente aperto e possono essere riconosciute molte altre classi di esseri, le cui origini sono sconosciute anche se le loro manifestazioni sono evidenti. In molte delle religioni tradizionali non è indicata una sola e unica origine per il genere umano. Di solito gli uomini discendono dalla sfera celeste oppure emergono dalla terra o dal mare, ma spesso l'origine di alcune particolari categorie di uomini rimane irrisolta. L'apertura di questi sistemi, comunque, non comporta necessariamente l'indifferenza e neppure un riconoscimento dei limiti della conoscenza umana.

Anche se esiste una ragione ultima che spiega l'identità di tutte le manifestazioni dell'esistenza, la visione tradizionale non propone in genere ipotesi specifiche

sull'identità o sull'eguaglianza delle manifestazioni particolari. Ne risulta una sostanziale accettazione della pluralità degli esseri e, allo stesso tempo, specialmente nelle tradizioni mistiche elaborate a Giava, il riconoscimento dell'unità dell'individuo con il tutto nella comunione dell'esistenza.

Le religioni tradizionali, tuttavia, differiscono anche grandemente nella loro particolare classificazione delle categorie o classi di esseri. Ai sacerdoti degli Ifugao, per esempio, viene attribuita la capacità di distinguere oltre millecinquecento spiriti o divinità, divisi in quaranta classi. I Roti, invece, conoscono soltanto due classi generali di spiriti, quelli dell'interno e quelli dell'esterno, e si preoccupano di attribuire un nome soltanto agli spiriti dell'interno. Le differenze fra le religioni tradizionali riguardano anche, in modo significativo, gli atteggiamenti verso il mondo degli spiriti. Per alcuni, infatti, tutti gli spiriti sono potenzialmente malevoli e devono essere placati; per altri, invece, gli spiriti benevoli possono essere invocati affinché intervengono contro gli spiriti importuni. In genere, comunque, gli atteggiamenti variano a seconda del tipo di spiriti. Ne risulta una sorta di empirismo spirituale, secondo il quale le diverse procedure rituali vengono adattate in forma di esperimento, per verificare, per così dire, che cosa accade. Spesso questi metodi sono esclusivamente individuali: ciò che funziona per una persona potrebbe non funzionare per un'altra. In generale, tuttavia, le religioni tradizionali mirano a realizzare forme di equilibrio rituale capaci di porre in armonia ciascuna categoria dell'esistenza con i suoi specifici doveri.

A eccezione delle religioni tradizionali elaborate con maggiore consapevolezza, nelle quali soltanto emerge qualche forma di giustificazione filosofica, prevale l'idea generale che, essendo ogni cosa la parte di un tutto, ciascuna cosa può rappresentare il tutto. Le più semplici (e dunque le più comuni) fra le rappresentazioni che nel microcosmo rinviano al macrocosmo sono le rocce e gli alberi, la cui congiunzione viene variamente interpretata come la fonte primordiale dell'esistenza e come l'unione generatrice del maschio e della femmina.

Ma diffuse sono anche altre rappresentazioni, che propongono uno spazio cerimoniale costruito come riflesso della totalità: i villaggi, le abitazioni e le imbarcazioni possono rinviare simbolicamente al macrocosmo e possono essere investiti di una rilevanza cosmica capace di abbracciare ogni cosa anche oggetti particolari, quali il *kayon* che si alza all'inizio e alla fine di ogni rappresentazione *wayang*, il *raga-raga*, la rastrelliera che scende sospesa nelle case tradizionali dei Batak, oppure semplicemente una bandiera con la sua asta. Anche il corpo umano spesso rappresenta la totalità del cosmo. Tutte queste rappresentazioni possiedono una energia che è concentrata e ordinata e, infine, diffusa verso l'esterno.

Un'altra caratteristica fondamentale delle religioni tradizionali è il riconoscimento dell'interdipendenza tra vita e morte e del principio che la creazione deriva dalla dissoluzione. Questa idea costituisce il tema principale della maggior parte dei miti di creazione e ritorna insistentemente nelle storie di origine e nel folclore. Nei diffusissimi racconti sull'origine della coltivazione del riso, del miglio o dei vari tuberi, per esempio, le prime gemme o i germogli del nuovo raccolto provengono spesso dal corpo sepolto degli antenati. Dal momento che la vita deriva dalla morte, inoltre, gli antenati defunti (o particolari individui deceduti) che in vita raggiunsero speciali traguardi sono visti come depositari di un potere vivificante. Per questo motivo i defunti sono quasi sempre al centro delle attività religiose dei vivi e le loro tombe sono spesso fonti di favori religiosi. In alcune zone, come a Sumba, le tombe dei defunti occupano il centro del villaggio; altrove esse rappresentano la meta conclusiva di un pellegrinaggio.

Gli animali più frequentemente utilizzati nei sacrifici sono i polli, i cani e i maiali; i bufali d'acqua, invece, per le popolazioni che ne praticano l'allevamento. Il sacrificio propone spesso delle analogie organizzate lungo una scala gerarchica ordinata. Gli abitanti di Nias, per esempio, che compiono spettacolari sacrifici di maiali, descrivono loro stessi come «i maiali di Dio». Nelle cerimonie funerarie dei Toraja, invece, il bufalo d'acqua offerto nel sacrificio viene identificato con il defunto; in altri casi esso può rappresentare l'intera famiglia di origine. Tra i Roti, così come tra alcune altre popolazioni dell'Asia sudorientale, il bufalo d'acqua può addirittura essere identificato, per analogia, con la totalità del cosmo e quindi il sacrificio può essere concepito come una rappresentazione della creazione.

Le viscere dei polli e il fegato dei maiali vengono spesso utilizzati, in occasione del sacrificio, per scopi divinatori. Queste forme di divinazione, insieme ai presagi tratti dal volo degli uccelli, la divinazione con la lancia e la possessione spiritica, fanno parte di un complesso processo di comunicazione mediante il quale gli uomini cercano di interpretare i desideri e le intenzioni degli spiriti.

I riti della vita e della morte. I riti delle religioni tradizionali della regione si riferiscono quasi sempre al ciclo o processo continuo dell'esistenza e riguardano principalmente l'incremento della vita e della presenza di persone particolari o di intere collettività, fino al cosmo nella sua totalità. I riti del ciclo della vita segnano il progresso dalla vita alla morte. Questi riti hanno inizio con il matrimonio, l'unione del maschile e del femminile, e

continuano attraverso ben individuate fasi successive. Tra questi riti sono particolarmente importanti quelli che segnano il settimo mese di gravidanza di una donna, il taglio dei capelli, la limatura dei denti, la circoncisione (che potrebbe avere origini preislamiche, ma che per influsso dell'Islam ha assunto importanza maggiore), il raggiungimento dell'età adulta attraverso il matrimonio e la formazione di una propria famiglia, che spesso coincide con la celebrazione del completamento della nuova abitazione.

In molte società i tatuaggi rappresentano il segno fisico di questo processo di sviluppo e tatuaggi speciali identificano coloro che hanno raggiunto successi particolari. Oltre che come mezzo di identificazione personale, spesso i tatuaggi sono visti come una condizione per l'ammissione nel mondo dei defunti.

I riti della morte fanno parte del medesimo processo dell'esistenza e sono in genere celebrati in forme molto elaborate. Anche i riti della morte sono organizzati secondo una sequenza graduale, cominciando con la sepoltura e continuando a volte per anni. Questi riti costituiscono la visualizzazione, o anche l'effetto, del progresso degli spiriti dei defunti nel loro viaggio di elevazione attraverso l'aldilà. Le celebrazioni principali sono in genere quelle organizzate parecchio tempo dopo la sepoltura, quando rimangono soltanto le ossa dei defunti. Queste ossa scarnificate vengono talora sotterrate nuovamente in uno speciale sepolcro, oppure riunite in un'unica tomba con le ossa degli altri membri della famiglia. Spesso le famiglie coinvolte nell'esecuzione di questi riti funerari completano o capovolgono, invertendoli, i movimenti di scambio che hanno avuto origine con la cerimonia nuziale dei genitori del deceduto, concludendo in questo modo una fase e inaugurando quella successiva in un ciclo continuo.

A Bali la cremazione induista assume significati riconducibili a questo motivo, mentre a Giava e altrove, nonostante l'uso islamico della sepoltura immediata, gli spiriti dei defunti ricevono a lungo offerte regolari e le tombe dei capi più importanti diventano spesso mete frequentate di pellegrinaggio.

Una caratteristica di molti dei riti della vita e della morte è il linguaggio ispirato al mondo della botanica, che riflette la comune eredità agricola delle popolazioni austronesiane. Spesso, infatti, i riti si esprimono secondo le antiche procedure della semina, della crescita e della maturazione: dopo il raccolto si realizza il rinnovamento del ciclo con la semina dei nuovi semi. I riti della vita, in altri termini, riproducono spesso, secondo un rigido parallelismo, il ciclo agrario e ad esso appartengono concettualmente.

La caccia alle teste era un tempo diffusa presso molte popolazioni della regione. Questa forma di guerra limitata ha avuto numerose e diverse interpretazioni culturali, ma in ogni caso essa risulta frequentemente connessa con il ciclo generale della morte e del rinnovamento: si trattava, in questo senso, di una forma di «raccolto», attraverso il quale particolari individui erano capaci di raggiungere grande fama.

La celebrazione delle differenze spirituali. Manca del tutto, nelle religioni tradizionali della regione, il concetto di identità legata alle singole manifestazioni dell'esistenza. La creazione ha prodotto una miriade di forme diverse di esseri e i processi dell'esistenza che cominciarono nel passato continuano nel presente. Nemmeno al genere umano viene attribuita, di norma, una singola origine o fonte dell'essere. Ne risulta una profonda apertura alla vita, una fondamentale accettazione delle tante manifestazioni dell'esistenza e, infine, una celebrazione della differenziazione spirituale.

Quasi tutte le religioni tradizionali della regione tendono a personalizzare tutto ciò che può essere considerato una manifestazione dell'esistenza: le sfere celesti (il sole, la luna e le stelle), le forze della natura (il tuono, il fulmine e i venti), i punti di qualche importanza geografica (le vette delle montagne, i crateri vulcanici, le cascate, le grotte e gli alberi secolari), i luoghi caricati di qualche singolare importanza a seguito di eventi passati (insediamenti abbandonati, antichi luoghi di incontro degli spiriti, il punto di qualche vecchio sogno potente o anche una semplice rappresentazione iconica dell'esistenza), gli antichi possessi degli antenati, le insegne regali, gli amuleti e altri oggetti ai quali si attribuisce un potere speciale. La venerazione di tali oggetti è legata a questo potere loro attribuito, ma soltanto finché questo potere è evidente. La relazione con una nuova fonte di potere sconosciuto richiede un rito, di tipo empirico, che sia capace di determinare la quantità precisa del nuovo potere.

Dal punto di vista sociologico, queste premesse spirituali favoriscono le nozioni di precedenza e di gerarchia. Nessuna delle società della regione è del tutto priva di una qualche forma di differenziazione sociale: anche nelle società tribali meno sviluppate, per esempio, l'ordine di nascita dei figli istituisce tra loro una gerarchia. In molti casi, forse nella maggior parte dei casi, le forme e i gradi della differenziazione hanno grandissima importanza. Spesso queste società si considerano derivate da differenti antenati o da differenti livelli o momenti della creazione: le strutture ordinate in classi degli Ngaju di Kalimantan, dei Bugi dell'area meridionale di Sulawesi o delle popolazioni di Sumba o Tanimbar nell'Indonesia orientale, per esempio, sono considerate il risultato di differenti creazioni.

Ma le medesime premesse spirituali possono anche produrre una nozione piuttosto diversa, quella di com-

pimento di una missione. La metafora del «viaggio che porta alla realizzazione» ritorna frequentemente: nei miti che raccontano i viaggi di fondazione degli antenati, nei racconti popolari che esaltano i viaggi degli eroi, nei sogni e nelle sedute spiritiche, che possono assumere l'aspetto del viaggio spirituale. Molte società della regione, inoltre, incoraggiano tutti i loro giovani adulti a viaggiare, per un certo periodo, allo scopo di guadagnarsi la conoscenza, la ricchezza, la fama e l'esperienza.

Ciascun uomo, in questo modo, viene valutato e classificato, letteralmente e spiritualmente, in base alle sue personali esperienze di viaggio. La classe, il valore e l'acquisizione della ricchezza vengono giudicati segni evidenti della realizzazione individuale lungo il percorso della vita e questa realizzazione può essere celebrata mediante i riti principali, sia in vita che dopo la morte. Quasi sempre i riti funerari e i banchetti che di solito li accompagnano sono gli indicatori principali della posizione sociale e spirituale del defunto e hanno lo scopo di prolungare questa medesima posizione anche nell'aldilà. Questi riti evocano quasi invariabilmente un viaggio, spesso descritto come la navigazione nella barca dei defunti, e consentono ai sopravvissuti di attribuire al morto una posizione spirituale appropriata. Spesso si ritiene che il cielo o l'oltretomba siano costituiti di molti strati sovrapposti, attraverso i quali l'anima del defunto vaga alla ricerca della sua dimora.

Gli antenati defunti, in cambio della celebrazione per loro dei riti funerari, diventano capaci di fornire benefici ai viventi. Un tempo a Giava queste idee venivano interpretate come indiane: la celebrazione funeraria dei defunti di spicco era vista come la loro identificazione con Śiva o con il Buddha. Idee simili sopravvivono ancora nei riti dei templi maggiori di Bali, ma sono riconoscibili nelle tombe megalitiche costruite dai Sumbanesi, nelle spettacolari cerimonie funerarie e nelle sepolture sulle scogliere dei Sa'dan Toraja, e perfino nei semplicissimi riti, ampiamente diffusi in tutto l'arcipelago, che coinvolgono le pietre e gli alberi.

In tutta la parte insulare dell'Asia sudorientale le premesse fondamentali delle religioni tradizionali sono oggi messe a dura prova da religioni quali l'Islam e il Cristianesimo, che predicano la trascendenza in luogo dell'immanenza della vita e celebrano l'uguaglianza piuttosto che le differenze spirituali. E sono spesso messe in crisi dalla modernizzazione, dalla spinta all'omogeneizzazione e alla celebrazione del razionalismo che caratterizzano la politica di molti governi nazionali. Eppure, malgrado queste pressioni, le tradizionali modalità di pensiero e d'azione continuano a mostrare una notevole elasticità e una tenace continuità con il passato.

[Vedi, per approfondire gli aspetti religiosi di alcune delle popolazioni nominate in questo articolo, *BALI, RELIGIONE DI*; *BATAK, RELIGIONE DEI*; *BORNEO, RELIGIONE DEL*; *GIAVA, RELIGIONE DI*; *TORAJA, RELIGIONE DEI*; *BUGI, RELIGIONE DEI*. Per la diffusione nella regione delle grandi religioni universali e il loro attuale seguito, vedi *BUDDHISMO*, articolo *Buddhismo nell'Asia sudorientale*, vol. 10; e *ISLAM*, articolo *Islam nell'Asia sudorientale*, vol. 8].

BIBLIOGRAFIA

Un utile punto di partenza per lo studio delle religioni dell'Asia sudorientale è W. Stöhr e P. Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart 1965. Zoetmulder fornisce una sintetica introduzione all'Induismo, al Buddhismo e all'Islam in Indonesia, oltre a una eccellente presentazione della religione balinese, mentre Stöhr esamina, su base regionale, molti tratti specifici delle religioni tribali dell'Indonesia e delle Filippine. Questa analisi generale è stata poi ampliata in W. Stöhr, *Die Altindonesischen Religionen*, Leiden 1976. Entrambe queste opere forniscono ampie e valide bibliografie.

Uno studio generale sull'animismo, opera di un etnografo e missionario olandese, è A.C. Kruijt, *Het animisme in den Indischen Archipel*, The Hague 1906.

Lo stesso interesse storico caratterizza lo studio sulla religione dei Batak composto da un missionario tedesco: G. Warneck, *Die Religion der Batak*, Leipzig 1909.

Tre studi su particolari religioni tradizionali, condotti da antropologi della scuola di Leiden, sottolineano il carattere della dualità complementare: R.Er. Downs, *The Religion of the Bare'e-Speaking Toradja of Central Celebes*, The Hague 1956; H. Schärer, *Ngaju Religion*, The Hague 1946, rist. 1963; e P. Suzuki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia*, The Hague 1959.

Una notevole documentazione sugli Ifugao e uno studio sulla loro religione in R.F. Barton, *The Religion of the Ifugaos*, Menasha 1946.

Cl. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe/Ill. 1960, rist. London 1976, è il capolavoro di colui che ha maggiormente contribuito alla conoscenza dell'isola di Giava.

La nostra comprensione delle religioni tradizionali si è ampiamente accresciuta grazie a E. Jensen, *The Iban and Their Religion*, Oxford 1974; Michelle Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge 1979, rist. 1980; Gr.L. Forth, *Rindi. An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba*, Oxford 1980, rist. The Hague 1981; P. Metcalf, *A Borneo Journey into Death*, Philadelphia 1982, rist. Kuala Lumpur 1991. Utili sono anche numerose tesi di dottorato: Elizabeth Gilbert Traube, *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, Diss. Chicago 1986; R.W. Hefner, *Identity and Cultural Reproduction among the Tengger-Javanese*, Diss. Ann Arbor/Mich. 1982; E.D. Lewis, *Tana Wai Brama*, Diss. Camberra 1982; Janet Alison Hoskins, *Spirit Worship and Feasting in Kodi, West Sumba*, Diss. Cambridge/Mass. 1984.

[Aggiornamenti bibliografici: T. Gibson, *Sacrifice and Sharing*

in the Philippine Highlands. Religion and Society among the Buid of Mindoro, London-Dover/N.H. 1986; Rita Smith Kipp e Susan Rodgers (curr.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson 1987; R.D. McAmis, *Malay Muslims. The History and Challenge of Resurgent Islam in Southeast Asia*, Grand Rapids/Mich. 2002; Anne Louise Schiller, *Small Sacrifices. Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*, New York 1997; R. Wessing e R.E. Joraan, *Death at the Building Site. Construction Sacrifice in Southeast Asia*, in «History of Religions», 37 (1997), pp. 101-21].

JAMES J. FOX

Movimenti moderni nelle culture insulari

Nella parte insulare dell'Asia sudorientale si sono manifestati numerosi movimenti religiosi di tipo rivoluzionario. Tali movimenti hanno avuto, naturalmente, finalità diverse, ma in genere non si è trattato di proteste anarchiche e violente, ma di sforzi organizzati, con prospettive nazionali o internazionali, miranti al raggiungimento di riforme o di altri obiettivi ben precisi. Questi movimenti hanno fatto là loro comparsa specialmente a partire dal XX secolo. Non è possibile tentare una analisi di questi movimenti senza almeno delineare il complicato tessuto storico all'interno del quale questi processi locali, tanto vari quanto affascinanti, si sono sviluppati. Conviene comunque, in primo luogo, raggruppare la miriade di movimenti religiosi della parte insulare dell'Asia sudorientale in tre gruppi principali, a seconda della tradizione religiosa dalla quale ciascuno di essi ha tratto principalmente la propria ispirazione: il Buddhismo e l'Induismo, l'Islam e il Cristianesimo. Questi movimenti, inoltre, possono essere considerati in riferimento alle isole maggiori e alle aree peninsulari dell'Asia sudorientale: l'Indonesia, Singapore, la Malesia e le Filippine.

Movimenti di ispirazione induista-buddhista. Il primo importante movimento religioso di ispirazione induista-buddhista del XX secolo è stato il Budi Utomo («Grande sforzo»), fondato nel 1908 da tre studenti della scuola medica coloniale delle Indie Olandesi (STOVIA). Il movimento raccolse i suoi primi seguaci in altre scuole tecniche coloniali, quelle di veterinaria e di ingegneria, segnalando che la formazione tecnica occidentale trascurava totalmente, per gli studenti nativi, le loro basi culturali e religiose e che tali basi potevano invece essere ritrovate proprio in movimenti come il Budi Utomo. Per proporre un'alternativa costruttiva e accettabile ai valori offerti dall'Occidente, questo movimento cercò di rivitalizzare il nucleo induista-buddhista dell'identità indonesiana, che continuava a essere profondamente amato. Il Budi Utomo guardava agli indiani Rabindranath Tagore e Mohandas Gandhi come fonte di ispirazione per la rinascita di queste tradizioni. Era controllato dall'aristocrazia e dagli intellettuali e quindi non acquisì mai un largo seguito popolare, pur avendo raccolto, nell'anno della sua fondazione, circa diecimila seguaci.

Un altro movimento, il Taman Siswa («il Giardino del sapere»), aveva basi culturali simili a quelle del Budi Utomo, ma diversamente da quello attribuiva maggiore rilievo all'istruzione. Il Taman Siswa venne fondato da Suwardi Surjaningrat, conosciuto in seguito come Ki Hadjar Dewantara («maestro degli dei»). Ispirato da Tagore, oltre che da alcuni pedagogisti occidentali quali per esempio Maria Montessori, Dewantara fondò alcune scuole finalizzate a ristabilire le tradizioni e le identità perdute attraverso la combinazione tra i valori occidentali e quelli induisti-buddhisti. Queste scuole insegnavano le arti tradizionali del territorio per incoraggiare i bambini a esprimere la loro identità profonda e puntavano a costituire una comunità scolastica allargata e simile a quella familiare, nella quale gli studenti e gli insegnanti erano accomunati come «fratelli nel sapere». Nel 1940 Dewantara era riuscito a istituire circa duecentocinquanta scuole su varie isole, alcune delle quali esistono tuttora.

Per il terzo dei maggiori movimenti di ispirazione induista-buddhista non può essere indicata una data precisa di fondazione, poiché in realtà si compone di molti movimenti, conosciuti come *kebatinan*, parola giavanese di origine araba che significa «interno». Attualmente, soprattutto a Giava, sono attivi circa millesettecento *kebatinan*, la maggior parte dei quali fu fondata a partire dall'inizio del XX secolo: in essi sono fortemente radicate pratiche e credenze che si rifanno agli inizi (VIII secolo d.C.) della civiltà giavanese di ispirazione induista e buddhista.

L'obiettivo dei *kebatinan* di Giava è quello di annullare i sentimenti volgari e le percezioni del mondo materiale al fine di affermare la realtà fondamentale, che è insieme dio, sé e cosmo. Le tecniche utilizzate per tale scopo sono pratiche ascetiche (astinenza dal cibo, dal sonno e dal sesso), la speculazione filosofica e psicologica e la meditazione. Negli incontri dei *kebatinan* le indicazioni sono fornite da un maestro spirituale a cui sono attribuite qualità carismatiche e sacre. L'obiettivo non è soltanto quello di raggiungere la verità definitiva, ma anche quello di acquisire l'equilibrio e l'unificazione di sé e, in questo modo, dell'intera società e del mondo. Alcuni movimenti *kebatinan*, quali il Subud, hanno costituito delle ramificazioni anche in Occidente, mentre altri, quali il Sumarah, hanno attirato alcuni occidentali a Giava. In definitiva, comunque, i movimenti *kebatinan* rimangono un fenomeno puramente giavanese.

Mentre il Budi Utomo, il Taman Siswa e i *kebatinan* sono quasi esclusivamente movimenti giavanesi, l'Induismo balinese ha fornito uno stimolo importante per la rinascita delle tradizioni induiste attraverso movimenti organizzati diffusi a Giava oltre che a Bali. Accanto a questo Neoinduismo vi è anche un Neobuddhismo, che rivendica come sua fonte l'unica popolazione buddhista sopravvissuta, i Tengger, che vivono a Giava, vicino al monte Bromo. L'Associazione buddhista dell'Indonesia afferma di aver costruito novanta monasteri e di aver raccolto quindici milioni di seguaci fino al 1965, quando, dopo il massacro di circa mezzo milione di cosiddetti comunisti, a tutti gli abitanti dell'Indonesia fu in pratica imposto di dichiarare esplicitamente la loro appartenenza a una religione per evitare il rischio di essere accusati di ateismo e, quindi, di comunismo. Queste forme di rinascita religiosa che combinano le tradizioni indigene di Bali e di Giava con l'Induismo e il Buddhismo hanno spesso organizzato nel passato grandi celebrazioni presso i monumenti più riveriti, quali il Lara Janggrang e il Borobudur.

Movimenti di ispirazione islamica. Mentre i movimenti di ispirazione induista-buddhista sono rimasti confinati principalmente a Giava e a Bali, quelli di ispirazione islamica si sono diffusi in modo più ampio, in quasi tutte le isole indonesiane e a Singapore, in Malesia e nelle Filippine meridionali. L'origine di questi movimenti va collegata all'apertura, nel 1870, del Canale di Suez, che offrì a moltissimi musulmani dell'Asia sudorientale la possibilità di effettuare molto più agevolmente, in piroscafo, il loro pellegrinaggio a Mecca: molti dei pellegrini rimasero qualche tempo a studiare nel Medio Oriente. A partire dall'inizio del XX secolo, per esempio, molti cittadini malesi, arabi e indiani della parte insulare dell'Asia sudorientale furono fortemente influenzati da Muḥammad 'Abduh, esponente del modernismo islamico di al-Azhar, il famoso centro del sapere del Cairo. Di ritorno a Singapore, o negli altri porti di imbarco e sbarco per il Medio Oriente, costoro fondarono scuole, giornali e associazioni che si diffusero in tutte le isole e sono conosciute come la Kaum Muda («Fazione nuova») dell'Islam dell'Asia sudorientale.

Proponendo il ritorno alle verità fondamentali del testo e della tradizione, ossia del Corano e degli *ḥadīṯ*, e rifiutando l'autorità dei maestri, degli studiosi e delle speculazioni ricercate dell'Islam medievale, questi modernisti privilegiavano, invece, il metodo dell'*iǧtihād*, cioè l'analisi dei testi arabi delle origini per leggere da soli e soltanto per sé la parola di Dio. Questo ritorno al testo sacro, che puntava a una lettura corretta e capace di fornire una base islamica per l'economia, la scienza, la medicina e la legge moderne, paradossalmente stimolò e promosse anche qualche elemento di modernizzazione, almeno sotto determinati aspetti: furono, per esempio abolite numerose pratiche popolari che non erano menzionate nel testo. In quella che loro stessi definirono una «riforma» (*reformasi*), molti devoti musulmani poterono così riscoprire la loro identità e la loro ispirazione e insieme acquisire una preparazione adeguata a mettere alla prova la modernità.

Dopo i primi successi a Singapore, dove gli studiosi di ritorno dal Medio Oriente fondarono scuole tuttora esistenti come la Alsagoff, il Kaum Muda incontrò invece resistenze in Malesia, ma si diffuse abbastanza rapidamente nelle isole dell'Indonesia. Delle molte organizzazioni indonesiane che si possono collocare nell'area del movimento Kaum Muda, quella che ebbe più successo fu la Muḥammadīya, fondata nel 1912 da Kiai H.A. Dahlan, nella città di Yogyakarta, a Giava. La Muḥammadīya non puntava soltanto alla purificazione della pratica islamica alla luce degli insegnamenti coranici, ma operò attivamente anche nel campo dell'istruzione e del benessere sociale, istituendo un ampio sistema di scuole, cliniche, orfanotrofi e ospedali. Essa organizzò anche un forte movimento femminile, la 'Ā'išaīya. Dopo aver attraversato periodi di agitazioni e di repressione, la Muḥammadīya vantava intorno al 1980 circa sei milioni di aderenti.

In opposizione al Kaum Muda sorse il cosiddetto Kaum Tua («Vecchia fazione»), che puntava in modo più radicale a consolidare quelle antiche tradizioni che i riformatori minacciavano di spazzare via. In Malaysia, dove l'Islam era identificato con lo Stato, una posizione di questo genere si realizzò soprattutto con l'irrigidimento della gerarchia fondata sulle strutture della burocrazia islamica. In Indonesia, che invece non conosceva l'identificazione tra sfera politica e sfera religiosa, l'opposizione assunse l'aspetto di una controriforma. Nel 1926 i tradizionalisti indonesiani fondarono il Nahdatul Ulama («Unione dei maestri musulmani») per resistere alla minaccia del riformismo. Dominato da una dinastia che aveva il suo centro in una famosa scuola coranica collocata nella parte orientale di Giava, il Nahdatul Ulama superò la Muḥammadīya nell'accattivarsi il favore delle masse contadine e nel numero dei suoi aderenti, ma non la eguagliò mai sul piano organizzativo, soprattutto per quanto riguarda le attività educative e sociali.

Movimenti di ispirazione cristiana. Numerosi gruppi di cristiani sono presenti in Indonesia, specialmente tra i Batak, gli Ambonesi, i Toraja e i Minah, e inoltre tra i Cinesi della parte insulare dell'Asia sudorientale, ma, come si sa, l'unica nazione ufficialmente cristiana è rappresentata dalle Filippine. Oltre l'80% della popolazione delle Filippine è cattolico e intorno al 1980 erano presenti oltre trecentocinquanta gruppi cristiani, molti

dei quali possono essere definiti «movimenti». Estremamente interessante è l'esempio della Iglesia Filipina Independiente (IFI). La sua origine risale alla rivolta delle Filippine contro la Spagna, nel 1896, ma la sua fondazione ufficiale si colloca nel 1902, per opera di Gregorio Aglipay, che divenne il suo primo vescovo. Alla sconfitta degli Spagnoli i preti filippini dell'IFI assunsero il controllo delle parrocchie tenute fino a quel momento dai frati e i fedeli raggiunsero il numero di un milione e mezzo, pari al 25% della popolazione cristiana. Fortemente nazionalista, l'IFI è diventata famosa per l'uso di alzare la bandiera nazionale delle Filippine al momento della consacrazione dell'ostia durante la messa.

Quando l'IFI canonizzò José Rizal, il romanziere filippino e martire nazionalista, anche altri movimenti guardarono a Rizal come al Cristo dei Malesi. Così fece, per esempio la Iglesia in Cristo, fondata da Feix Manalo nel 1914, un movimento molto ben organizzato e basato su un particolare metodo di meditazione. Un altro gruppo che si richiamava a Rizal, il Lapiang Malaya, attaccò la città di Manila nel 1967. Credendosi immuni alle pallottole, i seguaci di questo gruppo provocarono la polizia e la milizia fino a suscitare la loro reazione violenta, che causò la morte di trentatré manifestanti. Tutti questi movimenti mescolano una fondamentale ispirazione cristiana con elementi nativisti, nazionalisti e millenaristi e spesso sono violentemente contrari all'occidentalizzazione, alla modernizzazione e all'oppressione.

I movimenti religiosi nella società contemporanea della parte insulare dell'Asia sudorientale. Questi movimenti religiosi, che hanno agito in tempi e in luoghi differenti, hanno naturalmente fornito contributi assai differenziati. Nella maggior parte dei casi, comunque, a prescindere dalla loro ispirazione religiosa, essi hanno catalizzato quell'aspirazione all'indipendenza e quell'apertura alla modernità che hanno sostenuto i vari movimenti politici che, a partire dall'inizio del XX secolo, erano più apertamente nazionalisti e che portarono, subito dopo la seconda guerra mondiale, all'indipendenza di queste nuove nazioni. Ma con il raggiungimento dell'indipendenza il ruolo dei movimenti religiosi è profondamente mutato. In Indonesia, per esempio, i musulmani hanno assunto sempre più il ruolo di una forza di aperta opposizione, talora anche violenta, mentre a Giava le correnti di ispirazione induista-buddhista si sono in genere mantenute all'interno della cultura e del governo nazionale oppure hanno proposto qualche forma di realizzazione personale esterna al quadro politico locale.

In Malaysia i musulmani si sono fortemente identificati con il governo, mentre gli induisti-buddhisti sono rimasti ancora più estranei alla politica nazionale di quanto abbiano fatto in Indonesia. Nelle Filippine l'Islam ha sviluppato una forte (e talora violenta) opposizione, soprattutto nel meridione, contro le pressioni cristiane, identificate con la politica nazionale. Il Cristianesimo si è di fatto identificato con le autorità governative, anche se ha conosciuto alcune posizioni di aperta critica, come nel caso del movimento dei Cristiani per la Liberazione Nazionale e del supporto offerto dalla Chiesa locale a Corazón Aquino in occasione della sua salita al potere nel 1986. A Singapore i musulmani si sono in genere collocati all'opposizione rispetto al partito di governo, ma in una società così altamente modernizzata e formalmente pluralista i movimenti religiosi non hanno svolto, a partire dal dopoguerra, un ruolo particolarmente significativo.

In tutte queste nazioni, dunque, nella prima parte del XX secolo i movimenti religiosi hanno proposto occasioni importanti per lo sviluppo del nazionalismo e hanno sviluppato particolari elementi di fermento creativo. In seguito, quando la spinta verso l'indipendenza ha cominciato a essere esclusivo patrimonio di movimenti puramente politici, i movimenti religiosi hanno perduto relativamente di importanza. Dopo l'indipendenza, i regimi di queste nazioni (specialmente delle due maggiori, l'Indonesia e le Filippine) hanno imboccato una svolta piuttosto autoritaria e alcuni movimenti religiosi (come quelli del fondamentalismo musulmano) hanno assunto spesso atteggiamenti polemici e talora di aperta e violenta aggressione nei confronti del governo. L'auspicio è che l'inizio del XXI secolo possa in qualche modo riproporre quello del XX secolo e che i movimenti religiosi riescano a riprendere il loro ruolo iniziale di forza riformatrice e indipendente dal potere centrale.

[Vedi anche *BUDDHISMO*, articolo *Buddhismo nell'Asia sudorientale*, vol. 10; e *ISLAM*, articolo *Islam nell'Asia sudorientale*, vol. 8].

BIBLIOGRAFIA

Un eccezionale resoconto sui movimenti di insurrezione di ispirazione religiosa è P.B.R. Carey, *Babad Dipanagara. An Account of the Outbreak of the Java War, 1825-1830*, Kuala Lumpur 1981. Cfr. anche, per Giava, Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888. Its Conditions, Course and Sequel. A Case Study of Social Movements in Indonesia*, The Hague 1966; e, per Sumatra, Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. Central Sumatra, 1784-1847*, London 1983.

Per il movimento Budi Utomo cfr. B.H.M. Vlekke, *Nusantara. A History of Indonesia*, The Hague 1953, 1959, spec. pp. 348-91; per il Taman Siswa: Ruth T. McVey, *Taman Siswa and the Indonesian National Awakening*, in «Indonesia», 4 (1967), pp. 128-49; per il Sumarah: D.G. Howe, *Sumarah. A Study of The Art of Li-*

ving, Diss. Chapel Hill/N.C. 1980; sulle *kebatian*: J.A.N. Mulder, *Mysticism and Daily Life in Contemporary Java. A Cultural Analysis of Javanese Worldview and Ethics as Embodied in Kabatinan and Everyday Experience*, Amsterdam 1975.

Sul riformismo islamico in Malaysia e a Singapore cfr. W.R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, New Haven 1967, rist. Kuala Lumpur-Oxford 1994, spec. capp. 2-3; in Indonesia: T. Abdullah, *Schools and Politics. The Kaum Muda Movement in West Sumatra, 1927-1933*, Ithaca/N.Y. 1971, rist. Ann Arbor/Mich. 1979; J.L. Peacock, *Muslim Puritans. Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley 1978; per la Muḥammadīya, infine, cfr. H.M. Federspiel, *The Muhammadijah. A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia*, in «Indonesia», 10 (1970), pp. 57-79.

Una buona sintesi della situazione nelle Filippine è D.J. Steinberg, *The Philippines. A Singular and a Plural Place*, Boulder 1982, Boulder-Oxford 2000.

[Aggiornamenti bibliografici: per una visione d'insieme sui movimenti contemporanei cfr. R.W. Hefner (cur.), *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, Honolulu 2001; R.L.M. Lee e Susan E. Ackerman, *Sacred Tensions. Modernity and Religious Transformation in Malaysia*, Columbia/S.C. 1997; T. Day, *Fluid Iron. State Formation in Southeast Asia*, Honolulu 2002, rist. 2003].

JAMES L. PEACOCK

BALI, RELIGIONE DI. L'isola di Bali, sede delle ultime civiltà induiste-buddhiste dell'Indonesia, si trova poco a sud dell'equatore, quasi al centro dell'arco meridionale di isole che formano l'arcipelago indonesiano. Pochi chilometri a occidente di Bali si trova l'isola di Giava, dove fiorirono i più importanti regni induisti-buddhisti, a partire dal tempo di Borobudur (VIII secolo) e fino alla fine del XVI secolo, quando l'ultimo regno induista-buddhista di Giava si convertì all'Islam. Appena a oriente di Bali corre la cosiddetta linea di Wallace, un profondo canale oceanico che segna il confine biologico e geografico tra l'Asia e il Pacifico. La linea di Wallace costituisce naturalmente anche una frontiera culturale: allontanandosi da Bali verso oriente, infatti, si abbandona la zona delle grandi civiltà storiche dell'Asia e si entra in una regione di popolazioni tribali: Bali, dunque, rappresenta una sorta di trampolino proteso dall'Asia verso il Pacifico.

La sopravvivenza a Bali dei regni induisti-buddhisti, che sono invece scomparsi da secoli in ogni altra parte della regione, dipende essenzialmente dalla geografia. L'isola, infatti, è piuttosto remota e soprattutto abbastanza piccola (è lunga 172 chilometri e larga 102 chilometri). Le valli fertili che costituiscono il centro del territorio sono rivolte a sud, verso un mare un tempo sostanzialmente inesplorato. Alle spalle di queste valli si trova un arco di montagne ripide e coperte dalla giungla, che rappresentavano una barriera naturale verso Giava e i trafficati mari settentrionali. Tutti i regni che si succedettero a Bali erano concentrati lungo le coste meridionali e tutti erano così piccoli da poter essere attraversati per intero a cavallo in mezza giornata. L'atteggiamento balinese verso il mondo esterno è ben illustrato dalle ricorrenti lamentele dei primi ambasciatori europei nell'isola, che spesso non riuscivano a ottenere udienza presso qualche principe locale semplicemente perché costui era troppo occupato con i suoi affari!

La documentazione sulla religione di Bali. La documentazione sulla religione di Bali proviene essenzialmente da tre generi di fonti: archeologiche, linguistiche ed etnografiche. Dal punto di vista linguistico, il balinese appartiene alla famiglia delle lingue malesi-polinesiane, che si ritiene fossero parlate dalle popolazioni dell'Asia sudorientale circa seimila anni fa. I Balinesi parlanti lingue protoaustronesiane possedevano termini per indicare molti concetti religiosi: gli dei della natura, come il dio del cielo; gli spiriti degli antenati, residenti probabilmente sulle cime delle montagne; l'anima umana, o forse anime multiple; e la *trance* sciamanica. Queste credenze e queste pratiche restano diffuse in Indonesia e riflettono l'influenza della cultura malese-polinesiana. [Per la cultura megalitica di Bali e i suoi collegamenti con l'Oceania, vedi *MEGALITICA, RELIGIONE, NELL'ESTREMO ORIENTE E IN OCEANIA*]. Il vocabolario della lingua protoaustronesiana riflette una cultura neolitica. L'avvento dell'età dei metalli a Bali è segnalato da un magnifico timpano in bronzo, la «Luna di Pejeng». Stilisticamente collegato con i tamburi Dong Son, che sono stati rinvenuti in vari luoghi dell'Indonesia orientale e del Vietnam, il tamburo balinese si distingue per le sue grandi dimensioni e per le splendide decorazioni. La scoperta in un vicino villaggio di uno stampo per fusioni metalliche, utilizzato verosimilmente per costruire il tamburo, dimostra che il timpano fu prodotto da fabbri balinesi indigeni tra il II seco-

lo a.C. e il II secolo d.C. [Vedi *MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE*].

Cinquantatré sarcofagi di pietra, datati approssimativamente allo stesso periodo della «Luna di Pejeng», documentano anch'essi la sofisticata cultura balinese dell'età dei metalli, caratterizzata da classi sociali ben sviluppate e da elaborati riti funerari. Staccati dalla roccia con strumenti di bronzo, abbelliti con rilievi e decorati con teste umane stilizzate, essi contengono scheletri umani di entrambi i sessi con anelli alle braccia e ai piedi, perline di cornalina e palette di bronzo in miniatura. Dello stesso periodo e ancora più notevoli sono le piramidi a gradoni di pietra, reminiscenze dei *marae* polinesiani, che apparentemente servirono come templi per gli antenati e per gli dei della natura e forse anche come monumenti funerari per i capi più importanti. Fin dall'inizio del I millennio d.C. la società balinese fu organizzata in villaggi stanziali governati da capi. L'economia si basava sulla coltivazione per sommersione del riso, supportata da irrigazioni su piccola scala, e sosteneva le attività artigianali specializzate, come quelle dei lavoratori di metalli e dei costruttori di megaliti.

Nella prima metà del I millennio Bali venne in contatto con la civiltà dell'India e quindi con l'Induismo e con il Buddhismo. La natura di questi contatti e il successivo processo di «indianizzazione» sono stati a lungo discussi dagli studiosi. J.C. van Leur (1955), da una parte, sosteneva che l'«induizzazione» di Bali fosse esclusivamente il risultato di iniziative dei sovrani dell'Asia sudorientale, i quali, convocando ripetutamente i brahmani indiani alle loro corti, avrebbero rivestito le *élite* locali soltanto di uno «smalto sottile e scheggiato» di cultura indiana. R.C. Majumdar (1963), invece, ipotizzava una colonizzazione di massa dell'Asia sudorientale da parte di esiliati indiani. Tra questi due estremi sono state proposte numerosissime ipotesi intermedie, ma non si è raggiunto alcun consenso sulla più probabile; l'ipotesi di una colonizzazione su vasta scala da parte di esiliati indiani sembra, comunque, non sostenuta da prove indiscutibili.

La prima indicazione chiara dell'«indianizzazione» di Bali è di natura propriamente religiosa e consiste in vari oggetti come sculture in pietra, sigilli e strumenti rituali di argilla e una serie di iscrizioni su pietra e su lamine di rame. Le sculture assomigliano molto a quelle più o meno coeve, sia induiste che buddhiste, di Giava, e i sigilli di argilla contengono formule mahāyāniche simili a quelle riprodotte nel tempio giavanese dell'VIII secolo di Candi Kalasan. Va notato, tuttavia, che questi oggetti non mostrano prove di una diretta influenza proveniente da Giava, concettuale o stilistica: essi si ispirano direttamente all'India e sembrano semplicemente comparsi a Giava e a Bali nello stesso periodo.

Le più antiche iscrizioni risalgono al IX secolo d.C. e costituiscono i primi testi scritti rinvenuti a Bali. Sono state prodotte da scribi di corte in due lingue, sanscrito e balinese antico, utilizzando un alfabeto indiano. Le iscrizioni in sanscrito celebrano i trionfi militari dei sovrani di Bali e paiono dirette in generale al mondo indiano. Iscrizioni dello stesso genere sono state rinvenute in tutto l'arcipelago occidentale e ad esse si attribuisce la funzione di riaffermare l'autorità dei sovrani locali utilizzando la lingua in cui erano ampiamente conosciute le varie teorie indiane sulla regalità. Secondo le tradizioni medievali induiste e buddhiste, infatti, questo genere di conferma era essenziale per attribuire ai sovrani un valore cosmologico. Le iscrizioni in balinese antico, invece, erano rivolte in maniera specifica a villaggi o monasteri particolari e documentano l'interesse dei sovrani a sostenere le varie sette induiste e buddhiste. Per spiegare il processo di indianizzazione di Bali si è talora ipotizzata la conversione di un singolo sovrano balinese a qualche setta induista o buddhista, favorita e poi promossa con zelo come nuova fede tra i sudditi, ma le iscrizioni chiaramente rivelano che il patrocinio del potere era diversificato e disperso tra molte sette. Nessun singolo gruppo viene privilegiato, ma tutti, senza particolari distinzioni, vengono incoraggiati: probabilmente l'entusiasmo dei sovrani balinesi per gli ideali indiani era in realtà più profondo delle differenze dottrinali che dividevano le sette tra loro. I testi citano in particolare il Buddhismo tantrico e quello Mahāyāna, le principali scuole induiste dello Śivaismo, del Siddhānta e del Viṣṇuismo e i culti di Sūrya e Gaṇeśa. Le sculture rappresentano i Buddha *dhyāni*, Padmapāṇi (Avalokiteśvara) e Amoghapāśa, Viṣṇu su Garuḍa, Viṣṇu come Narasiṃha e Śiva in molte forme, compreso Ardhanāri, quadruplicato come i *catuḥkāya* e accompagnato da Durgā, Gaṇeśa e Guru.

La maggior parte delle duecentocinquanta iscrizioni conosciute, datate tra il IX e il XIV secolo, invitano gli abitanti di particolari villaggi a fornire ai monaci e ai monasteri diversi tipi di assistenza, tra cui tasse, ospitalità, lavoro e difesa militare contro i predoni. Grazie a queste iscrizioni è possibile seguire lo sviluppo di una rete intricata di legami che collega le corti indianizzate e i monasteri induisti e buddhisti con i villaggi. Una iscrizione segnala che nel 1073 d.C. la popolazione era già divisa nelle quattro caste del sistema indiano *varṇa* (*brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra*): essa evidentemente non significa che a Bali venne magicamente riprodotto il sistema induista delle classi, ma testimonia del desiderio dei sovrani di imporre anche nel loro regno gli ideali indiani.

Col tempo gli abitanti di Bali presero a identificare la loro montagna sacra, il Gunung Agung, con il mitico

monte Meru, il centro del «Mondo di mezzo» della cosmologia indiana. Le antiche divinità locali della natura non furono in genere cancellate, ma piuttosto in qualche modo reincorporate nel nuovo pantheon indiano. Il grande serpente della terra Anantaboga, per esempio, venne simbolicamente sepolto nella terra balinese: la sua testa sotto il lago vulcanico di Batur, vicino al centro dell'isola, e la sua coda a toccare appena il mare a Keramas. In questo modo gli antichi dei non subirono una totale eclissi. Il personaggio più popolare dell'epica balinese contemporanea, la stella del teatro delle ombre (*wayang*), è ancora oggi l'antico buffone Twalen, che in genere funge da servitore degli dei induisti. Come gli stessi Balinesi, egli è ben contento di servire gli splendidi dei dell'Induismo, anche se in realtà, come tutti sanno, Twalen è più vecchio e più potente di qualunque dio induista. Occasionalmente, quando gli dei sono troppo lontani, egli cessa in queste storie di interpretare il ruolo del vecchio buffone e rivela i suoi autentici poteri come «fratello maggiore» di Siwa (sanscrito, Śiva), il supremo dio dell'Induismo.

Una tradizione vivente. A un certo punto, tra il XIV e il XIX secolo, la tradizione monastica di Bali ebbe fine e le diverse sette dell'Induismo e del Buddhismo, in competizione tra loro, si fusero in quella che adesso è considerata una sola religione, chiamata Bali Hindu o, più precisamente, Āgama Tīrtha, la religione dell'Acqua santa. Nel 1984 risultavano a Bali all'incirca due milioni duecentocinquantamila abitanti, la grande maggioranza dei quali professava questa religione. Il Bali Hindu è ufficialmente approvato dal governo indonesiano, che impone a tutti i suoi cittadini di appartenere a una religione riconosciuta. In anni recenti ci sono stati alcuni tentativi di includere sotto il Bali Hindu anche le religioni tribali originarie di altre isole, come per esempio Sulawesi (Celebes).

Le fonti principali per la conoscenza della religione di Bali restano gli antichi testi induisti e buddhisti, alcuni scritti ancora in sanscrito, mentre la maggior parte sono scritti in *kawi* (giavanese antico) e in balinese. Come in India, i più alti ruoli sacerdotali sono riservati ai brahmani che hanno studiato a fondo questa letteratura. Ma esistono numerose classi di sacerdoti minori, appartenenti alle altre caste, che hanno almeno una buona conoscenza delle fonti scritte della loro religione. Alcuni sacerdoti e alcuni guaritori, invece, non hanno compiuto alcun corso di studi, ma sono stati direttamente «scelti dagli dei» in occasione di qualche esperienza rituale di *trance*. Anche costoro, comunque, riveriscono gli antichi manoscritti *lontar* su foglie di palma. Tutti i libri, così come le singole parole in essi contenute, sono consacrati alla dea della saggezza Sarasvatī. Ella è l'unica tra gli dei a non avere propri santuari, ma, in occasione del giorno della sua festa, tutti i libri e tutte le biblioteche vengono a lei offerti, perché costituiscono in qualche modo i suoi templi.

Nessuno sa con precisione quanti manoscritti siano conservati nelle biblioteche di Bali, ma essi sono certamente parecchie migliaia. L'intera letteratura classica giavanese, che vanta oltre duecento modelli metrici diversi e che fiorì per almeno un millennio, sarebbe certamente andata perduta se non fosse stato per l'intervento di varie generazioni di letterati balinesi, che hanno per secoli copiato l'intero *corpus* dei manoscritti su fragili foglie di palma. Gli studiosi occidentali hanno appena cominciato a esaminare questa vasta e ricca tradizione letteraria.

Per valutare l'importanza che questi testi rivestono per la religione di Bali è importante considerare le modalità con cui vengono letti e utilizzati. L'approccio alla loro lettura, la «vita dei testi nel mondo», è infatti abbastanza diverso da quello a cui siamo abituati in Occidente. A Bali, infatti, si riuniscono veri e propri «gruppi di lettura» (*sekehe bebaosan*) per leggere i testi antichi in maniera informale oppure per «completare abbellendolo» un gruppo di persone che si prepara a celebrare un rito o una festa nel tempio. Ogni lettore intona una riga del testo nella sua lingua d'origine e, se si allontana dal modello metrico corretto, la riga deve essere ripetuta. Interviene allora un altro lettore, che propone una traduzione immediata in balinese colloquiale moderno e poi si ferma, nel caso che qualcuno volesse suggerire una traduzione migliore o un'interpretazione diversa. Soltanto quando si è raggiunto un accordo sul significato del testo si passa alla riga successiva. La parola balinese che indica questo genere di «letture» va forse resa opportunamente con l'espressione «far risuonare» i testi, sia nel senso di trasformare i segni scritti in suoni, sia in riferimento alla ricerca del loro significato. «Far risuonare i testi» introduce nel mondo un ordine scritto, manifestando il *logos* che soggiace alla realtà mondana. Le parole stesse possono avere un loro potere intrinseco, come si accenna nel poema che inizia «Omaggio a dio... che è l'essenza delle lettere scritte... nascosta nella polvere di grafite delle matite dei poeti».

La vita rituale. È tuttavia possibile partecipare pienamente e per tutta la vita alla religione di Bali senza aver mai letto una sola riga di un manoscritto *lontar*. Nessuno, inoltre, viene chiamato a rendere una dichiarazione pubblica di fede, né in un dio in particolare né nell'efficacia di un determinato rito. Per i Balinesi, infatti, la religione consiste essenzialmente nella celebrazione di cinque grandi cicli rituali collegati tra loro, chiamati *yajña*. Poiché si tratta in linea di principio di sacrifici, i cinque *yajña* si fondano sull'antica teologia

brahmanica. Tuttavia, loro elementi caratteristici sono tipici di Bali. I cinque *yajña* sono:

1. *déwa yajña* (sacrifici agli dei);
2. *būta yajña* (sacrifici ai poteri ctoni o «elementi»);
3. *manuṣia yajña* (riti del passaggio);
4. *pitṛ yajña* (offerte ai defunti);
5. *ṛṣi yajña* (consacrazione dei sacerdoti).

Déwa yajña. Le offerte agli dei (*déwa yajña*) si svolgono nei templi, la cui importanza va ben oltre ciò che normalmente si considera religione, poiché i templi forniscono la struttura fondamentale dell'organizzazione economica e sociale di Bali. La civiltà classica balinese, non avendo città, organizzava attraverso i circuiti dei templi le sue istituzioni fondamentali, come la rete di irrigazione, i gruppi familiari e i mercati periodici. La maggior parte di questi circuiti di templi continuano a funzionare ancora oggi. Se consideriamo, per esempio, il sistema dell'irrigazione, notiamo che ogni collegamento, dall'ultimo rigagnolo che alimenta il campo di un agricoltore fino al corso superiore dei fiumi più importanti, ha il suo «tempio dell'acqua». Le celebrazioni rituali che si svolgono in questi templi fissano il programma delle «aperture delle acque» (inondazioni dei campi) per tutti i terreni situati a valle. Altre celebrazioni segnano i principali momenti del calendario agricolo: la semina, il trapianto, lo spuntare dei primi germogli, il controllo degli insetti nocivi e così via. I rituali dei templi dell'acqua, insomma, sincronizzano perfettamente le attività agricole di tutti i contadini che utilizzano gli stessi canali di irrigazione e consentono ai templi di scaglionare opportunamente i cicli dei raccolti, al fine di aumentare al massimo la produzione e di ridurre al minimo i danni degli insetti nocivi.

Anche la versione balinese del sistema induista delle caste venne organizzata attraverso il circuito dei templi. L'appartenenza a una casta si esprimeva nella partecipazione alle celebrazioni dei «templi della casta», dal piccolo santuario di famiglia per gli antenati, attraverso le «filiali dei templi» legati alle caste a livello regionale, fino ai grandi «templi di origine», riferite a tutte le caste e sottocaste. Ogni tempio a Bali ha dunque il suo scopo specifico, fa parte di un sistema istituzionale e raccoglie i suoi fedeli esclusivamente tra gli appartenenti a uno specifico gruppo. Ciascuno partecipa alle cerimonie religiose soltanto nei templi delle istituzioni alle quali appartiene, che normalmente ammontano a sei o più e comprendono i templi del villaggio, i templi della famiglia o della casta, i templi dell'acqua e alcuni altri.

I templi a Bali consistono in genere in cortili rettangolari aperti, cintati da mura, con una fila di altari collocati a una estremità. Questo schema architettonico risale piuttosto agli antichi santuari megalitici malesi-polinesiani che alla pianta classica del tempio indiano. Lo spazio è simbolicamente ordinato secondo un *continuum*, come in quello malese-polinesiano delle origini:

mare	↔	montagna (verso l'interno dell'isola di Bali)
a favore di corrente	↔	controcorrente
profano	↔	sacro
ctonio	↔	uranico

Gli dei non abitano regolarmente nei templi, ma sono presenti soltanto per pochi giorni l'anno, quando vengono invitati come ospiti per le festività.

I fedeli preparano il tempio e portano le offerte per gli dei, «non soltanto un frutto o un fiore», come osservò Margaret Mead, «ma centinaia di offerte finemente lavorate e assai elaborate, fatte di foglie di palma e fiori intrecciati, avvolti, cuciti, ricamati, decorati in forme infinite e fantastiche» (Belo, 1970, p. 335). I sacerdoti invitano gli dei a discendere nei loro santuari bruciando incenso, suonando le campane e pregando in sanscrito. I fedeli si inginocchiano e pregano per pochi secondi gettando petali di fiori verso gli altari degli dei e vengono ricompensati con la benedizione dell'acqua santa impartita da un sacerdote del tempio. Il resto della celebrazione, che può durare alcuni giorni, è occupato da rappresentazioni drammatiche varie, che hanno lo scopo di divertire sia gli dei che il gruppo dei fedeli. Furono proprio queste rappresentazioni che portarono Noel Coward a lamentare che «sembra che ogni balinese nativo / dall'utero alla tomba sia creativo». Le celebrazioni nei templi seguono rigidi programmi, basati su un calendario mutevole ed estremamente complesso. Gli dei devono apparire in giorni particolari e al momento previsto devono andarsene. Poiché gli dei raccolgono soltanto l'essenza delle offerte presentate loro, la conclusione di ogni celebrazione nel tempio è sempre un grande banchetto, in cui ogni famiglia recupera le sue offerte e divide le parti commestibili con amici e clienti.

Būta yajña. Būta, generalmente tradotto con «demone», è in realtà la versione balinese della parola sanscrita che vale «elemento della natura» (*bhūta*). È dunque una semplificazione eccessiva descrivere il rituale di *būta yajña* come «offerte ai demoni». Ogni ciclo rituale importante, come la celebrazione al tempio, si apre in realtà con le offerte *būta yajña*, intese come purificazione o depurazione. Queste offerte richiedono in genere alcune forme di sacrificio cruento, per soddisfare gli appetiti naturali delle potenze degli elementi. A Bali tutti i «demoni» possono prendere forma nei vari mondi esterni (*buana agung*), oppure nel mondo interiore del sé (*buana alit*). La forte componente tantrica della reli-

gione di Bali fa ipotizzare che i demoni siano essenzialmente delle proiezioni psicologiche, ma secondo modalità che differiscono dalla psicologia occidentale, in quanto le forze «demoniache» sono intrinsecamente costitutive sia della realtà interiore che di quella esteriore.

I demoni (*būta*) sono gli elementi naturali dai quali sono stati creati il mondo e le realtà più elevate della coscienza. Se la loro energia non viene contenuta e controllata, essi diventano rapidamente distruttivi. Lo scopo essenziale del *būta yajña* risulta più chiaro esaminando la più importante cerimonia *būta yajña*, chiamata Eka Dasa Rudra, che si celebra ogni cento anni (per l'ultima volta nel 1979). Secondo il calendario balinese Icaka, il 1979 ha segnato l'inizio di un nuovo secolo. Per garantire al nuovo ciclo temporale un inizio favorevole, si ritenne necessario completare tutti i riti *būta* lasciati in sospeso, come le cremazioni, e poi celebrare una cerimonia colossale nel tempio principale di Bali, il Besakih, al fine di trasformare in energie divine tutte le energie demoniache accumulate nel secolo precedente e di inaugurare un nuovo ciclo di crescita, piuttosto che di declino. Per oltre un anno quasi tutta la popolazione di Bali partecipò alla preparazione della cerimonia dell'Eka Dasa Rudra, che coinvolse infine oltre centomila persone.

Manuṣia yajña. I *manuṣia yajña* sono riti di passaggio, collegati e adattati alla credenza balinese nella reincarnazione. Dodici giorni dopo la nascita al neonato viene imposto il suo nome e vengono fatte offerte ai quattro spiriti della nascita (*kanda empat*) che lo hanno accompagnato. Dopo tre mesi di trentacinque giorni al bambino e ai suoi spiriti vengono assegnati nuovi nomi e gli viene permesso di toccare per la prima volta la terra con i piedi, dal momento che fino ad allora era considerato troppo vicino al mondo degli dei. Altre offerte vengono fatte quando il bambino compie duecentodieci giorni, alla pubertà e infine durante la cruciale cerimonia della limatura dei denti, che introduce il bambino all'età adulta. I canini e gli incisivi superiori vengono limati leggermente per renderli più regolari e, dal punto di vista simbolico, per ridurre i sei vizi umani della lussuria (*kāma*), della rabbia (*krodha*), dell'avidità (*lobha*), dell'errore (*moha*), dell'eccitazione (*mada*) e della gelosia (*matsarya*). Il ciclo *manuṣia yajña* termina con la celebrazione della cerimonia nuziale.

Pitṛ yajña. Questi riti sono in qualche modo l'opposto del *manuṣia yajña*: si tratta dei riti della morte e del ritorno al mondo degli dei e vengono celebrati dai figli per i propri genitori. La popolazione di Bali crede che i defunti si reincarnino generalmente nei propri familiari, in particolare nei loro discendenti, dopo cinque o più generazioni. I riti della preparazione del cadavere, della sepoltura preliminare, della cremazione e della purificazione dell'anima assicurano che gli spiriti dei genitori, liberati da ogni forma di attaccamento terreno, riescano a raggiungere il cielo ed eventualmente raggiungano la rinascita. La cremazione è ritenuta la responsabilità più gravosa, un onere insieme emozionale ed economico, poiché lo sfarzo della bara per la cremazione dimostra la ricchezza e la casta della famiglia del defunto. Dopo la celebrazione di questi riti si pensa che le anime dei defunti inizino a visitare i santuari di famiglia, presso i quali devono ricevere regolari offerte. Il ciclo dei riti del *pitṛ yajña*, quindi, non si conclude mai del tutto.

Ṛsi yajña. Mentre gli altri quattro *yajña* riguardano indifferentemente tutti gli uomini, le cerimonie della consacrazione dei sacerdoti appartengono esclusivamente e in modo esoterico ai diversi corpi sacerdotali. In genere ogni «casta» possiede i suoi sacerdoti, anche se i «sommi sacerdoti» (*pedanda*) sono invariabilmente dei brahmani. Le tradizioni propriamente buddhiste sono tenute in vita da una setta speciale di sommi sacerdoti, chiamati *pedanda bodha*. La più importante delle cerimonie di *ṛṣi yajña* è la consacrazione di un nuovo *pedanda*, durante la quale egli deve simbolicamente sottoporsi al proprio funerale, per rinascere non più come un semplice uomo ma come un essere veramente speciale, un sommo sacerdote di Bali.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture insulari*].

BIBLIOGRAFIA

Il più importante studioso della religione di Bali è certamente Clifford Geertz. Molti dei suoi saggi sono raccolti in *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, rist. 2000 (trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna 1987, 1998); le sue analisi sulla cosmologia e sulla regalità sono invece presentate in *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton 1980. Alcune traduzioni di testi religiosi di Bali sono contenute in Chr. Hooykaas, *Cosmogony and Creation in Balinese Tradition*, The Hague 1974; e *Surya-Sevana. The Way to God of a Balinese Siva Priest*, Amsterdam 1966. Alcuni importanti studi degli anni '30 (di Margaret Mead e Gregory Bateson, per esempio) sono raccolti in Jane Belo (cur.), *Traditional Balinese Culture*, New York 1970. Cfr. anche Jane Belo, *Bali. Temple Festival*, Locust Valley/N.Y. 1953; e *Trance in Bali*, New York 1960. Sull'«indianizzazione» di Bali sono state proposte teorie contrapposte da J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society. Essays in Asian Social and Economic History*, The Hague 1955, rist. New York 2005; e da R.C. Majumdar, *Ancient Indian Colonization in South-East Asia*, Baroda 1955, 1963. Sui riti di passaggio cfr. Katherine Edson Mershon, *Seven Plus Seven. Mysterious Life-Rituals in Bali*, New York 1971. Alcuni importanti articoli di studiosi olandesi dell'epoca coloniale sono tradotti in inglese in J.L. Swellengrebel (cur.), *Bali. Studies in Life, Thought, and Ritual*, The Hague

1960; e in *Bali. Further Studies in Life, Thought, and Ritual*, The Hague 1969.

Un gradevole libro che descrive la relazione tra la religione e le arti drammatiche è Beryl de Zoete e W. Spies, *Dance and Drama in Bali*, London 1937, rist. Hong Kong 2002; un apprezzabile seguito è I.M. Bandem e F. De Boer, *Kaja and Kelod. Balinese Dance in Transition*, Oxford 1981, 1995. Buona documentazione iconografica sull'arte religiosa di Bali è contenuta nel volume dell'antropologo svizzero U. Ramseyer, *The Art and Culture of Bali*, Oxford 1977, rist. Basel 2002. Per una introduzione sul ruolo della religione e dell'arte nell'evoluzione della società di Bali, infine, cfr. J.S. Lansing, *Three worlds of Bali*, New York 1983.

[Aggiornamenti bibliografici: F. Barth, *Balinese Worlds*, Chicago 1993; Brigitta Hauser-Schäublin, *Traces of Gods and Men. Temples and Rituals as Landmarks of Social Events and Processes in a South Bali Village*, Berlin 1997; L. Howe, *Hinduism & Hierarchy in Bali*, Oxford 2001; J.S. Lansing, *Priests and Programmers. Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Princeton 1991; Arlette Ottino, *The Universe Within. A Balinese Village through Its Ritual Practices*, Paris 2000; Raechelle Rubinstein, *Beyond the Realm of the Senses. The Balinese Ritual of Kakawin Composition*, Leiden 2000; D. Stuart-Fox, *Pura Besakih. Temple, Religion and Society in Bali*, Leiden 2002; L.K. Suryani e G.D. Jensen, *Trance and possession in Bali. A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder, and Suicide*, New York 1993, rist. Kuala Lumpur-Oxford 1995. In italiano segnaliamo: G. Cazzola, *L'attore di Dio. Conversazioni balinesi*, Roma 1990].

J. STEPHEN LANSING

BATAK, RELIGIONE DEI. Le comunità dei Batak, stanziate intorno al lago Toba, nella parte settentrionale di Sumatra, fanno parte degli oltre trecento gruppi etnici minoritari dell'Indonesia. La religione dei Batak, così come la loro cultura globalmente intesa, appare, dal punto di vista etnico, varia, sincretistica, mutante e legata contemporaneamente sia ai modelli sociali dell'organizzazione di villaggio che alla cultura nazionale, di tipo monoteista, dell'Indonesia. Come accade in molte altre tradizioni religiose dell'Indonesia, della Malesia e delle Filippine, i miti e i riti dei Batak sono incentrati sul ciclo annuale della coltivazione del riso e sul sistema familiare locale. La religione dei Batak collega questi due ambiti a un vasto ordine cosmologico, che viene rappresentato in varie forme di arte religiosa (l'architettura delle case tradizionali, la pianta del villaggio e la scultura in legno) e di attività rituali (danze, oratoria e cerimonie di consegna di doni). Le strutture della parentela dei Batak si fondano sulle alleanze matrimoniali che uniscono le dinastie dei clan patrilineari, chiamati *marga*. La religione tradizionale dei Batak celebra questo sistema matrimoniale, che fornisce discendenze ritualmente superiori e «sante», che forniscono le mogli, e discendenze «terrene», ritualmente subordinate, che invece ricevono le mogli. Molti dei riti locali di passaggio, per esempio, sono essenzialmente occasioni per celebrare questo sistema asimmetrico di alleanze matrimoniali con ore e ore di oratoria rituale.

Accanto a questi modelli etnologici circoscritti, tuttavia, la vita religiosa dei Batak comprende anche la partecipazione alle grandi religioni storiche: la maggioranza dei Batak e di fatto tutti gli abitanti delle città di Sumatra e di Giava sono, infatti, musulmani oppure cristiani. In Indonesia, in realtà, i Batak sono considerati convenzionalmente addirittura dei monoteisti particolarmente pii. Nella percezione dei membri degli altri gruppi etnici, per esempio, appaiono cittadini egualmente rispettabili sia il Batak musulmano del sud che ha compiuto il pellegrinaggio a Mecca, sia il Batak pastore protestante di Toba. In un ambiente monoteista, peraltro, la religione dei villaggi dei Batak ha perso certamente alcune delle sue potenzialità sociali e simboliche. Attraverso qualche forma di reinterpretazione, spesso fantasiosa, dei simboli, tuttavia, alcuni elementi delle antiche credenze e dei riti locali continuano a vivere sotto nuove forme.

Nella regione intorno al lago Toba sono stati isolati sei principali gruppi di Batak. Queste comunità sono tra loro simili per l'organizzazione sociale di villaggio e per la sussistenza di base (riso coltivato con il sistema dei campi asciutti), ma parlano differenti dialetti e hanno sistemi rituali diversi. I nomi attribuiti dagli studiosi a questi gruppi sono Toba Batak, Karo Batak, Pakpak e Dairi Batak, Simelungun Batak, Angkola e Sipirok Batak e Mandailing Batak, anche se alcuni di loro raramente si attribuiscono il nome di Batak. Le loro religioni sono in qualche modo premonoteistiche, ma sono impossibili da ricostruire nel dettaglio in base alla documentazione attuale, dal momento che l'Islam e il Cristianesimo hanno ormai rivestito di una forma completamente nuova i riti di villaggio e le memorie popolari del passato. È molto comune, per esempio, sentire un Batak musulmano o cristiano che parla con disprezzo dei suoi antenati «pagani», che credevano nei popolati mondi degli spiriti prima di «scoprire che esiste un unico Dio». In altre parole, la «religione tradizionale dei Batak» è in buona misura un'invenzione della stessa immaginazione dei Batak contemporanei. Prima degli anni '20 del XIX secolo (quando l'Islam giunse nell'Angkola meridionale e nella regione dei Mandailing) e degli anni '50 e '60 dello stesso secolo (quando venne introdotto il Protestantesimo nelle regioni di Angkola e Toba per opera dei missionari olandesi e dalla German Rheinische Mission Gesellschaft), tuttavia, pare accertato che la religione dei Batak condivideva molti dei suoi complessi simbolici con altre religioni indigene di gruppi imparentati, come i Dayak del Kalimantan, al-

cune comunità montane di Sulawesi e alcune popolazioni dell'Indonesia orientale.

In tutte queste forme religiose, per esempio, alcune fondamentali idee sulla natura dell'universo strutturavano le credenze locali. Temi ricorrenti nei riti e nei miti, infatti, sono le contrapposizioni binarie: tra la vita e la morte, gli uomini e gli animali, il villaggio e la foresta, il metallo e il tessuto, la virilità e la femminilità, la guerra e l'agricoltura. E dall'unione temporanea ma potente di questi opposti complementari (come la vita e la morte, la virilità e la femminilità) provengono la produttività e la fertilità, sia umana che agricola. Molto importante era anche l'idea secondo la quale due categorie erano in origine una sola. Spesso i riti cercavano di annullare per un momento le opposizioni binarie unendole insieme, per poi liberare e controllare il risultante potere dal centro. (Nel matrimonio, per esempio, il gruppo che fornisce la sposa dona ritualmente i tessuti, mentre quello che la riceve contraccambia con metallo e bestiame: questo genere di scambio ineguale favorisce la fertilità del matrimonio). Le comunità dei Batak accolsero queste diffuse concezioni panindonesiane e le adattarono alla loro particolare struttura sociale. I miti di origine di Toba, per esempio, narrano del primo uomo, Si Raja Batak, che ebbe due figli (Guru Tateabulan e Raja Isumbaon), i quali a loro volta generarono gli antenati dei principali clan patrilineari di Toba. Altri miti a questi collegati narrano dell'origine della coltivazione e della tessitura e collegano i vari clan a certe valli e regioni montane. Altri miti ancora mettono in guardia dalle conseguenze dell'incesto tra i clan, cioè dei matrimoni che violano le tradizionali regole asimmetriche di alleanza, secondo le quali un uomo non può sposare una donna proveniente da un clan al quale invece il suo clan di appartenenza concede regolarmente le spose.

La religione dei Batak possiede importanti concezioni dell'anima: si crede in genere che l'anima personale possa spezzarsi in seguito a uno spavento e poi, fuoriuscita dalla testa, vaghi infelice nei campi fino a quando non viene richiamata nel corpo di origine con speciali cerimonie che la catturano. Stregoni e indovini, come i *datu* o *guru*, eseguivano queste pratiche religiose e operavano al servizio dei capi villaggio in qualità di «esperti nella protezione del villaggio» in occasione di guerre, epidemie o siccità. Per questi compiti protettivi attribuiti al *datu* erano fondamentali i riti sacrificali. In alcune zone probabilmente fu praticato occasionalmente anche il cannibalismo rituale: l'argomento è oggi vivacemente dibattuto tra i Batak. Gli elementi che maggiormente ricorrono nelle narrazioni mitiche sono i numeri magici, le costellazioni, i colori magici rosso, bianco e nero, gli alberi *baringin*, considerati alberi cosmici che uniscono i diversi livelli del cosmo, il *singa*, un potente mostro in parte uomo, in parte bufalo e in parte coccodrillo o lucertola, il serpente cosmico Naga Padoha, il bucero e la coppia di antenati gemelli, maschio e femmina. A Toba e a Karo questi elementi erano raffigurati in una vasta gamma di forme artistiche, dai bastoni in legno scolpiti degli stregoni ai tessuti, alle maschere funerarie e ai monumenti megalitici. Queste forme artistiche della religione locale, così come accadde alle grandi religioni della regione, attinsero certamente anche alle credenze indiane. Anche i Batak, infatti, vennero a contatto con l'Induismo e con il Buddhismo probabilmente attraverso colonie commerciali come quella di Barus, dove sorgeva un tempio comunitario vicino a Portibi, e attraverso l'influsso degli antichi regni indianizzati della regione meridionale di Sumatra.

Il momento e le condizioni del contatto con le religioni monoteistiche variano notevolmente a seconda dei vari gruppi di Batak. Karo, per esempio, è un'area di conversione piuttosto recente, in cui sopravvivono ancora molti animisti. In questa regione, che vede oggi una mescolanza di musulmani e protestanti, il proselitismo cristiano ottenne le prime conversioni negli anni '30 del secolo scorso, ma il principale passaggio al monoteismo avvenne a partire dal 1965, quando il governo identificò l'appartenenza nazionale con la fede in una religione monoteista. Toba, invece, è essenzialmente protestante. Il modello è una Chiesa missionaria di origine tedesca, la HKBP (Huria Kristen Batak Protestant), che ha il suo centro a Tarutung. Durante la Guerra dei Padri, negli anni '20 del XIX secolo, i Minangkabau musulmani portarono la loro religione nell'Angkola meridionale e nella regione dei Mandailing. Attualmente la regione dei Mandailing è interamente musulmana, mentre nell'Angkola i protestanti sono circa il 10% della popolazione.

Durante il regime di Suharto la Chiesa HKBP si frantumò in un grande numero di denominazioni nuove e rivali, basate su classi ed etnie. Nelle aree in cui sussiste una mescolanza di religioni i membri delle varie confessioni tendono ad allinearsi, lungo linee di classe, con le famiglie musulmane. In Angkola, per esempio, dove la società era da sempre divisa in aristocrazia, non nobili e discendenti di schiavi, i musulmani provenienti da famiglie nobili realizzarono spesso alleanze politiche con i cristiani di nascita elevata. Le prime conversioni al Cristianesimo degli anni '50 e '60 del XIX secolo coinvolsero soprattutto discendenti di schiavi, mentre in seguito la politica coloniale olandese si rivolse soprattutto alle principali discendenze di villaggio. Per questo motivo la comunità cristiana dei Batak del sud è ancora fortemente polemica e suddivisa in mille fazioni.

In Angkola, invece, i membri appartenenti alla stessa classe sociale hanno in genere esaltato la loro eredità

comune dall'«*adat*» (l'usanza del Paese), trascurando invece le loro differenze religiose. Poiché l'*adat* caratterizza molti riti di villaggio, questo porta a infinite forme di sincretismo. Nella regione musulmana dei Mandailing e nel Toba cristiano, invece, l'*adat* viene spesso considerato conflittuale con la religione monoteista. In tutte le società dei Batak, al contrario, l'incontro tra l'*adat* e il monoteismo potrebbe fornire in futuro importanti elementi di crescita culturale.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture insulari*].

BIBLIOGRAFIA

Sulle comunità dei Batak esiste una vasta letteratura in olandese, inglese e indonesiano. T.P. Siagian, *Bibliography on the Batak People*, in «Indonesia», 2 (1966), pp. 161-84, fornisce una guida preziosa alla ricerca di base; può essere utilmente aggiornato dalla bibliografia contenuta in Rita Smith Kipp e R.D. Kipp (curr.), *Beyond Samosir. Recent Studies of the Batak Peoples of Sumatra*, Athens/Ohio 1983. La più importante trattazione etnografica sui Batak, con molte informazioni sui riti e sulle credenze, è J.C. Vergouwen, *Het rechtsleven der Toba-Bataks*, 's-Gravenhage 1933 (trad. ingl. *The Social Organization and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*, The Hague 1964). Per qualche nuova interpretazione dei sistemi simbolici dei Batak, cfr. Rita Smith Kipp, *The Thread of Three Colors. The Ideology of Kinship in Karo Batak Funerals*, in Judith Becker e E.M. Bruner (curr.), *Art, Ritual, and Society in Indonesia*, Athens/Ohio 1979 (sul matrimonio a Karo); Susan Rodgers, *Adat, Islam, and Christianity in a Batak Homeland*, Athens/Ohio 1981 (sul sincretismo e il mutamento religioso). Prezioso materiale comparativo sui sistemi religiosi e sociali di altre regioni dell'Indonesia in J.J. Fox (cur.), *The Flow of Life. Essay on Eastern Indonesia*, Cambridge/Mass. 1980; A.L. Becker e A.A. Yengoyan (curr.), *The Imagination of Reality. Essays in Southeast Asian Coherence Systems*, Norwood/N.J. 1979.

[Aggiornamenti bibliografici: D. Becker (cur.), *Mit Worten kocht man keinen Reis. Beiträge aus den Batak-Kirchen auf Nordsumatra*, Wuppertal 1987; Beatriz van der Goes, *Beru Dayang. The Concept of Female Spirits and the Movement of Fertility in Karo Batak*, in «Culture Asian Folklore Studies», 56 (1997), pp. 379-405; Rita Smith Kipp, *Dissociated Identities. Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society*, Ann Arbor/Mich. 1993; Rita Smith Kipp e Susan Rodgers (curr.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson 1987; Mary Margaret Steedly, *Hanging without a Rope. Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*, Ann Arbor/Mich. 1991, rist. Princeton 1993].

SUSAN RODGERS

BIRMANIA, RELIGIONE DELLA. Con popolo birmano si intende in questa voce la popolazione maggioritaria della Repubblica Socialista dell'Unione Birmana, il Paese più occidentale dell'Asia sudorientale continentale. La lingua parlata è il birmano (la cui più importante variante dialettale è costituita dall'arakanese) e la popolazione indigena è detta birmana. Il termine *Birmani* si riferisce a tutti gli abitanti del Paese, comprese le minoranze «tribali» (che abitano in prevalenza le zone montuose e praticano religioni differenti da quelle degli altri Birmani), gli Shan di lingua thai dell'altopiano orientale (lo Stato Shan) e i Mon di lingua austroasiatica della Birmania meridionale. La religione tradizionale degli Shan e dei Mon è il Buddhismo Theravāda professato dai Birmani, ma caratterizzato da alcune varianti peculiari. La lingua birmana ha fatto la sua prima apparizione nella storia intorno al X secolo d.C.

Tutti i Birmani ritengono che la loro tradizione religiosa sia costituita dal Buddhismo Theravāda, sebbene alcuni di essi, una piccola minoranza, non siano affatto buddhisti. Talvolta viene dato per scontato che essere birmano significhi essere buddhista. Quel che è vero è che le tradizionali istituzioni sociali e culturali birmane, al giorno d'oggi e nel corso della storia, si fondano in larga misura sul complesso delle dottrine sociali, politiche e ideologiche del Buddhismo, tanto che persino i non buddhisti ammettono la centralità del Buddhismo come elemento costituente della loro identità sociale e culturale.

Il Buddhismo birmano è estremamente ricco di tratti distintivi. Esso presenta una tradizione specificamente birmana nel modo di interpretare e praticare il Buddhismo, ma non si discosta dalla norma scritturale in modo più significativo di qualunque altra forma di Buddhismo presente o passata. Inoltre il Buddhismo birmano è anche caratterizzato dal culto di vari spiriti (Spiro, 1978). Questo tipo di culto è presente sia a livello nazionale, come istituzione formale della passata monarchia birmana (il culto dei Trentasette Signori [*nat*], gli spiriti guardiani del regno), sia a livello locale, dove vengono venerati gli spiriti legati ad aspetti del paesaggio, a stirpi familiari e a giurisdizioni amministrative considerati come loro propri domini (*nat*), oppure i fantasmi senza dimora, i demoni e così via. Non soltanto i dettagli di queste credenze e di queste pratiche (che talvolta comprendono l'offerta di animali uccisi e di bevande alcoliche a tali esseri) non trovano riscontro nelle scritture e nei commentari buddhisti, ma vi sono anche dei casi in cui le pratiche di culto sono spesso in completo disaccordo con i precetti comportamentali buddhisti. I Birmani stessi, pur insistendo sulla loro fedeltà buddhista, si accorgono della contraddizione esistente tra quelle che certi autori hanno definito addirittura due religioni diverse. Sarà compito primario di questa trattazione cercare di dare una risposta a tale controversia.

Queste premesse hanno indotto molti a definire la religione birmana come una religione sincretica e non Buddhismo vero e proprio, e alcuni di essi si sono spinti a considerare il Buddhismo una semplice parvenza. Tuttavia, seppure la religione birmana consista di due «culti», la grande considerazione nella quale sono tenuti tutti i campi del Buddhismo canonico mostra come la religione dei Birmani sia semplicemente Buddhismo, e indica quanto il conflitto tra i due culti abbia le sue basi in un paradosso interno allo stesso Buddhismo canonico. E non basta dire che il Buddhismo, occupandosi in definitiva di obiettivi trascendentali e a lungo termine, non può provvedere i mezzi per placare direttamente quelle paure e quelle inquietudini destate dalla sofferenza terrena, che il culto degli spiriti serve invece nello specifico ad alleviare.

Le scritture offrono ampie basi all'idea che sia dovere specifico delle autorità, e in particolare di un monarca davvero buddhista, sottomettere mediante la conversione o in altro modo qualunque forza spirituale sia ritenuta una minaccia alle condizioni nelle quali il Buddhismo, la sua dottrina, la sua pratica e il suo ordine monastico (sanscrito, *saṃgha*; pāli, *saṅgha*) possano prosperare. È dunque dovere del re e, per estensione della sua autorità, di ogni suddito laico nella sua giurisdizione, proteggere la religione occupandosi di quelle forze spiritiche che possono rivelarsi potenzialmente dannose. Il Buddhismo, nella sua cosmologia di derivazione brahmanica, presuppone l'esistenza di varie classi di esseri spirituali, compresi naturalmente gli dei (*deva*, *devatā*); per questo motivo non vi è necessità di specificare in modo preciso la loro natura o le modalità con cui trattare con essi. Ciò viene demandato alle tradizioni locali e non sorprende che, di conseguenza, in Birmania esista una stretta relazione tra i princìpi fondamentali del culto degli spiriti all'interno del Buddhismo e quelli dell'animismo prebuddhista, come testimoniano le tradizioni religiose dei vicini popoli tribali non buddhisti. Può ben trattarsi di sincretismo, ma esso è comunque motivato dal punto di vista canonico, se non espressamente ingiunto. Qui nasce il primo paradosso.

I mezzi per affrontare qualsiasi tipo di forza spiritica esistente provengono da ciò che le tradizioni locali dicono di questi spiriti. In effetti, situazioni di tal genere richiedono spesso che si agisca in modo contrario a quanto prescritto dai precetti della Retta Azione buddhista. Ciò non pone maggiori problemi di quelli prospettati dalla tensione inerente al ruolo del monarca buddhista (Tambiah, 1976, pp. 22-23) che, nel creare e mantenere le condizioni in cui la religione può fiorire, deve essere responsabile dei propri atti di violenza, come guerre e punizione dei crimini. La conseguenza, in entrambi i casi, è quell'ambivalenza definita dal Buddhismo come Via Media.

Nella tradizione birmana, si riteneva che il re si conformasse idealmente alla versione dell'ideale di *bodhisattva* del Theravāda. Eppure il re era anche uno dei «cinque mali», insieme con guerra, pestilenza, spiriti *nat* e piacere; e dunque, in qualità di «signore» perentorio, se non arbitrario, un re era egli stesso, e non soltanto metaforicamente, un *nat*. Benché dovesse essersi guadagnato un enorme merito precedentemente per avere ora un terreno di merito così vasto (un terreno tanto produttivo da poter ben aspirare alla futura buddhità), incombeva tuttavia su di lui, come suggerirebbe l'ideale *bodhisattva* (*hpaya:laung*), anche l'onere di doversi assumere il suo fardello di demerito nel corso dell'espletamento delle sue funzioni. Questo vale per il *cakravartin* (pāli, *cakkavatti*), il Conquistatore del Mondo Che Gira la Ruota, quell'ideale *min:laung* (re immanente) o *hpaya:laung* che costituisce il modello non tanto del comportamento generale dei re buddhisti, quanto di ciò che può essere chiamato un trono buddhista o una linea monarchica maggiori, e anche dell'*ekarāja*, il «re sovrano» che regna con giustizia, vero modello per il monarca buddhista reale, descritto in manuali di corte come lo *Hywei Nan: Thoun: Wohara Abhidān* (Maung Maung Tin, 1979).

Il culto degli spiriti è, al contempo, imposto e screditato dal Buddhismo. Da un lato esistono i precedenti e le ingiunzioni canoniche di cui si è parlato prima. Dall'altro, proprio come i culti *nat* regionali e le forme messianiche di Buddhismo tendono a essere soppresse dallo Stato poiché, implicando la necessità di rimediare al disordine sociale, costituiscono una sfida allo Stato e alla sua legittimazione morale; allo stesso modo, anche dal punto di vista del *saṃgha* ortodosso, il bisogno di pratiche di culto extracanoniche indirizzate agli spiriti è sintomo del fatto che la religione non è florida e che il mondo degli spiriti non è tenuto debitamente sotto controllo da essa. Ciò non è impensabile dal punto di vista canonico, ma è del tutto comprensibile che il sistema religioso desideri apparire puro e vigoroso e che il governo desideri che la propria legittimità sia confermata dal fatto che la religione appaia in buono stato.

Inoltre, vi è ancora la precisa ingiunzione, completamente canonica, a fare in modo che una cattiva azione finisca. Poiché la maggior parte delle cattive azioni è causata con l'intento di arrecare sofferenze al prossimo (e agli spiriti spesso viene assegnata tale parte), non soltanto è giusto, ma è espressamente ingiunto cercare di dissuadere gli agenti di tali sofferenze. Così, tanto l'esistenza di culti spiritici, quanto l'ambivalenza con la quale i buddhisti birmani vedono tali culti, s'inserisce

completamente all'interno della prospettiva motivazionale e razionalizzatrice del Buddhismo canonico.

I nat. I principali oggetti del culto degli spiriti in Birmania sono i *nat*, di cui esistono diverse tipologie. Innanzitutto, essi si distinguono in *nat upapāti* e *nat meiʔhsa*, cioè tra *deva* e *devatā*; i primi abitano i cieli sulla cima del monte Meru e sono essenzialmente di origine brahmanica, e i secondi sono i vari spiriti locali. Le parole *upapāti* e *meiʔhsa* derivano dai termini *pāli* che significano «ben nato» e «[nato a causa delle] cattive azioni». Questa distinzione non implica che tutti gli esseri del secondo tipo siano di origine puramente indigena. In effetti, molti *nat meiʔhsa* appartengono alle categorie di derivazione indiana degli spiriti degli alberi (*youʔhka-zou*; dal pāli *rukkha*, «albero», e dal birmano *sou:*, «governare, reggere», equivalente all'indiano *yakkhas*) e dei demoni (per esempio, i birmani *goun-ban*, dal pāli, *kumbhaṇḍa*), sebbene i demoni e gli orchi, esseri senza fissa dimora o almeno senza un proprio dominio, non facciano tecnicamente parte dei *nat*. Non si deve neppure credere che tutti i *nat meiʔhsa* abbiano una natura malevola nel senso di antibuddhista. La malvagità potenziale del *nat* propriamente detto deriva da due fattori: la modalità della loro creazione e/o il fatto che essi sono signori dei loro rispettivi domini per natura o per investitura regale (*amein.do*). In realtà, la maggior parte dei *nat* per investitura sono, come minimo, spiriti guardiani di un intero territorio, di regioni, di villaggi, di famiglie, di case o di individui. In quanto tali, si ritiene che essi proteggano questi vari livelli giurisdizionali della nazione intesa come entità buddhista (in origine monarchica) e dunque operino come guardiani della religione. Ciò è dato a tal punto per scontato che alcuni *nat*, parlando per mezzo di *medium*, arrivano a rimproverare i loro «sudditi» che non vivono secondo i precetti buddhisti.

I *nat* che stanno al di sopra di tutti gli oggetti del culto formalmente organizzato sono detti i Trentasette Signori. In realtà, ve ne sono più di trentasette, ma questo numero è dettato dalla considerazione che idealmente un regno buddhista dovrebbe essere organizzato come un microcosmo di una parte appropriata dell'universo, affinché il rapporto tra merito e autorità caratteristico dell'universo sia rispecchiato nella gerarchia politica e sociale del regno buddhista. La ragione che sta alla base di questa organizzazione sembra essere il fatto che soltanto in questo modo si può realizzare l'economia della ricerca del merito necessaria ad una ordinata società buddhista. Da un punto di vista laico, il re sta al proprio regno come il dio Indra (*pāli*, Sakka; sanscrito, Śakra; da cui il birmano, Thagya: [Min:]) sta al proprio cielo, Tāvatiṃsa (Tawadeintha). Inoltre, come Indra è il sovrano ultimo, in senso laico, del mondo nel suo complesso, così un re che aspira allo stato di *cakkavatti*, ossia l'occupante ideale di un trono buddhista, dovrebbe avere dei regni sotto il suo comando per lo stesso principio galattico che regola la gerarchia di merito. Perciò l'ipotetica organizzazione ideale del regno, secondo l'ideale birmano (e mon), è un centro circondato da trentadue regni subordinati, così come Indra nel suo centro cosmico ultimo ha trentadue *devatā* e i loro regni come suoi subordinati. Il totale è trentatré; a questi bisogna aggiungere i Quattro Re (*cātummahārājā*, o *lokapāla*, Guardiani dei Quarti) del cielo che sta tra quello di Indra e il mondo degli uomini, arrivando così al numero di trentasette.

Tuttavia, a partire dal regno di Kyanzittha (regnante dal 1084 al 1113), i re di Birmania furono monarchi *dhammarājika*. Benché infatti non si sottraessero interamente a vari gradi di identificazione simbolica con l'una o l'altra divinità brahmanica (Kyanzittha stesso con Viṣṇu), in quanto re buddhisti essi presero come loro modello simbolico un *cakkavvatti* non per calcare i passi di un re conquistatore che (ri)torna al centro della ruota cosmica dopo averne raggiunto il bordo (*cakkavāla*), ma piuttosto per calcare i passi del Buddha che, predicando la sua dottrina agli uomini, si ritiene abbia girato o messo in movimento la «Ruota del Dhamma» (principio o legge ultima). Comunque, il modello teocentrico di regalità deve essere in qualche modo realizzato, e questo avviene grazie all'esistenza di una specie di regalità spirituale detenuta da guardiani per nomina regale che corrisponde, per così dire, alla regalità umana, il sistema dei Trentasette Signori.

Sakka stesso è il capo dei trentasette ma, dal momento che egli sta nel suo cielo sulla cima del monte Meru (birmano, Myin:mou Taun), il capo più immediato di questo gruppo è Min: Maha-giri, il re o signore della grande montagna, che dimora sulla cima del monte Poppa, un'elevata collina sacra nei dintorni di Pagan, la prima capitale birmana (dal X al XIII secolo). Il monte Poppa rappresentava il corrispettivo locale del monte Meru e la sua posizione a sud-est rispetto al centro/capitale del regno si trovava nella direzione sacra, l'angolo direzionale più adatto, per esempio, ai templi *nat* e buddhisti all'interno delle case. Benché moltissimi testi suggeriscano che nei regni indianizzati dell'Asia sudorientale la montagna sacra simbolica fosse collocata nel centro della capitale, in Birmania tale montagna per essere efficace doveva essere posta all'esterno di questa, al centro di un territorio più vasto in modo tale da controllare l'intero regno. Min: Maha-giri ha la funzione di guardiano di tutto il regno e, più in particolare, del palazzo. Per estensione, questi svolge il ruolo di guardiano di ogni casa del regno, dove, con il nome di Ein-hte: Min: Maha-giri («signore della grande montagna den-

tro la casa»), è rappresentato in un tempio sotto forma di noce di cocco (che rappresenta una testa) fasciata da una sciarpa rossa.

Sembra che il *nat* Maha-giri fosse di origini indigene, forse occultate da influenze brahmaniche (in particolare, śivaitiche) al tempo dei Pyu, il cui regno precedette quello dei Birmani nella Birmania centrale e settentrionale. A tutti i Trentasette, salvo Thagya: min:, sono assegnati una schiera di aiutanti per nomina regale, per lo più maschi. A ciascuno di loro viene attribuito un feudo, ciascuno ha un elaborato racconto mitologico sulle sue origini, ciascuno è dotato di caratteristiche proprie e di un particolare tipo di culto. Questi *nat* hanno varie funzioni come spiriti guardiani, e la maggior parte adempie più d'una di tali funzioni. Almeno uno di questi *nat* ha giurisdizione su certi campi nei pressi della sua giurisdizione primaria (condivisa con un altro) su Aungpinlei, il grande lago artificiale che un tempo fungeva da bacino di irrigazione presso l'attuale Mandalay, sebbene generalmente i *nat* naturali, compresi i custodi di campi, colline, alberi e così via, non facciano parte dei Trentasette Signori. Ogni città, con la propria giurisdizione amministrativa (*myou.*, termine con il quale ci si riferisce senza distinzione tanto alla città quanto al territorio), e ogni villaggio ha un suo *nat* guardiano ufficiale, e ciascun individuo ha quello che viene chiamato un *nat mizainhpa-zain*, ossia un guardiano ereditato dai propri genitori (*mihpa*, «madre-padre»). Ciò non deve essere inteso nel senso che vi è un *nat* da «parte» di madre e uno da «parte» di padre, poiché ogni individuo può avere un solo *nat*.

Al tempo del regno birmano (fino alla conquista britannica definitiva del 1885), in pratica ogni persona apparteneva all'una o all'altra delle tre classi di censo: *kyun* (schiavi, o piuttosto persone prive di libertà e di stato civile), *athi* (persone i cui obblighi di servizio al re potevano essere commutati in testatico) e *ahmu.dan:* (persone ereditariamente legate a uno specifico servizio civile o militare, le cosiddette classi di servizio, organizzate in «reggimenti»). Gli *athi* erano generalmente sottoposti alla giurisdizione civile del luogo in cui vivevano, e dunque sotto la giurisdizione del *nat* guardiano di quel luogo. Gli *ahmu.dan:*, invece, erano ritenuti sottoposti alla giurisdizione civile del luogo in cui i loro reggimenti avevano il quartier generale, luogo nel quale si trovavano anche le terre assegnate al loro mantenimento. Per questi ultimi in particolare, il matrimonio con persone di diverso gruppo di servizio veniva scoraggiato, poiché dava origine a mescolamenti di giurisdizioni civili e spiritiche, creando difficoltà nel corretto mantenimento dei ruoli dei vari gruppi di servizio. Per tali ragioni, gli *ahmu.dan:* e anche gli *athi*, anch'essi soggetti a certi obblighi di servizio, a tasse e a controlli censuari, avevano una forte tendenza all'endogamia locale, alimentata da numerose ordinanze regali. Da queste ordinanze risulta evidente che ciò che si intendeva ottenere era una giurisdizione chiara, e che questa implicava una inequivocabile giurisdizione dei *nat*. Il sistema dei *nat mizainhpa-zain* ha le sue origini proprio in questo ordine di idee. Vi sono anche molti individui che hanno un *nat* guardiano personale (oltre a sei *deva* e a sei altri guardiani che possono rientrare o no nei Trentasette), ma quasi niente si sa di questi *nat kou-zaun.* (di autoprotezione).

Per comprendere l'origine di questi Trentasette Signori, è necessario spiegare il concetto di *asein-thei*, ossia della morte «verde» (inaspettata), un concetto largamente diffuso in tutta l'Asia sudorientale, sia cólta che tribale. In circostanze ordinarie, si ritiene che quando un individuo sta per morire concentri il proprio pensiero sul deposito di merito e demerito che ha accumulato e sugli insegnamenti della religione. Gli amici, i parenti e i vicini leggono a voce alta sermoni religiosi, specie subito dopo il funerale, per concentrare la mente dei congiunti così che i loro spiriti non vaghino per il dolore e lo spavento fuori dal loro corpo, e al contempo perché lo spirito del defunto, se è ancora lì, possa udire il *dhamma* (sanscrito, *dharma*) e così passare a una nuova rinascita secondo il proprio *kamma* (sanscrito, *karman*). Tuttavia, quando qualcuno muore di morte violenta, ed è dunque del tutto impreparato a prestare attenzione al merito, al demerito e al *dhamma*, il suo spirito fuoriesce dal corpo con spavento e con rabbia. In questi casi, il defunto diventa un fantasma, un essere insoddisfatto, che sfoga sui viventi la propria frustrazione (i più maligni sono forse i fantasmi delle donne morte di parto).

Quando chi è morto di morte violenta era stato in vita una persona di potere fisico e/o carismatico, e in particolare quando è stato ucciso a causa del deliberato tradimento di qualcuno, il suo fantasma è particolarmente pericoloso. Si può, tuttavia, trattare con questo tipo di fantasma se il re, che spesso è la causa di tal genere di morti, emette un'ordinanza reale (*amein.do*) in cui nomina lo spirito a una carica ufficiale (per la precisione, lo nomina fra i Trentasette Signori). Questa idea è senza dubbio collegata alla nozione tribale che il fantasma maligno, generato dall'aver tagliato la testa a un nemico, possa essere trasformato in un servitore dotato di grandi poteri attraverso dei riti che celebrino la testa presa. In ogni caso, questa è l'origine dei Trentasette Signori; essi erano potenti spiriti guardiani del regno e della religione, convertiti o costretti a discapito della propria natura ad interessarsi di ciò per mezzo della nomina regale. Tuttavia, essi restano pur sempre un pericolo potenziale per la comunità, soprattutto perché ne

sono i signori, cosicché occorre continuare a placarli. È a questo fine che esiste il culto formale dei *nat*.

Questo sistema dei Trentasette Signori, inoltre, rimpiazza anche gli spiriti strettamente locali, aventi giurisdizione regionale, con una struttura di spiriti nominati dal potere centrale, e in tal modo sostituisce le motivazioni simboliche che spingono a fedeltà regionali separatiste con motivazioni simboliche che portano invece a un senso di nazionalità per tutti i Birmani. Ciò è vero non soltanto perché i signori sono nominati dal re, ma anche perché l'organizzazione del culto di tutti questi *nat* viene gestita su scala nazionale, e perché essa sostituisce i culti strettamente locali (intesi come un ritorno ai patti stretti con spiriti locali dagli antenati degli abitanti di un certo luogo, che vincolano ereditariamente i discendenti e sono estranei invece a tutti gli altri).

Il culto consiste essenzialmente in un sistema di *medium*, le *nat kado* (mogli, ma, secondo Lehman, 1984, mogli di *nat* maschili) che, per varie ragioni per lo più di ordine psicologico, sono in relazione con uno o più di questi signori, i quali obbligano il *medium* a servirli danzando periodicamente per loro in rituali di offerta. Questi eventi capitano particolarmente in occasione di una delle annuali celebrazioni di importanza nazionale in onore di *nat* (per esempio, la festa Taunbyoun, dedicata ai due fratelli Taunbyoun che fanno parte dei Trentasette; poiché essi erano musulmani, anche i buddhisti che li hanno come *mizainhpa-zain* devono astenersi dal mangiare carne di maiale), un pellegrinaggio che riesce a creare un senso di appartenenza nazionale nel popolo birmano. Lo stesso senso di appartenenza è anche il risultato dei pellegrinaggi ai templi buddhisti di importanza nazionale, come la pagoda Shwei Dagon a Rangun o il tempio Mahā Muni, che ospita le effigi in palladio degli ultimi re birmani rappresentati con le fattezze di Buddha. Questi eventi che, accompagnati da grandi fiere, sono spesso locali e finanziati localmente in modo non pianificato, sono detti *nat pwe:* (dove *pwe:* sta per spettacolo, mostra, dimostrazione in genere) oppure, soprattutto nella Birmania settentrionale, *nat kana:* (i *kana:*, detti *nat sin* in altri luoghi, sono delle tettoie temporanee di bambù intrecciato sotto le quali si tengono questi riti). I rituali consistono di danze simboliche attinenti alla mitologia del signore in questione e di offerte di frutti o di altre cose agli altari, sui quali vengono disposte delle statuine di vari *nat*. Per questo si parla comunemente di «culto» dei *nat* (*nat pu-zo*, dal pāli, *pūjā*; *nat hyi.hkou*, prostrarsi in venerazione o in atto di omaggio). Tecnicamente, questi termini dovrebbero essere riservati alla venerazione del Buddha, del suo ordine monastico e delle sue reliquie, e agli atti di rispetto verso quelle persone (genitori, avi, monaci, insegnanti e re e sovrani intesi come difensori della religione) dalle quali si può ottenere merito seguendone l'esempio e praticando l'atto di condivisione del merito con loro alla fine di ogni rituale buddhista. Si intraprende questo genere di venerazione per confermare il grande merito di questi esseri e come atto di scusa per le offese (*gado*) che possono essere state arrecate loro. Ma si compie atto di venerazione (almeno nella sua forma attenuata di saluto compiuto sollevando le mani, con i palmi uniti, all'altezza della fronte) anche nei confronti di ogni individuo potente o che ricopre una posizione elevata (*nat* inclusi). Talvolta la venerazione è espressione di adulazione e di timore del loro potere, ma altre volte è espressione del fatto che ogni funzionario può essere considerato come estensione del governo e che la sua persona mostra l'implicita correlazione tra carisma (*hpoun:*, dal pāli, *puñña*, «merito-qualità»), distinzione (*goun*), influenza e autorità (*o-za a-na*) da un lato, e merito (*kuthou*; pāli, *kusala*) dall'altro. Per essere esatti, si dice che i *nat* si «servono» (*pa.tha.*) o che si «rivolgono loro delle offerte» (*tin*). Nessun buddhista birmano ritiene che compiere un servizio ai *nat* sia un *nat ba-tha* (dal pāli, *bhāsa*, «dottrina»).

Millenarismo. Un altro aspetto della religione birmana è costituito dal Buddhismo millenarista. Esso combina pratiche magico-alchemiche con esercizi di meditazione ed è strettamente legato alla nozione, menzionata in precedenza, del *min:laung-hpaya:laung* come figura messianica buddhista che annuncia la venuta del Buddha futuro (sanscrito, Maitreya; *pāli*, Metteya). I devoti dell'una o dell'altra di queste figure millenaristiche (talvolta in forma di pretendenti al trono e accompagnati da imitazioni di corti e seguito regali, più spesso visti come viventi in uno stato mentale mistico) sono spesso organizzati in *gain:* (pāli, *gaṇa*). Il termine *gain:* viene spesso tradotto con «setta», ma in questa accezione il suo significato è piuttosto quello di «congregazione». (Nel *saṃgha*, l'uso birmano mantiene una confusa distinzione tra *gain:*, con i suoi monasteri, le sue tradizioni di ordinazione e le sue interpretazioni del *vinaya*, e *nikāya*, le sette che possono anche rifiutare ad altri gruppi di monaci la condivisione dei pasti e degli alloggi monastici).

Questi *gain:* sono congregazioni semisegrete, in parte perché, senza dubbio, il loro millenarismo è percepito come una minaccia al governo costituito, ma anche per via della natura delle loro pratiche. Queste pratiche, compreso il tentativo di comporre sostanze alchemiche (*dat-loun:*, «cumuli di potere», il cui ingrediente essenziale è il mercurio), sono ritenute in grado di rendere invincibili e di prolungare all'infinito l'esistenza e mirano ad assicurare ai devoti i frutti dei più alti stadi di raccoglimento e meditazione (pāli, *jhāna*; birmano, *zān*, comunemente inteso come possessione di potenze soprannaturali). In tal modo, i fedeli ritengono di esse-

re protetti fino all'arrivo di Metteya, così che potranno udirlo predicare la propria legge e saranno in grado di raggiungere «di colpo» il *nibbāna* (sanscrito, *nirvāṇa*; birmano, *neiʔpan*). L'importanza dell'idea di congregazione risiede dunque nel fatto che la pratica congiunta di queste azioni e di questi riti genererà poteri congiunti (qualcosa di simile ad una batteria), una nozione presente anche nella recitazione dei testi protettivi *paritta* (birmano, *payeiʔ*).

Si ritiene che l'adepto che abbia raggiunto il grado più elevato nelle pratiche *gain:*, ottenga il *weiʔza* (pāli, *vijjā*, «saggezza»), o, più esattamente, che sia un *weiʔzadou* (pāli, *vijjādhara*, un conoscitore di incantesimi, uno stregone). Tecnicamente, il punto di arrivo di uno *weiʔzadou* è quello di raggiungere il più alto *zān* e, in questo caso, si dice che egli esiste in una sorta di stato sospeso. Questo stato, condizione o regno è noto in birmano come *htweʔ yaʔ pauʔ*, che potrebbe essere tradotto come «il punto d'uscita». Non sembrano improbabili, in quest'ambito, connessioni con l'idea di «oltrepassare» la saggezza, caratteristica della visione *prajñāpāramitā* del Buddhismo Mahāyāna. Ciò non è impossibile, in considerazione della lunga storia di scambievoli influenze tra le varie scuole di Buddhismo che hanno caratterizzato la complessa storia del Buddhismo Mon pre-Pagan. Fu proprio da esso che, probabilmente, i Birmani derivarono il loro Buddhismo Theravāda e il Buddhismo dell'inizio del periodo di Pagan che, lungi dall'essere completamente ascrivibile al Theravāda, poggiava largamente su basi sanscrite, ed era in parte tantrico e in parte debitore del Sarvāstivāda e di altre tradizioni meno chiaramente definibili.

Un'altra ragione del fatto che il Buddhismo millenarista e i *gain:* abbiano mantenuto una natura semiclandestina sta nella profonda ambivalenza che i Paesi del Theravāda riservano alle pratiche di meditazione e studi *abhidhamma* ad esse collegati, un'ambivalenza che risiede nel sospetto che tali adepti e studenti siano prevalentemente interessati non alla salvezza, bensì ad assicurarsi e a utilizzare i poteri soprannaturali che risulterebbero da tali pratiche. La deliberata ricerca di tali poteri come fini in se stessi, e la loro aperta rivendicazione, sono state proibite dal Buddha ai monaci e, almeno implicitamente, ai buddhisti in generale. Inoltre, l'aumento di popolarità dei movimenti e dei centri di meditazione sia monastici sia di orientamento laico, e forse anche la preminenza in Birmania della *pariyatti* (cultura) *abhidhamma* che stabilisce una stretta relazione canonica tra i due, possono riflettere una sorta di addomesticamento delle tendenze millenaristiche in un Paese e in un periodo storico caratterizzati da un considerevole aumento d'instabilità politica, di cambiamenti sociali e di malessere culturale. Ciò è confermato dalla popolarità di queste tendenze tra le classi birmane occidentalizzate e dal tentativo, da parte di queste, di renderle compatibili con una moderna visione del mondo. In particolare, può essere significativo che le organizzazioni del Buddhismo millenarista, come la maggior parte dei suoi aspetti, siano esclusivamente laiche e che si sia registrata una considerevole proliferazione di organizzazioni di meditazione puramente laiche; l'assenza di monaci, in questi casi, sembra rappresentare uno sviluppo distinto dalle tradizionali nozioni dell'ortodossia del Theravāda.

Sarebbe un errore, tuttavia, ridurre tutti gli aspetti del Buddhismo magico a quelli del Buddhismo millenarista. A causa dell'ambivalenza dell'ortodossia, rappresentata in particolare dal *vinaya*, nei confronti dell'utilizzo apotropaico da parte dei monaci dei simboli buddhisti in campo astrologico (per fare oroscopi, confezionare amuleti e preparare incantesimi), nonostante il fatto che gli esperti di queste arti siano essenzialmente laici, è frequente che vi siano anche monaci, per il resto perfettamente ortodossi, che li pratichino. Inoltre, quei laici che possiedono tale genere di arte l'hanno di solito appresa, nella maggior parte dei casi, probabilmente proprio dai monaci, in periodi di soggiorno più o meno lunghi nei monasteri in qualità di monaci o novizi.

Vi è ancora un argomento che merita di essere toccato, ossia il motivo per cui i movimenti millenaristi, l'intenso e pervasivo interesse all'acquisizione del merito e tutti gli altri tentativi di rinascere come essere umano maschio dotato di beni e di *status* sociale caratterizzino tanto il Buddhismo birmano. Si tratta forse di un indizio di incapacità nel credere al fine del *nibbāna*, di una tendenza non canonica (se non espressamente non ortodossa) della religione birmana? Si tratta della propensione, comune in molti Paesi del Theravāda, a rendere le attività apportatrici di merito occasioni di donazioni (*dāna*) in pubblico, in aperto contrasto con l'ingiunzione scritturale che stabilisce che l'atto di dare in segreto sia la migliore, se non la sola, forma meritoria? Sembrerebbe di no.

Consideriamo alcune ambiguità strettamente legate alla questione del merito. Innanzitutto, esiste il principio economico secondo cui il merito precedentemente guadagnato determina l'aumentare del merito attuale, che è, in una certa misura, proporzionale al merito precedente: chi ha la fortuna di nascere in una buona posizione può aumentare con maggiore facilità il merito. Tradotto in comportamento pratico, questo principio porta al concetto che la meritorietà di un atto sia una questione opinabile. In particolare, una persona che sia in una posizione di obbligo sociale o personale in rapporto a un qualche atto di dare, guadagna da esso poco

merito, poiché soltanto le azioni libere e gratuite permettono davvero a chi le compie di guadagnare merito. Consideriamo anche il principio che un individuo raramente potrebbe venire a conoscenza della propria posizione nel cammino saṃsārico; egli non sa, per esempio, quanto demerito debba ancora espiare o quanto merito debba ancora accumulare per essere nella posizione di compiere un serio tentativo verso fini trascendentali, soprattutto verso il *nibbāna*.

Dal momento che il merito derivante da un atto è relativo al grado di libertà con cui l'atto è compiuto, e dal momento che una delle conseguenze dell'incertezza che avvolge il proprio deposito di merito e demerito è data dalla diffusa incertezza sul relativo *status* sociale e sugli obblighi censuari nei confronti degli altri, il solo modo in cui si può essere ragionevolmente certi del proprio *dāna* è di far sì che la sua meritorietà sia pubblicamente riconosciuta, e dunque di compierlo in pubblico. Per lo stesso ordine di idee, spesso si valuta canonicamente giustificabile ritenere se stessi psicologicamente incapaci di impegnarsi seriamente verso fini puramente religiosi. In questi casi, sembra forse più saggio aspirare a una futura nascita umana nella quale il proprio deposito di merito sia sufficiente a motivare verso obiettivi trascendentali, o persino a perseguire gli obiettivi insegnati da Meṭteya. Il fedele spera in una maggiore stabilità personale, sociale ed economica nel futuro come base migliore per perseguire il fine ultimo, e investe perciò le risorse presenti nell'accumulare merito. L'indice dell'impegno dei fedeli nel campo della soteriologia nibbānica è chiaramente dato dal confessato imbarazzo con il quale rifuggono dalla ricerca dell'estinzione nibbānica, e dal fervore con cui pregano di poter, in un futuro migliore, essere in grado di tentare di raggiungere il *nibbāna*.

[Vedi anche *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo nell'Asia sudorientale*; *THERAVĀDA*; *SAṂGHA*, articolo *Saṃgha e società*; *CAKRAVARTIN*; *MERITO (Concezione buddhista)*: *RELIGIONE POPOLARE BUDDHISTA*; *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*, articolo *Culto e pratiche di culto buddhiste nell'Asia sudorientale*; *ANNO RELIGIOSO BUDDHISTA*, vol. 10; e inoltre *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE* e *NAT*].

BIBLIOGRAFIA

M. Aung-Thwin, *Pagan. The Foundations of Modern Burma*, Honolulu 1985. Un'accurata analisi della politica economica del merito regale.

F. Bizot, *Le Figuier à cinq branches. Recherche sur le bouddhisme khmer*, Paris 1976. Attenta analisi degli aspetti estranei al Theravāda del Buddhismo e del monachesimo dell'Asia sudorientale.

J.P. Ferguson, *The Symbolic Dimensions of the Burmese Sangha*, Ann Arbor 1979. Il principale studio del settarismo monastico e della sua storia.

J.P. Ferguson e E.M. Mendelson, *Masters of the Buddhist Occult. The Burmese Weikzas*, in «Contributions to Asian Studies», 16 (1981), pp. 62-80. Una facile introduzione al millenarismo buddhista.

M. Htin Aung, *Folk Elements in Burmese Buddhism*, London 1962.

F.K. Lehman, *On the Vocabulary and Semantics of "Field" in Theravada Buddhist Society*, in «Contributions to Asian Studies», 16 (1981), pp. 101-11.

F.K. Lehman, *Remarks on Freedom and Bondage in Traditional Burma and Thailand*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 15 (1984), pp. 233-44.

G.H. Luce, *Old Burma, Early Pagan*, I-III, Locust Valley/N.Y. 1969. Opera monumentale di un grande studioso della Birmania e fonte classica per la storia antica del Paese.

E.M. Mendelson, *Sangha and State in Burma*, Ithaca/N.Y. 1975. A oggi, il lavoro più completo sull'argomento.

M. Nash, *The Golden Road to Modernity*, New York 1965. Probabilmente lo studio etnografico più moderno sui villaggi birmani.

N.R. Ray, *Sanskrit Buddhism in Burma*, Calcutta 1936.

Juliane Schober, *On Burmese Horoscopes*, in «South East Asian Review», 5 (1980), pp. 43-56. La più recente e acuta trattazione in lingua occidentale dei concetti antropologici birmani.

J.G. Scott, *The Burman. His Life and Notions*, London (1910) 1989, rist. Classica introduzione generale alla vita culturale e sociale della Birmania.

H.L. Shorto, *The Planets, the Days of the Week and the Points of the Compass. Orientation Symbolism in "Burma"*, in G.B. Milner (cur.), *Natural Symbols in South East Asia*, London 1978, pp. 152-64. Trattazione unica e approfondita delle idee birmane di temporalità e direzione.

M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970, Berkeley 1982 (2ª ed. riv.). I volumi di Spiro rappresentano quel che di meglio esiste nel campo della descrizione e dell'analisi della religione birmana, poiché combinano ad una fine analisi etnografica e antropologica l'ottimo utilizzo delle fonti filosofiche e testuali, nonostante le critiche che l'enfasi psicanalitica dell'autore gli ha attirato.

M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Philadelphia 1978, New Brunswick/N.J. 1996 (2ª ed. riv.).

D.I. Steinberg, *Burma. A Socialist Nation of Southeast Asia*, Boulder/Colo. 1982. Un'ottima introduzione generale alla moderna Birmania, al suo popolo, alla sua storia, alla politica e all'economia.

R.C. Temple, *The Thirty-seven Nats. A Phase of Spirit-Worship Prevailing in Burma*, London (1906) 1991, rist. La descrizione classica, accompagnata da illustrazioni, di queste figure.

[Aggiornamenti bibliografici:

D. Abdullah, *Fire in the Night. Wingate of Burma, Ethiopia, and Zion*, in «Muslim World Book Review», 21/2 (2001), pp. 38-40.

M. Boisvert, *La cérémonie de l'ordination mineure bouddhique (shin pyu) en Birmanie et ses ramifications sociales*, in «Sciences Religieuses», 30/2 (2001), pp. 131-49.

J.R. Case, *Foreign Missionary Enterprise at Home*, London 2003.
G. Harvey, *Indigenous Religions. A Companion*, New York 2000.
Kristina Lindell, *The Folk Tales of Burma. An Introduction*, in «Asian Folklore Studies», 60/1 (2001), pp. 179-80.
P. Strachan, *Pagan. Art and Architecture of Old Burma*, Edinburgh 1989.
K. Win, *Are Christians Persecuted in Burma?*, in «Asian Journal of Theology», 14/1 (2000), pp. 170-75.
M.R. Woodward, *Gifts for the Sky People. Animal Sacrifice, Head Hunting and Power Among the Naga of Burma and Assam*, in *Indigenous Religions*, New York 2000, pp. 219-29.
In italiano segnaliamo:
P. Anatriello, *Buddismo birmano*, Napoli 1969.
G. Gerosa, *Tra guerre e superstizioni in Birmania*, Bologna 1979].

FREDERIC K. LEHMAN (CHIT HLAING)

BON. In Tibet esistono due tradizioni religiose organizzate: il Buddhismo e una fede conosciuta con il suo nome tibetano, il Bon. Fin dalla sua introduzione in Tibet nell'VIII secolo, il Buddhismo è stato la religione dominante. Oggi il Buddhismo tibetano ha, nella persona del Dalai Lama, un portavoce autorevole e rispettato a livello internazionale.

La religione Bon è molto meno conosciuta, benché il numero dei suoi seguaci in Tibet sembri essere considerevole. In Occidente, la visione convenzionale del Bon è molto imprecisa. Infatti, esso è stato definito come «sciamanismo» o «animismo» e, in quanto tale, considerato la continuazione di quelle che presumibilmente erano le pratiche religiose presenti in Tibet prima dell'arrivo del Buddhismo. Il Bon è stato anche descritto come una perversione del Buddhismo, una sorta di controcorrente marginale nella quale gli elementi della dottrina e della pratica buddhista sono stati spudoratamente copiati o capovolti e distorti tanto da essere comparato, in maniera alquanto fantasiosa, ai culti satanici. Soltanto dalla metà degli anni '60 del XX secolo, grazie soprattutto agli sforzi di David L. Snellgrove, è stata avviata una conoscenza più approfondita di questa religione, cosicché il Bon è ora riconosciuto come strettamente legato alle varie scuole buddhiste tibetane (in particolare all'ordine dei rnying ma pa [nyingmapa]) ma dotato di un'identità propria che giustifica la sua condizione di religione distinta.

Problemi di definizione. Un seguace della religione Bon, usando ancora il termine tibetano, è detto *bon po* (*bonpo*). Un bonpo è un «credente nel *bon*» e per lui la parola *bon* significa «verità», «realtà» o la dottrina eterna e invariabile nella quale sono espresse la verità e la realtà. Per i bonpo, il termine *bon* ha la stessa gamma di connotazioni che la parola tibetana *chos* (che corrisponde alla parola sanscrita *dharma*) ha per i buddhisti.

Il problema sorge, tuttavia, constatando che i membri di un importante gruppo di esperti dei riti del Tibet prebuddhista vennero anch'essi chiamati *bonpo*. È possibile che le loro pratiche religiose fossero denominate *bon* (sebbene gli studiosi siano divisi su questo punto), ma sicuramente presero questo nome nella tradizione storiografica successiva e prevalentemente buddhista. Sia come sia, il loro sistema religioso fu essenzialmente differente non soltanto dal Buddhismo, ma anche, sotto importanti aspetti, dalla tradizione religiosa bon così come venne praticata nei secoli successivi. Per esempio, si ha l'impressione che nella religione prebuddhista del Tibet esistesse la preoccupazione per la continuazione della vita dopo la morte. Essa prevedeva, infatti, elaborati riti che garantivano all'anima del defunto di essere condotta in salvo nella terra della beatitudine, per mezzo di un animale appropriato, di solito uno yak, un cavallo o una pecora, che veniva sacrificato nel corso dei riti funerari. Il defunto era accompagnato anche dalle offerte di cibo, bevande e oggetti preziosi. Questi riti raggiungevano il loro livello più alto di elaborazione e magnificenza in occasione della morte di un re o di un alto dignitario. Come era avvenuto in Cina, venivano eretti enormi tumuli funerari e un grande numero di sacerdoti e funzionari di corte erano coinvolti nei riti, che duravano diversi anni. Il proposito di questi riti era duplice: da un lato, assicurare la felicità dei defunti nella terra dei morti, dall'altro, ottenere la loro influenza benefica per il benessere e la fertilità dei vivi.

Tuttavia, questo articolo non intende occuparsi di queste o di altre pratiche religiose del Tibet prebuddhista alle quali il termine *bon* si riferisce, ma piuttosto della religione che si sviluppò, a quanto pare in stretta interazione con il Buddhismo, a partire dall'VIII secolo e che tuttora vanta l'adesione di molti Tibetani. I bonpo sostengono che ci sia una ininterrotta continuità tra la prima e l'ultima religione: questa dichiarazione, indipendentemente dalla sua validità storica, è significativa in se stessa.

La questione è ulteriormente complicata dal fatto che in Tibet è sempre esistito un vasto e piuttosto amorfo corpo di credenze popolari, comprese quelle in varie tecniche di divinazione, culto di divinità locali (connesso soprattutto con alcune montagne) e concezioni dell'anima. Nella letteratura occidentale tali credenze sono spesso denominate «Bon» e viene fatto riferimento all'«animismo bon» e ad altri attributi bon presunti tipici; tuttavia, tutto ciò non si basa sull'uso tibetano. Del resto, poiché questa religione popolare e non sistematizzata non forma una parte essenziale né del Buddhismo né del Bon (benché essa sia, in larga misura, approvata da entrambe le religioni, quando non proprio integrata in esse), un termine appropriato per

definirla è quello proposto da Rolf A. Stein: «la religione senza nome».

L'identità bonpo. Sebbene sia limitato al Tibet, il Bon considera se stesso una religione universale, nel senso che considera le sue dottrine vere e valide per tutta l'umanità. Per questo motivo si definisce G'yung drung Bon, «Bon Eterno». Secondo il proprio punto di vista storico, il Bon venne introdotto in Tibet molti secoli prima del Buddhismo e godette del patrocinio reale fino a quando non venne soppiantato ed espulso dalla «falsa religione», il Buddhismo, proveniente dall'India.

Si ritiene comunque che, prima di raggiungere il Tibet, il Bon abbia prosperato nella terra conosciuta come Zhang zhung e che essa rimase il centro della religione finché, nel VII secolo, non venne assorbita dall'Impero tibetano in espansione. Non ci sono dubbi sull'esistenza storica di Zhang zhung, sebbene la sua esatta estensione e la sua identità etnica e culturale siano ben lontane dall'essere chiare. Sembra, tuttavia, che fosse situato grosso modo nella regione dell'attuale Tibet occidentale che ha come centro il monte Kailāsa.

Tuttavia, la terra d'origine del Bon va ricercata più lontano verso occidente, oltre i confini di Zhang zhung. I bonpo credono che la loro religione sia stata proclamata per la prima volta in una terra chiamata Rtag gzigs (Tazik) oppure 'Ol mo Lung ring. Sebbene il primo nome evochi la terra dei Tagiki, finora non è stato possibile identificare questa terra santa del Bon in maniera convincente.

Secondo quanto sostengono i bonpo, nel Tazik viveva Ston pa Gshen rab (Tonpa Shenrab), un essere completamente illuminato che fu in effetti nientemeno che il vero Buddha della nostra età del mondo. I bonpo posseggono una voluminosa letteratura biografica nella quale vengono esaltate le sue imprese. Senza entrare nei particolari e senza trattare i vari problemi connessi con la genesi storica di questa figura straordinaria, è possibile comunque constatare che la sua biografia non è strettamente collegata alle tradizioni biografiche su Śākyamuni, il Buddha sulla cui autorità i buddhisti basano le proprie dottrine. Tonpa Shenrab era un laico che viaggiò incessantemente in tutte le direzioni, come se fosse un principe, per propagare il Bon. È notevole che questa propagazione includa anche l'istituzione di innumerevoli rituali, la supervisione alla costruzione di templi o *stūpa* e la conversione dei peccatori noti. Anche le mogli, i figli, le figlie e i discepoli di Tonpa Shenrab svolsero un ruolo significativo in questa attività soteriologica, in un modo che non trova riscontro nel Buddhismo. Egli venne ordinato monaco solo in età avanzata e dopo questo evento si ritirò come eremita nella foresta. Nondimeno, Tonpa Shenrab viene considerato un essere completamente illuminato fin dalla sua stessa nascita e dotato di numerosi poteri soprannaturali. La sua importanza nella religione Bon è cruciale: egli conferisce, direttamente o indirettamente, autorità alla letteratura religiosa dei bonpo e, allo stesso tempo, è l'oggetto della loro intensa devozione.

Credenze e pratiche religiose. Così come i buddhisti del Tibet dividono le loro sacre scritture in due ampie raccolte, anche i bonpo possiedono, dalla metà del XIV secolo circa, i propri *Bka' 'gyur* (*Kangyur*, testi che si crede siano stati realmente esposti da Tonpa Shenrab) e *Brten 'gyur* (*Tengyur*, commentari e trattati successivi), che comprendono in tutto circa trecento volumi. Dalla metà del XIX secolo i blocchi di legno per stampare l'intera raccolta (distrutti durante la Rivoluzione Culturale) furono disponibili nel principato di Khro bcu, nell'estremo oriente del Tibet, e delle copie del canone furono stampate fino agli anni '50. Ampie porzioni del *Kangyur* e del *Tengyur* poterono essere ricostituite sulla base dei testi pubblicati dai bonpo che vivevano da esuli in India e sembra che nello stesso Tibet una raccolta completa dell'edizione a stampa sia sopravvissuta alle devastazioni della guerra e della Rivoluzione Culturale.

Una divisione comune del *Kangyur* bonpo è la quadripartizione in *sūtra* (*mdo*), testi della *prajñāpāramitā* (*'bum*), *tantra* (*rgyud*) e testi che trattano delle più alte forme di meditazione (*mdzod*, letteralmente «tesoreria»). Il *Tengyur* è diviso in tre fondamentali categorie testuali: «Esterno», che comprende i commentari sul *vinaya*, l'*abhidharma* e i *sūtra*; «Interno», che include i commentari sui *tantra* e i riti incentrati sulle principali divinità tantriche, oltre che sul culto delle *ḍākinī* e dei *dharmapāla* e i riti terreni della magia e della divinazione; e, infine, «Segreto», una sezione che tratta delle pratiche di meditazione. Inoltre è stata aggiunta una sezione contenente trattati sulla grammatica, l'architettura e la medicina.

Per comodità sono stati usati i termini sanscriti (buddhisti) corrispondenti a quelli tibetani; bisogna però tener a mente che, sebbene i bonpo utilizzino gli stessi termini tibetani come i buddhisti, non accettano la loro origine indiana, poiché essi, come ho spiegato sopra, fanno risalire la loro intera terminologia religiosa allo Zhang zhung e, infine, al Tazik.

Le dottrine contenute nella letteratura religiosa dei bonpo sono essenzialmente le stesse del Buddhismo. I concetti del mondo come sofferenza, della causalità morale e della rinascita nei sei stati dell'esistenza, dell'illuminazione e della buddhità sono elementi dottrinali fondamentali del Bon. I bonpo seguono la stessa via di virtù e ricorrono alle stesse pratiche di meditazione dei buddhisti tibetani.

All'inizio del XV secolo, i bonpo iniziarono a fondare monasteri che vennero organizzati come quelli buddhi-

sti e molti di questi monasteri divennero grandi istituti con centinaia di monaci e novizi. Il monastero bonpo più prestigioso, fondato nel 1405, è Sman ri (Menri), nella provincia centrale dello Gtsang (Tsang), a nord del fiume Brahmaputra. I monaci che hanno ricevuto una consacrazione completa, che corrispondono ai buddhisti *dge slong* (sanscrito, *bhikṣu*), sono definiti *drang srong* (un termine che in tibetano traduce anche *ṛṣi*, i «veggenti» semidivini dei *Veda*). Essi sono obbligati a rispettare tutte le regole della disciplina monastica, inclusa la stretta osservanza del celibato.

Con il passare dei secoli, la vita monastica del Bon ha subito sempre più l'influenza della tradizione della cultura accademica e del dibattito scolastico che caratterizza la scuola dei dge lugs pa (gelugpa), ma la più antica tradizione tantrica degli *yogin* e degli eremiti, che costituisce un importante collegamento tra i bonpo e i nyingmapa, non è mai stata completamente abbandonata. [Vedi *GELUGPA*, vol. 10].

Un'importante classe di esperti religiosi, che trova anch'essa la sua controparte nella tradizione dei nyingmapa, è costituita da visionari, sia monaci che laici, che rivelano i «testi nascosti». I bonpo affermano che, durante la persecuzione buddhista del Bon nell'VIII e nel IX secolo, i loro testi sacri vennero nascosti in grotte, sotterrati o murati in templi sicuri. Più tardi, a quanto pare a partire dal X secolo, questi testi furono ritrovati, inizialmente sembra per casi fortuiti e successivamente grazie all'intervento di esseri soprannaturali che guidavano i *gter ston* («cercatori di tesori») scelti al nascondiglio. Più tardi ancora, i testi sarebbero stati rivelati da esseri divini in visioni o attraverso trasferimento puramente mentale. La gran parte del *Kangyur* e del *Tengyur* bonpo consiste in tali testi «ritrovati» o ispirati in modo soprannaturale. I «cercatori di tesori» sono stati attivi fino a oggi e ancora svolgono un ruolo importante nell'attuale ripresa delle attività religiose in Tibet, dato che i testi che furono nascosti durante la sistematica distruzione degli anni '60 e '70 devono ancora essere rimossi dai loro nascondigli.

Questi testi sono particolarmente importanti, in quanto fungono, nel senso quasi letterale, da testi liturgici per gli innumerevoli ed estremamente complessi rituali, l'esecuzione dei quali occupa una buona parte del tempo e delle attenzioni dei monaci. Molti di questi rituali non differiscono significativamente da quelli eseguiti dai buddhisti eccetto che per le divinità invocate, che sono diverse da quelle buddhiste sebbene facciano parte delle stesse categorie generali utilizzate nel Buddhismo Māhāyana. Queste divinità hanno nomi, caratteristiche iconografiche, formule evocative (*mantra*) e miti differenti. Tuttavia, uno studio sistematico di questo pantheon non è ancora stato intrapreso e allo stesso modo la nostra conoscenza dei rituali dei bonpo è ancora estremamente incompleta.

I laici devono affrontare molte di queste divinità, impersonate dai monaci, nel corso di danze mascherate. I bonpo laici svolgono la stessa gamma di attività religiose dei buddhisti tibetani laici: la pratica della liberalità verso monaci e monasteri, in cambio dell'esecuzione dei riti; la moltiplicazione meccanica delle preghiere per mezzo delle bandiere e delle ruote di preghiera; e il pellegrinaggio nei luoghi sacri del Bon, quali il monte Kailāsa nello Himalaya occidentale o il Bon ri («montagna del Bon») nella provincia sudorientale del Rkong po (Kongpo).

La diffusione del Bon. Sia i buddhisti che i bonpo concordano sul fatto che, quando il Buddhismo riuscì a ottenere il patrocinio regale in Tibet nell'VIII e nel IX secolo, il Bon subì una forte battuta d'arresto. Tuttavia, dall'XI secolo, comparve nel Tibet centrale una tradizione religiosa organizzata, che si fa chiamare Bon e rivendica continuità con la precedente religione prebuddhista. Questa è la religione Bon, che è sopravvissuta fino ai nostri giorni, assorbendo le dottrine e le pratiche dalla dominante religione buddhista, ma sempre adattando ciò che apprendeva ai propri bisogni e alle proprie prospettive. Non si tratta comunque di plagio, bensì di una strategia dinamica e flessibile che ha assicurato la sopravvivenza e la vitalità di una minoranza religiosa.

Fino ad anni recenti, molto è stato detto negli studi occidentale sul fatto che i bonpo eseguono alcuni atti rituali fondamentali in maniera opposta a quella praticata dai buddhisti. Infatti, quando eseguono le circumambulazioni di luoghi oppure di oggetti sacri, o quando fanno girare le loro ruote di preghiera, i bonpo procedono in senso antiorario e non seguono dunque la tradizione, indiana e buddhista, della *pradakṣiṇā* o circumambulazione «verso destra». Per questa ragione è stato detto che «l'essenza del Bon riposa in gran parte nella contraddizione e nella negazione» e sono state additate «le deliberate perversioni e distorsioni» del Bon. L'errore di tali affermazioni non deve essere ulteriormente perpetrato. I bonpo sono coscienti dell'elemento «di contraddizione e negazione» presente nelle loro credenze e nelle loro pratiche, ma ciononostante considerano la propria religione come la via pura di liberazione dalla sofferenza e dalla rinascita. È vero che nei secoli gli storiografi bonpo hanno generalmente considerato l'introduzione del Buddhismo in Tibet come una catastrofe, che essi hanno imputato all'accumulazione collettiva di «*karma* cattivo» da parte dei Tibetani. D'altra parte, gli sforzi conciliatori non sono mancati, stando a una fonte che suggerisce che Tonpa Shenrab e Śākyamuni fossero in realtà fratelli gemelli.

È difficile valutare esattamente quanto sia ampia la

comunità bon del Tibet. Sicuramente non si tratta di una minoranza insignificante, in particolare nelle regioni orientali, dove interi distretti sono popolati da bonpo. Alcune comunità sparse si trovano nel Tibet centrale e occidentale, specialmente nella valle del Chumbi (al confine con il Sikkim) e tra i nomadi. Anche nel Nepal settentrionale ci sono villaggi bon, soprattutto nel distretto di Dol po. In un momento della storia che non è ancora stato determinato con precisione, il Bon ha esercitato una forte influenza sulla religione del popolo dei Na khi della provincia dello Yunnan, nella Cina sudoccidentale. A parte questa eccezione, i bonpo non sembrano essersi impegnati in imprese missionarie. In India, i bonpo appartenenti alle comunità di rifugiati tibetani hanno fondato nel 1968 un monastero grande e ben organizzato, nel quale l'erudizione tradizionale, i riti e le danze sacre sono portati avanti con grande vigore. Dal 1980, quando la vita religiosa riprese anche in Tibet, i bonpo ricostruirono, anche se in scala ridotta, molti monasteri, insediarono monaci e ripristinarono, per quanto permesso dalle condizioni contingenti, molti aspetti della vita religiosa tradizionale. Sembrerebbero esserci buone ragioni per credere che il Bon continuerà a esistere e, anche se con certi limiti, a prosperare.

[Per un approfondimento sulle tradizioni religiose del Tibet e la loro relazione con il Bon vedi *TIBET, RELIGIONI DEL, Panoramica generale*; e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo *Il Buddhismo tibetano*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

Un'introduzione ben illustrata al Bon per non specialisti è Ch. Baumet, *Tibet's Ancient Religion Bon*, Bangkok-Trumbull/Conn. 2002. H. Hoffman, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden 1950, basato su tutte le fonti disponibili al tempo, è stato lo studio più affidabile ed esauriente sul Bon per molti anni. A partire dal 1960, i monaci bonpo in esilio hanno collaborato con gli studiosi occidentali. La più grande opera che è nata in questa situazione completamente nuova è D.L. Snellgrove (ed. e trad.), *The Nine Ways of Bon. Excerpts from the gZi-brjid*, London 1967, Boulder 1980 (rist.), nella quale fu presentato per la prima volta il materiale dottrinale proveniente dallo *Gzi brjid*, importante testo bon del XIV secolo. Nell'anno successivo, nel volume D.L. Snellgrove e H.E. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, London-New York 1968, Bangkok 2003 (rist.) (trad. it. *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*, Milano 2004) venne presentata una cornice storica dello sviluppo del Bon, che da allora viene generalmente accettata. È possibile trovare un'altra eccellente presentazione del Bon in Anne-Marie Blondeau, *Les religions du Tibet*, in H.-C. Puech (cur.), *Histoire des religions*, III, Paris 1976, pp. 233-329 (trad. it. *Tibet e Sud-est asiatico*, in *Storia delle religioni*, XV, Bari 1978).

Un'importante analisi della religione Bon è S.G. Karmay, *A General Introduction to the History and Doctrines of Bon*, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko», 33 (1975), pp. 171-218. Cfr. anche S.G. Karmay (ed. e trad.), *The Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bon*, London 1972, Delhi 2001 (rist.), traduzione della storia del Bon scritta nel 1922 dal maestro bon Shar rdza Bkra shis Rgyal mtshan (Shardza Rinpoche, 1859-1935).

Per la letteratura bon è possibile consultare: P. Kvaerne, *The Canon of the Bonpos*, in «Indo-Iranian Journal», 16 (1975), pp. 18-56 e 96-114, e S.G. Karmay, *A Catalogue of Bonpo Publications*, Tokyo 1977. L'articolo P. Kvaerne, *Continuity and Change in Tibetan Monasticism*, in Yu Chai-shin (cur.), *Korean and Asian Religious Tradition*, Toronto 1977, pp. 83-98, descrive a grandi linee la vita monastica del Bon, basandosi su informazioni provenienti dal monastero di Menri. Per le pratiche di meditazione cfr. P. Kvaerne, *«The Great Perfection» in the Tradition of the Bonpos*, in Wh. Lai e L.R. Lancaster (curr.), *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley 1983, pp. 367-92.

Una dettagliata descrizione del rituale bonpo si trova in P. Kvaerne, *Tibet, Bon Religion. A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, Leiden 1985, che analizza anche la vasta iconografia connessa con questo particolare rito. Dello stesso autore è l'articolo *Peintures tibétaines de la vie de sTon-pa-gçen-rab*, in «Arts asiatiques», 41 (1986), 36-81, dove viene studiata approfonditamente, sulla base dello *Gzi rjid* e di una serie di dipinti, la biografia di Tonpa Shenrab.

Un quadro generale dell'iconografia del Bon è fornito da P. Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition*, London (1995) 2001, rist.

[In italiano è possibile consultare V. Compassi, *Perle dal Tibet. Le radici cosmiche della dottrina Bon, insegnamenti e meditazioni guidate*, Milano 2005].

PER KVAERNE

BORNEO, RELIGIONI DEL. Le coste del Borneo sono state frequentate fin dai tempi più antichi da viaggiatori che si spostavano tra gli antichi centri delle civiltà dell'Asia. Dal XVI secolo l'Islam si è lentamente diffuso dai centri commerciali costieri, come Brunei a nord e Banjarmasin a sud. Immigranti provenienti dalla Cina hanno importato le pratiche dalla loro terra d'origine e, nel secolo scorso, i missionari cristiani sono penetrati ampiamente nell'entroterra, dando vita a varie forme di culti sincretistici. Questo articolo, tuttavia, prenderà in esame soltanto le religioni indigene dell'isola maggiore. Molte di esse sono di fatto ormai estinte, o sono prossime a diventarlo, spesso senza che studi approfonditi siano stati loro dedicati. La documentazione esistente indica profonde differenze nelle credenze e nella pratica rituale. Alcuni tratti decisamente caratteristici, tuttavia, sono in ogni caso rilevabili: a schematizzarli sarà dedicato questo articolo.

La diversità etnica. Le popolazioni native del Borneo parlano tutte lingue austronesiane, ma presentano

una sconcertante diversità etnica. Non c'è tuttora accordo tra gli studiosi circa una qualunque classificazione e molti dei più comuni termini locali hanno significati assai vaghi. Nelle regioni meridionali e occidentali sono stanziate popolazioni numerose e politicamente frammentate che, comunque, manifestano una considerevole uniformità culturale. Gli Iban e gli Ngaju, per esempio, ammontano entrambi a qualche centinaia di migliaia di persone. Nella parte settentrionale, invece, il territorio è montagnoso e i fiumi sono di difficile navigazione. In questa regione sono stati individuati molti piccoli gruppi, ciascuno dei quali conta soltanto poche migliaia di individui. La diversità etnica ha prodotto immediate conseguenze sulle forme religiose, perché le religioni sono radicate nelle comunità locali e costituiscono gran parte della loro identità.

Il concetto generale di religione. Molte delle culture dell'entroterra del Borneo non conoscono un concetto autonomo di religione. L'osservanza rituale, invece, fa parte di una vasta gamma di comportamenti prestabiliti (che includono le forme giuridiche, le pratiche matrimoniali, l'etichetta e molto altro) e costituiscono il materiale per le rappresentazioni collettive condivise dalla comunità. I villaggi sono spesso costituiti di una sola abitazione comune, in cui vivono poche centinaia di persone, e sono separati l'uno dall'altro dalla giungla. Non esiste il concetto di conversione a un'altra religione. Se un individuo si sposta in un'altra comunità, per esempio in seguito al matrimonio, egli semplicemente assume le forme rituali del luogo. Spesso i membri di ciascuna comunità esasperano le peculiarità del loro comportamento rituale. Ma l'osservatore esterno individua facilmente i tratti condivisi con i gruppi vicini, anche se le linee della loro diffusione sono assai complessi, poiché riflettono le migrazioni e si sono realizzate nel corso di molti secoli.

Le religioni dell'interno del Borneo sono particolarmente ricche di riti e di temi cosmologici. Nel suo celebre studio, Schärer (1963) descrive la concezione della divinità degli Ngaju, caratterizzata da chiari aspetti dualistici: il mondo superiore e quello inferiore, il cielo a molti livelli, il mondo animale e il simbolismo dei colori. Altrettanto ricco è il mondo spirituale di altre popolazioni. In base alla precocità dei contatti con l'India, attestata su base archeologica, alcuni autori hanno riconosciuto alcuni elementi del credo induista. Schärer (1963, p. 13), per esempio, attribuisce uno dei nomi della divinità suprema degli Ngaju all'influsso indiano. Nella parte settentrionale dell'isola, invece, si possono cogliere alcuni elementi religiosi (come il simbolismo dei numeri) riconducibili forse a un'influenza della Cina, anche se, in definitiva, l'autonomia della religione del Borneo da quella di India e di Cina rimane evidente.

L'importanza dei riti funerari. La maggior parte delle religioni del Borneo è caratterizzata da un elemento proveniente dall'Asia sudorientale, la centralità della morte e, in particolare, del rito della cosiddetta seconda inumazione. Questa particolare procedura funeraria è stata associata con il Borneo almeno a partire dalla pubblicazione dell'eccellente saggio di Robert Hertz (1907). Tutte le popolazioni dell'entroterra hanno abbandonato in tempi recenti la seconda inumazione, ma nel passato la pratica era diffusa in oltre un terzo della regione meridionale dell'isola, mentre a nord ha avuto una distribuzione minore. Stöhr (1959) ha descritto la varietà di questi riti della morte nell'isola. La seconda inumazione, quando esiste, fa parte di una sequenza rituale assai complessa e spesso rappresenta il rito più elaborato (Metcalf, 1982). La presenza della seconda inumazione segnala l'importanza del defunto nella cosmologia delle culture native. Altri riti legati alle crisi dell'esistenza vengono in genere celebrati su scala minore, senza coinvolgere l'intera comunità.

I riti agrari. I principali riti del ciclo calendariale sono generalmente strutturati secondo la sequenza delle attività agricole. Gli Iban, in particolare, parlano dell'anima del riso in termini perfettamente antropomorfici e dispongono i loro riti principali in perfetta analogia con le diverse fasi della coltivazione (Jensen, 1974, pp. 151-95). In alcune aree, invece, in particolare nella fascia subcostiera nordoccidentale, in cui prevale la produzione del sago, il riferimento alla coltivazione del riso è relativamente recente.

I riti della caccia alle teste. La caccia alle teste è una pratica spesso associata alla religione del Borneo. Questo rito, nel passato abbastanza diffuso, veniva generalmente praticato in tempo di guerra oppure in collegamento con i riti funerari. Spesso le teste avevano la funzione di concludere il periodo del lutto dei capi della comunità. A differenza di altre regioni dell'Asia sudorientale, nel Borneo le teste erano al centro di molti rituali. Hose e McDougall hanno descritto le tecniche di guerra e di caccia alle teste tra i Kayan e i Kenyah del Borneo centrosettentrionale e le grandi celebrazioni rituali che si tenevano periodicamente in onore delle teste (Hose e McDougall, 1912, I, p. 159; II, pp. 20-22, 41, 47).

Gli specialisti rituali. Gli operatori specializzati del sacro hanno grande importanza anche in società caratterizzate da scarsa specializzazione tecnologica e politica, ma nel Borneo si assiste a una grande varietà di combinazione dei ruoli assunti da sacerdoti, sciamani e indovini. Anche le donne rivestono spesso ruoli importanti. Tra i Dusun del Borneo settentrionale, per esempio, alle sacerdotesse sono affidati tutti i riti principali (Evans, 1953, p. 42). Spesso i riti legati alla morte prevedono figure sacerdotali di psicopompi, che hanno il compito di accompagnare il defunto nella terra dei morti. Il lin-

guaggio rituale assume sempre una notevole importanza nella celebrazione, dal momento che la funzione principale dei sacerdoti e delle sacerdotesse è quella di recitare lunghi canti che narrano eventi mitici. Questi canti sono strutturati in modo assai complesso, con l'insistito uso fraseologico di ripetizioni e parallelismi, e anche le preghiere pronunciate dai laici in occasione dei riti domestici mostrano evidenti strutture formali (Evans, 1953, pp. 42-56). Il rito spesso è accompagnato dal sacrificio cruento di polli, maiali oppure bufali.

Ampiamente diffuso nella religione del Borneo appare lo sciamanismo, che in genere si concentra nel recupero, in occasione di sedute spiritiche, delle anime disperse. Anche la malattia viene spesso interpretata come una perdita dell'anima, che può essere provocata da ogni entità non umana oppure da agenti maligni. In alternativa, la malattia viene talora attribuita all'infrazione di qualche tabu. L'interesse per forme di stregoneria è piuttosto limitato.

La differenziazione rituale e sociale. Alcune comunità dell'interno del Borneo sono stratificate su base gerarchica, altre sono sostanzialmente egualitarie. Anche in quest'ultimo caso, comunque, i principali riti pubblici sono strettamente legati alle forme di comando e di controllo sociale. Scarsamente presenti sono i riti del dono e dello scambio, in cui i beni vengono trasferiti tra comunità consimili: forse questa assenza si collega a un'organizzazione sociale prevalentemente cognatica, cioè priva di gruppi definiti da regole rigide di discendenza. Nelle cerimonie di maggiore impegno, comunque, i capi coordinano gli sforzi dell'intera comunità per il mantenimento degli ospiti e per la costruzione dei monumenti.

BIBLIOGRAFIA

I.H.N. Evans, *The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo*, Cambridge 1953: descrizione delle credenze e delle cerimonie di un sottogruppo dei Dusun di Sabah, popolazione assai vasta e di varia cultura; particolare attenzione per il folclore e la mitologia.

R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, Paris 1907 (trad. it. *Sulla rappresentazione collettiva della morte. Con il saggio: La preminenza della mano destra*, Roma 1978): il brillante saggio di un allievo di Émile Durkheim sul significato dei riti funerari, in particolare della seconda inumazione; la documentazione riguarda soprattutto gli Ngaju della regione meridionale del Borneo.

CH. Hose e W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo*, I-II, London 1912, Singapore-Oxford 1993: soprattutto sulle popolazioni del Borneo centrosettentrionale, in particolare i Kayan; l'opera si basa sull'esperienza di Hose in qualità di funzionario governativo e contiene (specialmente nel II volume) molte informazioni sulla religione.

E. Jensen, *The Iban and Their Religion*, Oxford 1968, 1974: un resoconto piacevole dei sette anni trascorsi da Jensen presso gli Iban in qualità di missionario anglicano e funzionario per lo sviluppo della comunità, che illustra in particolare la visione del mondo, la cosmologia e le celebrazioni rituali delle case comuni.

P. Metcalf, *A Borneo Journey into Death. Berawan Eschatology from Its Rituals*, Philadelphia 1982, Kuala Lumpur 1991: descrizione dettagliata degli elaborati riti funerari (tra cui la seconda inumazione) di un piccolo gruppo etnico del Borneo centrosettentrionale, che collega questi riti con le concezioni locali dell'anima, in vita e dopo la morte.

H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden 1946 (trad. ingl. *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People*, The Hague 1963): missionario per sette anni nel Borneo meridionale e poi allievo a Leiden di J.P.B de Josselin, Schärer propone un notevole resoconto sulla cosmologia degli Ngaju, anche se trascura il contesto sociale e rituale.

W. Stöhr, *Das Totenritual der Dajak*, Köln 1959: sintesi della documentazione sulle pratiche funerarie dell'intera isola, assai utile come guida bibliografica.

[Aggiornamenti bibliografici: Laura W.R. Appell e G.N. Appell, *To Do Battle with the Spirits. Bulusu' Spirit Mediums*, in R.L. Winzeler (cur.), *The Seen and the Unseen. Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo*, Williamsburg/Va. 1993; A.J. Guerreiro, *Contexte et Metaphore. A propos du mythe Kayan de l'introduction de la nuit (Borneo)*, in «Anthropos», 4-6 (1989), pp. 487-505; Eva Maria Kershaw, *A Study of Brunei Dusun Religion. Ethnic Priesthood on a Frontier of Islam*, Phillips/Maine 2000; J. Rousseau, *Kayan Religion. Ritual Life and Religious Reform in Central Borneo*, Leiden 1998; W.M. Schneider e Mary-Jo Schneider, *Selako Male Initiation*, in «Ethnology», 30 (1991), pp. 279-91].

PETER METCALF

BUDDHISMO NELL'ESTREMO ORIENTE.

Vedi *BUDDHISMO*, vol. 10, articoli: *Il Buddhismo nell'Asia sudorientale*; *Il Buddhismo in Tibet*; *Il Buddhisno in Cina*; *Il Buddhismo in Corea*; *Il Buddhismo in Giappone*.

BUGI, RELIGIONE DEI.

I Bugi (talora chiamati anche Buginesi) sono una popolazione indonesiana di circa tre milioni di individui, la maggior parte dei quali vive nell'isola di Celebes (Sulawesi meridionale). Il nome *Bugi* è una forma arcaica conservata nella lingua malese-indonesiana, ma essi si chiamano abitualmente Ugi' o ToUgi'. In tutto l'arcipelago indonesiano emigranti Bugi hanno fondato numerosi insediamenti, specialmente lungo le coste. Parlano una lingua appartenente alla famiglia austronesiana occidentale, la stessa famiglia cui appartiene la lingua nazionale, il malay (malese) o indonesiano.

Dopo un lungo periodo di contatti con i mercanti

musulmani, soprattutto malesi, che avevano fondato nel loro territorio alcuni porti commerciali e dopo alcuni spontanei, ma rapidamente falliti, tentativi di adottare il Cristianesimo intorno alla metà del XVI secolo, i Bugi divennero musulmani tra il 1605 e il 1610, sotto la pressione del vicino regno di Goa. Pur considerandosi i più devoti musulmani di tutto l'arcipelago, essi hanno conservato nelle loro tradizioni religiose numerosi elementi preislamici. Tra questi segnaliamo i *bissu*, sacerdoti travestiti che godevano dei privilegi assicurati loro dalla casa regnante e che per essa celebravano i riti, i *sanro*, specialisti rituali di ambito popolare, certi luoghi di culto a cui portare regolarmente le offerte, e infine il canto salmodiato, in particolari occasioni, di una narrazione epica, *La galigo*, che ci consente un importante, anche se parziale, sguardo sulla cultura dei Bugi prima della loro conversione all'Islam.

Il mito delle origini. Il mito della creazione dei Bugi si è andato nel tempo mescolando con elementi derivati dal misticismo islamico, ma la versione originale può essere più o meno ricostruita così: dalla divinità suprema, chiamata To Papunna («il proprietario di tutto») o Déwata Sisiné, poi Déwata Séuwaé («il dio unico») sono stati prodotti per emanazione due esseri, un maschio e una femmina, collegati in qualche modo con il sole e con la luna. Dal seme di questi due esseri sono nati un numero imprecisato di altri esseri e poi dalla loro unione sessuale sono state generate le divinità principali del mondo superiore e di quello inferiore, che sono, a seconda delle versioni, sette, quattordici, oppure diciannove. Tra tutte queste divinità le sei coppie di sposi ampiamente descritte nel *La galigo* svolgono un ruolo importante, e due tra queste coppie un ruolo specialissimo, l'una nelle profondità dell'Abisso (dove regna Guru ri Selle', lo sposo) e l'altra sulla sommità del Cielo, dove Datu Patoto' («il principe che fissa i destini») o Datu Palanro («il principe fabbro») è considerato il dio sommo. Queste due coppie hanno nove figli ciascuna, sette dei quali regnano sui diversi livelli sovrapposti del Cielo e dell'Abisso. Il primo figlio di Datu Patoto', La Toge'langi' (conosciuto anche come Batara Guru) e la figlia di Guru ri Selle' vengono inviati nel Mondo di mezzo per fondare colà, a Luwu', la prima comunità umana. Essi, tuttavia, non sono gli antenati del genere umano, che piuttosto discende dai loro servitori che li hanno accompagnati dal Cielo e dall'Abisso, oppure dai servitori di altre divinità, i figli delle coppie secondarie del Cielo e dell'Abisso, che sono discesi più tardi sulla terra per fondare i vari regni a Celebes e nelle isole vicine.

Miti di fondazione del potere politico. *La galigo* narra la vita e le imprese di sei generazioni di discendenti terreni di questi primi governanti divini, specialmente di Sawérigading, l'eroe culturale dei Bugi, nipote di Batara Guru. Ben presto considerato un testo sacro da un piccolo gruppo di Bugi non musulmani, *La galigo* è il deposito dei rituali collegati alla regalità, celebrati dai *bissu*, e delle regole di condotta del sovrano. Il testo epico narra come, dopo la sesta generazione di sovrani discendenti da Batara Guru e dagli altri figli degli dei, tutti i principi di origine divina hanno abbandonato questo mondo per ritornare nel Cielo o negli Abissi, eccetto la coppia regale di Luwu'. Tutta la nobiltà dei Bugi risulta dunque discendente dalla prima coppia di Luwu' oppure dagli altri principi divini discesi dal Cielo (Tomanurung) o dall'Abisso (Totompo'). Si afferma perciò che il prestigio dei nobili e il potere della regalità sono stati fondati da una coppia divina, che ha donato ai primi sovrani le loro insegne, cioè vari oggetti, tra cui spade, bandiere e aratri, che poi sono stati trasmessi dagli antenati ai loro successori.

Il culto e i suoi destinatari. È possibile distinguere due tipi di riti, strettamente legati tra loro. Il primo tipo di riti veniva un tempo celebrato dai *bissu* presso la corte del re, anche se ormai il numero dei *bissu* è notevolmente diminuito e la loro attività diventa sempre più limitata. Il secondo tipo di riti viene invece celebrato da specialisti popolari detti *sanro*, che sono ancora oggi assai diffusi nel territorio dei Bugi. Entrambi i tipi di culto prevedono sacrifici (di bufali, capre e polli) e offerte di palle di riso, in genere presentate in quattro (o talora due, sette oppure otto) colori diversi. Gli atti di culto accompagnano regolarmente i riti di passaggio, la costruzione di nuove abitazioni o imbarcazioni, l'inaugurazione di nuovi strumenti o attività, gli anniversari, alcune fasi della coltivazione del riso, ma anche alcune celebrazioni comunitarie rivolte a ottenere il benessere e la protezione del popolo, della nobiltà e dello Stato, specialmente in occasione di cattivo raccolto, epidemie o guerra.

I destinatari del culto sono – come afferma chiaramente *La galigo* – gli dei del Cielo e dell'Abisso: essi infatti hanno deciso, a suo tempo, di popolare il Mondo di mezzo soltanto perché «nessuno è dio quando nessuno gli presta omaggio». Il comportamento cultuale dei Bugi conserva oggi assai poco delle antiche concezioni preislamiche, che peraltro non sono mai state registrate in modo organico, anche se sono di fatto implicite nella tradizione. Per questo molti Bugi continuano a credere che accanto ad Allāh, che chiamano Puang Allataala o Déwata Séuwaé, esistano numerosi altri esseri spirituali, che devono essere onorati con le offerte e che possono fungere da intercessori tra gli uomini e l'Essere Supremo, il quale è troppo distante dall'umanità per essere contattato direttamente. Anche Sawérigading è talora indicato come capace di intervento tra gli uomini, ma il suo culto sembra riservato ai *bissu* e, al contrario, assai poco diffuso tra i laici. Un'altra divinità celeste nominata da *La galigo*, Déwata Mattanru' Kati («il dio dalle corna d'oro»), riceve egualmente un culto dai *bissu*. È invece

ancora oggi destinataria di un culto ampiamente diffuso presso tutte le categorie dei Bugi la dea del riso, Sangiang Serri. Ella è, secondo *La galigo*, la prima nata sulla terra da Batara Guru, morta però dopo soli sette giorni: dal suo corpo, immediatamente sepolto, è nata a sua volta la pianta del riso. Un altro essere molto venerato è Taddampali, un dio acquatico che forse corrisponde a La Punna Liung, che in *La galigo* è il messaggero degli Abissi. Vanno infine ricordate anche alcune figure minori, destinatarie di qualche culto locale, i *tomanurung* («esseri che discendono [dal Cielo]»). Molti Bugi conservano ancora nelle loro abitazioni piccoli tabernacoli di legno e letti in miniatura, che si crede ospitino gli esseri divini che discendono sulla terra durante le cerimonie religiose.

Alcuni esseri spirituali e invisibili di altro tipo (*totenrita*) compaiono ancora come intermediari tra l'umano e il divino. Tra essi ci sono gli spiriti guardiani della casa e dell'imbarcazione e gli spiriti dei luoghi, che abitano nelle grandi rocce, negli alberi o nelle sorgenti. Altri spiriti sono malevoli, come i *paddengngeng* («cacciatori»), cavalieri invisibili che catturano le anime degli uomini con un laccio e possono provocare malattie improvvise e perfino la morte. Il loro regno, descritto in qualche tradizione orale, pare simile alla Terra dei morti di cui parla *La galigo*.

L'aldilà. In *La galigo* l'aldilà viene descritto come un'isola lontana, sperduta nel mare verso Occidente. Il defunto raggiunge dapprima un luogo in cui deve attendere fino a quando i riti funerari obbligatori e le offerte previste non sono state completate dai suoi parenti; in caso contrario non potrà procedere oltre. In questo luogo i peccatori subiscono varie punizioni. Il defunto si purifica con un bagno rituale, paga il suo ingresso ai custodi della parte centrale della Terra dei morti e infine vi entra attraversando un ponticello d'oro. L'esistenza nella Terra dei morti è il perfetto contrario dell'esistenza sulla terra dei vivi.

Con l'islamizzazione molte di queste credenze sono state di fatto abbandonate e ormai i funerali secondo le regole dell'Islam sostituiscono i riti funerari tradizionali. Sopravvive ancora, invece, il culto degli antenati, che prevede pellegrinaggi di tipo non islamico alle sepolture più sacre e offerte domestiche agli antenati di famiglia su speciali altarini.

BIBLIOGRAFIA

G. Hamonic, *Pour une étude comparée des cosmogonies de Célèbes-Sud. À propos d'un manuscript inédit sur l'origine des dieux bugis*, in «Archipel», 25 (1983), pp. 35-62: prima edizione commentata di un testo inedito sulla creazione e l'origine degli dei.

G. Hamonic, *Le Langage des dieux. Cultes et pouvoirs pré-islamiques en Pays Bugis (Célèbes-Sud, Indonésie)*, Paris 1987: contiene oltre duecento versi tratti dai canti rituali dei *bissu*, con traduzione e commento.

R.A. Kern, *Catalogus van de Boegineesche, tot den I La Galigo-cyclus behoorende handschriften der Leidsche Universiteits Bibliotheek, alsmede van die in andere Europeesche bibliotheken*, Leiden 1939; *Catalogus van de Boeginese, tot de I La Galigo-cyclus behoorende handschriften van Jajasan Matthes (Matthes-stichting) te Makassar (Indonesië)*, Makassar 1954: raccolta completa (in due volumi) di tutti i manoscritti che contengono episodi di *La galigo*, con utili elenchi di divinità e di eroi.

B.F. Matthes, *Boeginesche chrestomathie. Oorspronkelijke Boeginesche geschriften in proza en poëzij, uitgegeven, van aanteekeningen voorzien en ten deele vertaald*, I-III, I: Makassar 1864, II-III: Amsterdam 1872: l'unica antologia disponibile dei testi sacri dei Bugi, ampiamente annotati.

B.F. Matthes, *Over de bissoe's of heidensche priesters en priesteessen der Boeginezen*, Amsterdam 1872: preziosissima documentazione sui *bissu* e sui loro riti.

Chr. Pelras, *"Herbe divine". Le riz chez les Bugis (Indonésie)*, in «Études rurales», 53-56 (1974), pp. 357-74: sui riti associati alla coltivazione del riso.

Chr. Pelras, *Le panthéon des anciens Bugis, à travers les texts de* La galigo, in «Archipel», 25 (1983), pp. 65-97; *Les éléments du rituel dans la religion populaire bugis*, in W. Marschall (cur.), *Der grosse Archipel. Schweizer ethnologische Forschungen in Indonesien*, Bern 1985, pp. 183-202.

[Aggiornamenti bibliografici: Chr. Pelras, *Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi*, in «Archipel», 57 (1993), pp. 133-54; *The Bugis. The Peoples of South-East Asia and the Pacific*, Oxford 1996].

CHRISTIAN PELRAS

BUSHIDŌ, il codice del guerriero giapponese, impossibile da definire con un'unica, esatta formulazione. Si può dire che ciascuna epoca ha conosciuto un modello di comportamento eccellente del guerriero, ma, se si escludono alcuni valori fondamentali – tra i quali quelli più ovvi sono l'abilità nell'uso delle armi, il coraggio, l'ardimento e una condotta corretta – i criteri variano in modo sostanziale. Fino a tempi recenti si è trattato di un codice non scritto, nel senso che nessun documento ne conteneva una formulazione completa; se ne scorgono i riflessi, piuttosto, nella letteratura, nelle norme e nei decreti. Anche quando, infine, fu messo per iscritto, è stato soggetto a numerosi cambiamenti.

Origini e sviluppo. I *bushi* emersero come classe durante il X secolo, quando nelle province crollò il sistema fondato su milizie controllate dal governo centrale. Si formarono così gruppi militari locali, tenuti insieme da legami di sangue e dalla vicinanza geografica, sotto il comando di governatori di provincia oppure di grandi proprietari terrieri, quasi sempre provenienti dagli strati più bassi dell'aristocrazia. Si sviluppò un legame di reciproca lealtà, fortemente sbilanciato a favore del ca-

po: generica protezione in cambio di servizio militare illimitato.

Sembra verosimile che questi guerrieri ereditassero il loro spirito combattivo dagli immigrati continentali che alcuni secoli prima si erano stabiliti in Giappone come dominatori. Erano stati guerrieri a cavallo e il loro *ethos* sarebbe sopravvissuto nelle zone di frontiera durante la sinizzazione del Giappone. Quel che è certo è che il loro indomabile spirito guerriero viene spesso ricordato nella più antica letteratura giapponese, che risale all'VIII secolo. Durante l'XI secolo, tuttavia, la raffinata aristocrazia della capitale, che pure si serviva di loro per dirimere le sue controversie di potere, li disprezzava come parenti inferiori, ribelli o campagnoli ignoranti. Ma verso la fine del XII secolo i *bushi* erano ormai diventati indispensabili per mantenere l'ordine nella capitale. Alla fine essi acquisirono l'intero controllo sull'amministrazione dello Stato, migliorando notevolmente, di conseguenza, la loro condizione.

Da allora cominciano a comparire documenti che suggeriscono l'esistenza del concetto di Bushidō, anche se la parola non è propriamente documentata fino al 1604. Si moltiplicano le espressioni che indicano «il carisma del guerriero» ed esaltano le particolari virtù militari dei guerrieri delle regioni orientali. Si celebrano la loro forza fisica, la loro grande maestria nell'uso delle armi e l'audacia nell'equitazione, la loro ingegnosità, ardimento, ferocia, prontezza a morire e generosità d'animo.

Non tutti i *bushi*, probabilmente, avrebbero potuto davvero reggere il paragone con le figure esaltate nelle storie di guerra medievali, ma tutti condividevano un ideale chiaramente definito. Particolarmente marcata era la loro ossessione per l'onore del nome di famiglia. Nacquero così i complessi rituali di presentazione prima della battaglia, il resoconto delle imprese degli antenati e le infinte vanterie sul proprio valore. E si sviluppò la speranza di una ricompensa personale ottenuta come premio per il combattimento individuale, attestato da testimoni oculari o dai trofei costituiti dalle teste mozzate dei nemici. La concessione di ricompense favorì il diffondersi della nozione di lealtà fra signore e vassallo, che divenne l'essenza del Bushidō. Ma si tentò anche di separare il concetto della lealtà dalle considerazioni materiali, garantendo generosi riconoscimenti anche per i comportamenti magnanimi, sia tra compagni d'arme che nei confronti dei nemici.

L'età delle guerre civili (1467-1568) portò inevitabilmente all'eclissi del principio della lealtà, che era al centro del codice non scritto. Il governo centrale, ormai in bancarotta finanziaria oltre che morale, si trasformò gradualmente in un sistema di amministrazione decentrata, pericolosamente privo di controllo e di equilibrio e accompagnato da un generale disordine. All'antica nobiltà di una dinastia si sostituì il prestigio militare (*iegara*) di una famiglia, che si riassumeva nella sua capacità di offrire protezione. Abbondavano traditori e voltagabbana, perché molti *bushi* non mostrarono alcuno scrupolo ad abbandonare o a cacciare il loro antico signore se incompetente o sfortunato. Le vecchie classi militari ereditarie persero la loro identità a causa del frequente reclutamento nella fanteria di contadini e dell'ascesa di uomini di modeste origini fino alla carica di signore feudale. Nel giro di un secolo la vecchia *leadership* venne quasi completamente rimpiazzata da nuovo sangue.

Per sopravvivere, un signore della guerra doveva trasformare i suoi seguaci in una forza di combattimento efficiente e affidabile. Venne perciò promossa la disciplina e furono diffusi regolamenti che imponevano frugalità, vigilanza, coscienziosità e altre simili virtù. Fu costruito un ideale fondato sul servizio continuo e sul sacrificio di sé e il legame fra signore e vassallo fu sempre più spesso formalizzato da giuramenti di fedeltà. Nuove armi e nuove misure di difesa legate agli edifici della fortezza e del castello resero necessario che il signore feudale tenesse i propri vassalli a disposizione presso di sé, piuttosto che lasciarli nelle fattorie e nei villaggi sparpagliati sul territorio. Il processo di separazione del *bushi* dalla terra e la sua trasformazione in un combattente a tempo pieno erano cominciati.

Questo nuovo spirito risulta chiaramente riconoscibile a partire dal 1500 circa. Da allora la lotta per la conquista del territorio, fino al sogno dell'egemonia nazionale, divenne sempre più motivata da considerazioni di politica del potere che da semplice avidità.

Il bushi in epoca Tokugawa: nuove funzioni e nuovi ideali. Quando finalmente si realizzò l'unificazione e si assicurò stabilmente la pace, la funzione del *bushi* cambiò. Lo studioso confuciano Yamaga Sokō (1622-1685) cercò di indicare con precisione il ruolo appropriato per il *bushi* in tempo di pace. Poiché nella nuova situazione i *bushi* avrebbero dovuto guadagnarsi da vivere non soltanto come esercito permanente e come forza di polizia, ma anche come amministratori, egli sollecitava un innalzamento del loro livello di educazione. Li considerava, inoltre, perfettamente qualificati a esercitare la funzione di *leader* politici e intellettuali. Per questo Yamaga innestò sui tradizionali valori feudali del sacrificio di sé e della prontezza a morire una serie di qualità tipicamente confuciane: superiorità morale e intellettuale, prudenza e buon giudizio, una mente educata e uno spirito elevato. Produsse così una singolare mescolanza fra «l'uomo superiore» di Confucio e «l'uomo eroico», come era detto il guerriero giapponese. Yamaga non si limitò a codificare finalmente per iscritto le antiche nozioni del comportamento cavalleresco, fino a quel momento trasmesse soltanto oralmente, ma creò un nuovo ideale.

Di temperamento più focoso era il pensiero dello *Hagakure* (1716), manuale per *bushi* scritto da Yamamoto Tsunetomo, in cui si esaltavano la dedizione totale e la preparazione continua. Essendo stata composta durante un'epoca di pace, quest'opera è stata impropriamente definita «escapista»: in realtà puntava soprattutto al recupero del passato. Lo scopo di Yamamoto era il riarmo morale dei *bushi* attraverso l'esercizio di una volontà risoluta ad agire in modo giusto, indipendentemente dalle conseguenze. I pericoli insiti in tale atteggiamento di tipo fondamentalista sono ovvi, ma esso certamente intendeva fornire un potente stimolo per una condotta decisa.

Un importante aspetto del Bushidō che oggi viene particolarmente sottolineato era il suo carattere elitario. Già durante il XII secolo l'ossessione dei guerrieri di proteggere l'onore della propria famiglia li aveva distinti nettamente dai nobili di corte, che puntavano invece soprattutto alle cariche e ai titoli. L'astuto generale Minamoto Yoritomo (1147-1199), per esempio, aveva cercato di dare lustro all'immagine del guerriero introducendo nuovi criteri per il reclutamento dei vassalli. Ben presto il *bushi* cercò di distinguersi dal volgo acquisendo raffinatezza: l'interesse per i valori estetici fu particolarmente importante durante il periodo delle guerre civili. Nel 1588 una «caccia alle spade», scatenata per disarmare la popolazione, finì per rafforzare notevolmente l'immagine del *bushi* «dalle due spade» in quanto appartenente a una casta superiore. Così la codificazione del Bushidō durante il periodo Tokugawa (1603-1868) fornì ai guerrieri il senso della loro distinzione rispetto alle emergenti classi mercantili. La combinazione del concetto di *bun* (sapere) con quello di *bu* (arti marziali) nel nuovo ideale Tokugawa sottolineò, infine, che l'educazione confuciana era monopolio della classe militare e ne rafforzò il carattere elitario. L'orgoglio, inevitabilmente, finì per alimentare l'arroganza.

Il governo centrale e i signori locali utilizzarono studiosi confuciani per dare lezioni di etica ai *bushi* e stipendiarono predicatori popolari per proporre lo stesso messaggio alle altre classi, nelle forme più adatte al ceto di ciascuna. I valori a cui si ispiravano i *bushi* erano perciò ampiamente diffusi nell'intera popolazione del Giappone, così che l'ideale dei *bushi* trasse continuamente nuova forza dalla sua stessa corrispondenza con i valori fondamentali della società.

Attraverso questi continui stimoli ed esortazioni i *bushi* erano in una certa misura preservati dal diventare dei parassiti. Essi in realtà non producevano nulla, ma provvedevano a servizi essenziali e con un alto grado di efficienza. Per due secoli e mezzo fornirono amministratori, magistrati, giudici, poliziotti, vigili del fuoco, supervisori di opere pubbliche e così via: tutte funzioni a cui erano stati addestrati almeno fin dal XIII secolo. Divennero anche medici, insegnanti, ricercatori, consiglieri, teorici e sostenitori di nuove idee.

La recente critica che ha accusato i *bushi* del periodo Tokugawa di essere stati troppo ingentiliti ed effeminati, dei semplici mercenari, non è corretta e suffragata dai fatti: essi invece parteciparono attivamente alla restaurazione Meiji e allo smantellamento del vecchio feudalesimo e, rappresentando la maggior parte della classe colta, contribuirono profondamente alla modernizzazione dello Stato. È significativo che una classe che copriva soltanto il 6% della popolazione abbia fornito il 23% degli imprenditori.

Il Bushidō moderno: un ideale perpetuo. Con l'imporsi anche in Giappone del principio confuciano secondo cui la funzione deve adattarsi al titolo, si sviluppò un dibattito sulla rispettiva posizione, nello Stato, dell'imperatore e dello *shōgun*. L'incoraggiamento di epoca Tokugawa fornito alla cultura, inoltre, ravvivò lo studio della letteratura antica, che era tutta incentrata sull'imperatore. Ne risultò un movimento che esaltava l'imperatore come l'obiettivo finale di ogni forma di lealtà. L'amalgama tra questa idea e l'etica dei *bushi* burocrati da poco formulata si diffuse in profondità nella mentalità giapponese e preparò la strada al Bushidō di epoca Meiji (dopo il 1868).

Questo «nuovo» Bushidō fu in definitiva il prodotto della deliberata utilizzazione dei valori tradizionali al fine di rafforzare lo Stato moderno. Anche se la classe dei *bushi* venne abolita, uno statista dell'epoca Meiji, Itō Hirobumi, descrisse il Bushidō come «la nostra antica cavalleria», che definiva la condotta di «un uomo come doveva essere» e rappresentava «il tipo più elevato di educazione morale». L'abbandono dell'identificazione rigida del Bushidō con il guerriero rese infine manifesta l'intenzione di trasformarlo in una sorta di religione di massa.

Nel 1937 il *Kokutai no hongi* (Elementi fondamentali della nostra Politica nazionale), pubblicato dal Ministero dell'educazione come la bibbia del nazionalismo, esaltò il Bushidō definendolo la dottrina fondamentale della moralità e il principale sostegno della società, ben oltre il Confucianesimo e il Buddhismo. Questa nuova forma di Bushidō implicava la totale soppressione dell'egoismo, un atteggiamento che trovava nella morte la sua espressione suprema. La lealtà incondizionata non andava più rivolta a un immediato superiore, ma soprattutto ed esclusivamente al sovrano; al posto di un legame dipendente dalla gratitudine personale, il valore sommo era il servizio incondizionato reso allo Stato; invece che il razionalismo confuciano, si preferiva la mitologia dello Shintō. Tra i tanti esempi nella storia di guerrieri votati alla devozione alla corte imperiale legit-

tima, anche se in esilio a causa della lotta contro una corte fantoccio sostenuta dal potere militare del momento, il più famoso era quello del generale Kusunoki Masashige (1294-1336): egli divenne così il centro di un nuovo culto.

La lealtà verso i superiori era sempre stata considerata fondamentale per il Bushidō, ma non era mai stata una lealtà cieca. Il Confucianesimo sottolineava la necessità di valutare e ponderare personalmente le cose. Ciò implicava il dovere di protestare quando la condotta dei superiori fosse considerata colpevole. Il passato poteva fornire molti esempi di questo comportamento, ma il periodo Meiji diffuse e democratizzò questo obbligo, portando perfino a qualche episodio di assassinio di avvertimento, drammatiche anticipazioni degli orrori del terrorismo moderno.

Il disprezzo del *bushi* per la morte, fortemente rafforzato dalla sua predilezione per lo Zen, è sempre stato forte e costante. Allenato a uccidere o a essere ucciso, egli faceva dell'indifferenza alla morte un punto d'onore, definendo questo atteggiamento nel modo più stringato con il detto: «Il Bushidō sta nella morte». Tradotto in termini pratici in un'epoca di pace, questo significava semplicemente una dedizione totale e altruista. Ma non casualmente, poiché la morte era sempre stata considerata la prova finale della sincerità, si arrivò a una sorta di culto del suicidio. Questo poteva prendere la forma dell'autosventramento, per accompagnare nella morte il proprio signore, oppure, di fronte alla sconfitta, per gettare via la vita in un'impresa di coraggio temerario. Moderni ed estremi esempi di questa concezione sono stati le cariche disperate delle cosiddette «pallottole umane» nel corso della guerra russo-giapponese (1904-1905) e i piloti *kamikaze* nella seconda guerra mondiale.

L'ultimo conflitto mondiale proiettò sinistri barlumi sull'idea del Bushidō. Il codice fu spesso identificato con le atrocità di guerra, molte delle quali furono in effetti commesse a partire dalla convinzione fanatica che la morte fosse in ogni caso preferibile alla resa. Ciò provocò il disprezzo, e quindi un cattivo trattamento, dei prigionieri di guerra da parte dei Giapponesi. E contemporaneamente un grande numero di suicidi di massa fra i soldati nipponici catturati.

C'è chi sostiene che il Bushidō sia scomparso con la sconfitta del 1945. Poco dopo la fine della guerra, tuttavia, soprattutto fra gli uomini d'affari ebbero grande successo alcuni libri storici che illustravano l'ideologia dei *bushi* durante il periodo delle guerre civili. I guerrieri di quell'epoca di competizione furono presi come modelli eccellenti per una *leadership* fondata sul successo nel mondo del commercio internazionale. Il suicidio del romanziere Mishima Yukio (1925-1970) rappresenta un fosco esempio del potere di suggestione esercitato dal fascino perenne del Bushidō anche sulla moderna mentalità giapponese.

Dal XVII secolo ai tempi moderni il Bushidō è stato spesso oggetto di una feroce critica in quanto illogico, non appropriato e troppo morboso. È vero che in suo nome sono stati commessi molti eccessi, attraverso l'adesione ai suoi aspetti più anacronistici. Esso, tuttavia, è stato in generale un concetto piuttosto dinamico, in quanto ai suoi originali valori fondamentali se ne sono aggiunti continuamente altri e nuovi, in un perenne processo di mescolamento e di sintesi. Il Bushidō, comunque, si è sempre fondato sulla superiorità vigorosa, sullo sforzo condotto oltre le capacità dell'uomo ordinario. E la perennità del suo fascino certamente giustifica l'affermazione dello studioso di epoca Meiji, Nitobe Inazō, in un suo famoso saggio del 1905: «Il Bushidō è l'anima del Giappone».

[Vedi anche *YAMAGA SOKŌ*].

BIBLIOGRAFIA

Tre piccoli libri propongono una semplice trattazione dei precedenti storici e una sintetica introduzione al Bushidō: P. Duus, *Feudalism in Japan*, New York 1969; H.P. Varley, I. Morris e N. Morris, *The Samurai*, Londra 1970; C. Totman, *Japan Before Perry. A Short History*, Berkeley 1982. Tre grossi volumi, riccamente illustrati, forniscono una dettagliata esposizione dello stile di vita dei *bushi* e del loro modo di pensare: G.R. Storry, *The Way of the Samurai*, New York 1978; St.R. Turnbull, *The Samurai. A Military History*, New York 1977; O. Ratti e Adele Westbrook, *Secrets of the Samurai*, Tokyo-Rutland/Vt. 1973 (trad. it. *I segreti dei samurai*, Roma 1977). Prezioso materiale sulla formulazione del Bushidō in Ryūsaku Tsunoda, W.Th. de Bary e D. Keene (curr.), *Sources of the Japanese Tradition*, I-II, New York 1958.

Per alcuni aspetti significativi del tema in oggetto, cfr. infine Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure. A Code of the Way of Samurai*, Tokyo 1980 (trad. it. *Hagakure. Il codice segreto dei samurai*, Roma 1993); Mishima Yukio, *The Samurai Ethic in Modern Japan*, Tokyo 1978 (trad. it. *La via del samurai*, Milano 1983); Inazō Nitobe, *Bushidō. The Soul of Japan*, Tokyo 1980 (trad. it. *Bushido. L'anima del Giappone*, Milano 2006).

[Aggiornamenti bibliografici: Th.F. Cleary, *The Japanese Art of War. Understanding the Culture of Strategy*, Boston 1991 (trad. it. *L'arte giapponese della guerra*, Milano 2000); Ikegami Eiko, *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge 1995; G.A. Katchmer, *Professional Budo. Ethics, Chivalry, and the Samurai Code*, Jamaica Pains/Mass. 1995; J. Newman, *Bushido. The Way of the Warrior. A New Perspective on the Japanese Military Tradition*, New York 1989; St.R. Turnbull (cur.), *The Samurai Tradition*, Surrey 2000].

JOYCE ACKROYD

CALLIGRAFIA. [Questa voce comprende due articoli che esaminano importanti esempi delle funzioni religiose della scrittura:

Panoramica generale

Calligrafia cinese e giapponese

Per un ulteriore approfondimento, vedi *ALFABETO*, vol. 4].

Panoramica generale

Le popolazioni del Paleolitico incisero e scarabocchiarono, sulle pareti delle grotte e sulle pietre, segni a forma di clave, scudi, raggi e simili, dei quali non conosciamo il significato. Si tratta presumibilmente di una sorta di informazioni stenografiche necessarie ai segreti mistici e spirituali, che esprimono chiaramente l'impulso verso un tipo di scrittura che permane nel tempo.

Seimila anni fa gli Egizi inventarono i geroglifici (letterale, «incisioni sacre»), dipinti di cose e pensieri, così artistici in se stessi da poter essere apprezzati per come essi appaiono, al di là del loro significato: praticamente possono essere considerati sia calligrafia che «splendidi disegni». I geroglifici progredirono fino al punto di comunicare complicate astrazioni: *ankh* (vita), *onze* (salute), *senb* (potere) e anche *ka*, un totem che si crede sia nato con gli uomini e che li accompagni in cielo dopo la morte. I libri segreti dei *Testi delle piramidi*, dei *Testi dei sarcofagi* e simili, che riportano la storia dei re e predicono i viaggi nell'aldilà, vennero dipinti sui muri e incisi sui sarcofagi delle monumentali tombe-tempio.

I geroglifici furono recalcitranti alla riduzione alfabetica, ma già dal II millennio a.C. le popolazioni semitiche delle coste orientali del Mediterraneo usarono segni e simboli di abbreviazione, prima per le consonanti e poi per le vocali. Questi segni venivano iscritti con stili di canna, metallo oppure ossa, su papiro o foglie di palma e anche su tavolette d'argilla o di cera. Il cuneiforme d'Assiria, Babilonia e Persia registrava non soltanto questioni trascendentali ma anche eventi di interesse statale. Per esempio, una tavoletta d'argilla ittita descrive un corsa di carri, un'altra il trattato tra un re e il suo nemico di Mitanni. Nel frattempo, i commercianti fenici passarono il loro alfabeto ai Greci. Il primo esempio di scrittura greca risale a circa tremila anni fa: si tratta di uno scarabocchio fatto su un frammento di ceramica proveniente da un vaso assegnato come premio in un concorso musicale o atletico svoltosi ad Atene.

Quando la scrittura cominciò ad essere utilizzata in occasioni più concrete e quindi diventò alfabetica piuttosto che pittorica, più corsiva e veloce, gli scribi e i funzionari governativi si avvalsero di una scrittura chiara e impersonale. Con il crollo dell'autorità dell'Impero romano, che coincise con la crescita del potere della Chiesa cristiana, fiorirono le culture locali. Coloro che scrivevano erano soprattutto i monaci, la cui principale occupazione era quella di preservare i testi biblici, copiare e ricopiare salteri e messali, come atto di devozione. Proprio in questo momento, in Occidente, la calligrafia si sviluppò come una delle belle arti. Quando la differenziazione tra ciò che conosciamo come lettere maiuscole e minuscole iniziò a far parte della scrittura, i monaci artisti cominciarono a miniare ogni lettera maiuscola con disegni che «illustravano»

letteralmente il significato delle parole che trascrivevano. Le prime opere di scrittura intesa come forma d'arte apparvero nella Francia merovingia e nell'Irlanda iberno-sassone e nei centri collegati del continente. Durante il regno di Carlo Magno, in manoscritti di lusso conosciuti come i Vangeli d'oro le parole degli evangelisti erano decorate con lettere d'oro, d'argento e di porpora regale.

Esempi di scrittura ebraica sono stati trovati su papiri databili a partire dall'VIII secolo a.C. Durante tutta la storia ebraica, gli scribi biblici furono ammirati per la diligenza e la precisione, ma le parole scritte venivano rispettate più per ciò che dicevano che per come apparivano. Lo stesso accadde in India, dove la letteratura sanscrita è il prodotto di quattromila anni di storia religiosa ininterrotta. D'altra parte la supremazia dei guru e dei «seduti vicino» e quindi di una via per ricevere l'illuminazione dalla voce del maestro piuttosto che attraverso lo studio individuale o la ricopiatura dei testi sacri, impedì alla calligrafia di svilupparsi indipendentemente, anche se la scrittura *devanāgarī* fu chiamata poeticamente «la scrittura degli dei».

Oggigiorno, soltanto nei Paesi musulmani, in Cina e specialmente in Giappone (vedi figura 1), la calligrafia può rivendicare per sé una posizione importante nella cultura nazionale. Infatti, in questi Paesi i valori originari della calligrafia come disciplina spirituale e morale continuano a essere rispettati.

BIBLIOGRAFIA

Ed. Johnston, *Writing and Illuminating and Lettering*, London-New York (1906) 1995, ed. riv.

A. Kapr, *Schriftkunst. Geschichte, Anatomie und Schönheit der lateinischen Buchstaben*, Dresden 1971, München 1983 (rist.).

Dorothy E. Miner et al., *Two Thousand Years of Calligraphy*, Baltimore 1965, London 1972 (rist.).

FAUBION BOWERS

Calligrafia cinese e giapponese

Si ritiene che, quattromila anni fa, il saggio cinese Cang Jie, il cui passatempo era quello di osservare le impronte degli uccelli sulla sabbia e disegnare i loro schemi, concepì la prima scrittura della Cina. Si trattava di schizzi pittografici o stenografici di oggetti familiari, animali o uccelli, ancora più o meno facili da riconoscere. Non costituivano né massime né concetti, ma solamente idee e frasi incomplete. Nella Cina preconfuciana e prebuddhista della dinastia Shang (1766-1122 a.C.) tali segni venivano iscritti su conchiglie e ossa usate per la divinazione. L'antica scrittura si incontra nuovamente nella Cina della dinastia Zhou (1122-221 a.C.), negli ideogrammi rigidi, freddi, classici e formali dello stile del «grande sigillo» (*da zhuan*) che ricoprivano i bronzi cerimoniali con messaggi di felicità per l'aldilà. Questi vasi, adatti per cucinare o per il vino, venivano sepolti con i loro proprietari, che avrebbero potuto aver bisogno di tali comodità durante il viaggio per raggiungere gli antenati. I caratteri del «grande sigillo», che erano quelli nei quali Confucio leggeva e scriveva, vengono usati ancora oggi in Cina e Giappone per i sigilli di firma (timbri) oppure per le iscrizioni ornamentali di tipo particolarmente ricercato.

In seguito all'unificazione della Cina nel 221 a.C., il primo imperatore della dinastia Qin semplificò e regolarizzò il linguaggio scritto nello stile «piccolo sigillo» (*xiao zhuan*). La scrittura continuò a essere utilizzata nelle cerimonie e nelle osservanze religiose, ma la sua

FIGURA 1. *Calligrafia giapponese.* Nome del Primo Patriarca, fondatore del Buddhismo Chan in Cina. Scritto dal monaco giapponese Ikkyū (1394-1481).

importanza crebbe enormemente in risposta alla domanda dell'autorità centrale di registrazioni, contabilità ed emissione di editti o ordini in tutte le province. In un secolo, lo stile «regolare» (*zhen shu*) si sviluppò e divenne la forma standard che viene utilizzata ancora oggi (vedi figura 2).

Wang Xizhi (321-379 d.C.), il più grande calligrafo cinese, creò una scrittura corsiva o «corrente» (*xing shu*), che riduce la rigida formalità e la chiarezza dello stile «regolare» ad impressionistici elementi essenziali immediatamente comprensibili all'esperto. Egli arrivò a questa forma elegante di scrittura veloce dopo aver studiato le oche: vide nel collo aggraziato, girevole e duttile di questo animale la forza e la flessibilità di cui necessitano i tratti del pennello del calligrafo. Il risultato fu sia a livello pratico che artistico.

Molti caratteri cinesi sono in un certo senso immagini (i pittogrammi) che rappresentano «cose» quali il sole, la luna, l'albero oppure la casa, mentre altri (gli ideogrammi) rappresentano «idee». Ma la stragrande maggioranza dei caratteri cinesi è ormai composta da «logogrammi», cioè da segni che non rappresentano esattamente né immagini pittoriche né idee ma parole, attraverso un sistema complesso di componenti semantiche e fonetiche che molto tempo fa vennero fuori da un mezzo di rappresentazione puramente visivo. Dalla combinazione di questi segni in una varietà senza fine di modi per costruire nuove parole e, poi, dalla composizione di questi con altri ancora, ogni parola o idea può essere espressa. Per esempio, per *tuono e fulmine* si devono combinare *pioggia* e *risaia*, per *denaro contante* si deve mettere la parola *oro* vicino a quella che indica il guardiano, cioè *lancia*. Le moderne nozioni possono essere incorporate nella lingua con lo stesso procedimento: per *elettricità* si scrive *tuono e fulmine*, si aggiunge un coda e si fa un composto con la parola *sentimento*. Il sistema si addice perfettamente alla lingua monosillabica della Cina e si adatta molto bene al giapponese. Quando i Cinesi o i Giapponesi guardano un carattere, essi contemporaneamente vedono un'immagine, sentono un suono e percepiscono un significato.

I moderni dizionari cinesi e giapponesi non abbreviati elencano oltre quarantamila caratteri. La conoscenza di cinquemila di essi è sufficiente per leggere un giornale. Il numero dei tratti in un singolo carattere varia da uno (che significa «uno») a trentatré (composto da tre cervi, che significano «ruvido», «rude» o «selvatico») e ogni tratto può essere spesso o fine, forte o tenue, curvo o diritto, pesante di inchiostro o asciutto e debole, calcato o appena sfiorato sulla carta. Un carattere, indipendentemente dal numero dei tratti, deve occupare lo stesso spazio in un quadrato invisibile e deve essere equidistante da tutti gli altri sulla pagina. Ogni tratto che compone l'ideogramma deve essere scritto nell'ordine corretto: dall'alto al basso, da destra a sinistra, i tratti verticali prima di quelli orizzontali.

Nel 405 d.C., Wani, uno scriba coreano molto versato nel cinese classico, fu assunto dalla corte imperiale del Giappone come tutore del principe ereditario. Il Giappone non aveva un proprio linguaggio scritto e sentiva sempre più la necessità di comunicare con il suo potente vicino, il «centro dell'universo». Entro un secolo la Cina cominciò a spedire doni all'imperatore del

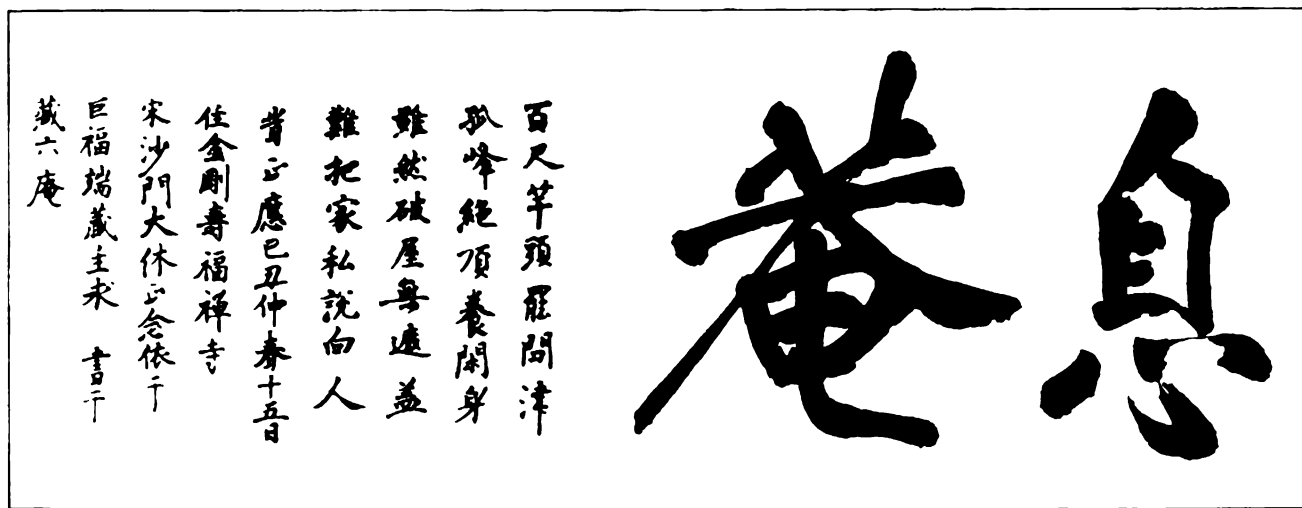



FIGURA 2. *Calligrafia cinese.* I caratteri grandi riportano «rifugio appartato» e illustrano il significato della poesia che accompagnano: la via dell'illuminazione spirituale si trova nel ritiro dal mondo. Calligrafato da Ta-hsiu Cheng-nien.

Giappone: immagini del Signore Buddha, *sūtra* tradotti in cinese dal sanscrito e dal *pāli* e insegnamenti di Confucio. Gli studiosi arrivarono dalla Cina e portarono con sé libri, musica, medicine (tra le quali il tè), l'abilità di fare il calendario e l'arte della divinazione. Con gli studiosi vennero anche le «quattro perfezioni della calligrafia»: il pennello, la carta, il bastoncino d'inchiostro e la pietra da inchiostro.

La calligrafia in Giappone è chiamata *shodō*, «via della scrittura» ed è uno stile di vita, un cammino o una ricerca, come il *bushidō*, il cammino del guerriero, il *sadō*, il culto del tè, o lo Shintō, la via degli dei. Nel periodo Nara (710-784 d.C.), i sacerdoti cominciarono a praticare lo *shakyō*, copiare più e più volte i *sūtra*, gli insegnamenti del Buddha e i commentari su di essi, un'usanza che è continuata fino ai nostri giorni. Un sacerdote cinese ha detto: «Se non capisci, scrivi il *sūtra*. Poi vedrai il suo significato intimo». I sacerdoti trascorrevano la loro vita svolgendo diligentemente questo lavoro alla ricerca dell'illuminazione (che a volte veniva durante l'esecuzione di un tratto ideografico), come penitenza e come un mezzo per raccogliere fondi per il tempio. I meriti spirituali non venivano accumulati soltanto da chi scriveva, ma anche dallo spettatore e da chiunque acquistasse il manoscritto.

I più antichi poemi del Giappone erano scritti in cinese, ma gradualmente il giapponese cominciò ad adattare il cinese monosillabico, corto, conciso e tonale alla propria lingua parlata, che è polisillabica, perifrastica e fortemente flessiva, con affissi per gli aggettivi e prefissi per i sostantivi. Nel IX secolo, le donne della corte di Heian concepirono dei brevi segni corsivi detti *hiragana*, un sillabario che derivava dal cinese ed era probabilmente lontanamente ispirato dall'alfabeto sanscrito conosciuto nella traduzione cinese.

Attualmente in Giappone la calligrafia è tenuta in grande considerazione. Gli eruditi praticano lo *hitsudan*, o la comunicazione tramite lo scambio di biglietti attraverso un tavolo. Essi possono comunicare in questo modo anche in cinese moderno senza conoscere la pronuncia di nessuna parola. I grandi calligrafi sono pagati cifre pari a cinquantamila dollari a parola ed esempi di bella scrittura ornano le borse per la spesa, i pacchetti di sigarette o le insegne delle vetrine. Gli attori *kabuki* vengono applauditi per la loro calligrafia e un *onnagata*, colui che interpreta i ruoli femminili, mescolerà un po' di rossetto nel suo inchiostro per aggiungere un tocco di erotismo a un autografo. *Kakizome*, la prima scrittura del nuovo anno, cade annualmente il 2 gennaio e più di un migliaio di partecipanti di età compresa tra i cinque e i sessant'anni si riuniscono per gli «incontri di calligrafia» nella Great Martial Arts Hall di Tokyo per contendersi i premi.

Sebbene la macchina da scrivere e la penna stilografica abbiano eliminato la calligrafia dalla vita quotidiana del giapponese medio, molti uomini e donne la praticano ancora come una forma di disciplina spirituale. Come dice Aoyama San'u, uno dei più grandi calligrafi del secolo scorso: «Nella calligrafia vedi la realtà della persona. Quando scrivi non puoi ingannare, ritoccare, decorare. Sei nudo davanti a Dio».

[Vedi *IKKYŪ SŌJUN*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

Ch'en Chih-mai, *Chinese Calligraphers and Their Art*, New York 1966.
Ecke Tseng Yu-ho, *Chinese Calligraphy*, Philadelphia 1971.
Hisamatsu Shin'ichi, *Zen and the Fine Arts*, Tokyo 1971, Tokyo-New York 1982 (rist.).
G.B. Sansom, *Japan. A Short Cultural History*, London 1931, Tokyo 1979 (ed. riv.).
M. Sullivan, *The Three Perfections*, London 1974, New York 1999 (ed. riv.).
Tazawa Yutaka (cur.), *Biographical Dictionary of Japanese Art*, Tokyo 1981.
[Aggiornamenti bibliografici:
G.S. Barrass, *The Art of Calligraphy in Modern China*, Berkeley 2002.
R.H. Ellsworth, *Later Chinese Painting and Calligraphy 1800-1950*, New York 1987.
Albertine Gaur, *A History of Calligraphy*, London 1994.
P.Ch. Sturman, *Mi Fu. Style and the Art of Calligraphy in Northern Song China*, New Haven/Conn.-London 1997.
Tseng Yuho, *A History of Chinese Calligraphy*, Hong Kong 1993.
In italiano segnaliamo: E. Patella et al. (curr.), *Shodō. L'arte della calligrafia giapponese*, Genova 1998].

FAUBION BOWERS

CAODAISMO è un moderno movimento religioso sincretico, fondato in Vietnam nel 1926 da Ngo Van Chieu (1878-1932, conosciuto anche come Ngo Minh Chieu). Funzionario dell'amministrazione coloniale francese, Chieu ha studiato ampiamente sia la religione orientale che quella occidentale ed ebbe un particolare interesse per lo spiritismo. Il movimento ebbe inizio con le sedute spiritiche condotte da Chieu e da un gruppo di amici provenienti dallo stesso ambiente, ovvero quello intellettuale vietnamita. Un'entità chiamata Cao Dai (lett., «torre alta», un epiteto daoista per il dio supremo) apparve e trasmise al gruppo le caratteristiche fondamentali della religione: universalismo, vegetarianismo, l'immagine di un occhio in un cerchio (che divenne il simbolo principale) e vari dettagli del culto. Il movimento venne inaugurato il 18 novembre 1926, con una ceri-

monia sensazionale che richiamò circa cinquantamila persone. Benché avversato dai funzionari buddhisti e francesi, che intuirono il suo potenziale nazionalista, il Caodaismo crebbe in maniera fenomenale. Nel 1930 contava, secondo una stima moderata, mezzo milione di seguaci e presto ne raccolse più di un milione, abbracciando almeno un ottavo della popolazione della regione che sarebbe diventata il Vietnam del Sud. Il notevole richiamo esercitato da questa fede eclettica e spiritista rifletteva indubbiamente il desiderio di qualcosa di nuovo, immediato, locale e idealistico da parte della popolazione vietnamita oppressa, in una situazione in cui il Cattolicesimo era la religione dei colonizzatori stranieri, il Buddhismo era morente e il Confucianesimo era legato ad un ordinamento sociale chiaramente superato.

Il Caodaismo soddisfaceva questi requisiti. La sostanziale influenza culturale cinese sul Vietnam è dimostrata dalla rassomiglianza fondamentale del Caodaismo con le sette religiose daoiste, nel suo spiritismo, nella sua connotazione politica e nella sua liturgia pittoresca. Inoltre, come la maggior parte dei movimenti religiosi cinesi degli ultimi secoli, cercò anche di unificare le «tre fedi» e incorporò così la moralità confuciana, le dottrine buddhiste quali il *karman* e la reincarnazione e l'occultismo daoista. Come molti dei suoi equivalenti cinesi, cercò inoltre di unificare le religioni mondiali, inserendo anche Gesù e Muḥammad nel suo pantheon e annunciando una nuova epoca di armonia nel mondo. La sua complessa struttura organizzativa, guidata da un papa, cardinali e arcivescovi, era palesemente ispirata al Cattolicesimo. A fianco del dio supremo, Cao Dai, la fede venera anche una grande assemblea di spiriti, composta non solo da personaggi orientali quali Buddha, Laozi, Confucio e Sun Yatsen, ma anche da figure occidentali come Gesù, Giovanna d'Arco e Victor Hugo.

Il culto caodaista è incentrato sui riti, eseguiti nei templi quattro volte al giorno, e sulle cerimonie, celebrate con grande elaboratezza. I riti consistono in preghiere, salmodie e semplici offerte (come incenso, tè e vino) presentate con una cerimonia altamente stilizzata. Le sedute spiritiche si tengono separatamente e sono limitate a occasioni prestabilite e a *medium* nominati dalla gerarchia. Nonostante queste regole, il Caodaismo ha generato molte sottosette, ispirate solitamente da nuove comunicazioni medianiche.

Il quartier generale del Caodaismo si trova a Tay Ninh, una città santa a nord-ovest di Saigon. Questa città vanta il tempio più importante e molti uffici amministrativi e rituali. Prima dell'unificazione del Vietnam sotto il regime comunista di Hanoi nel 1975, la «Santa Sede» era responsabile non solo delle questioni spirituali ed ecclesiastiche, ma anche della gestione delle considerevoli proprietà agricole e commerciali della setta. Durante i diversi decenni di conflitto anteriori al 1975, il Caodaismo esercitò un effettivo controllo sulla sua provincia centrale e, prima che le sue truppe venissero sciolte dal presidente Ngo Dinh Diem nel 1955, mise in campo il suo proprio esercito. Sebbene le sue alleanze si spostassero tra i gruppi contendenti, il Caodaismo operò fondamentalmente per un nazionalismo non allineato.

Le informazioni attendibili sul Caodaismo in Vietnam dopo il 1975 sono scarse. Stando a quanto viene riferito, il Caodaismo è stato duramente represso dal governo, con la confisca di buona parte delle chiese e l'arresto o la laicizzazione del suo clero. La Santa Sede è a quanto pare praticamente inattiva. D'altra parte, già nel 1985 circa venti centri di culto caodaisti erano sorti nel mondo tra le comunità di rifugiati vietnamiti.

[Vedi *VIETNAM, RELIGIONE DEL*].

BIBLIOGRAFIA

S. Blagov, *The Cao Dai. A New Religious Movement*, Moskva 1999.

Bui Hum Dac e Ngasha Beck, *Cao Dai. Faith of Unity*, Fayetteville/Ark. 2000.

V.L. Oliver, *Caodai Spiritism. A Study of Religion in Vietnamese Society*, Leiden 1976.

Jayne Susan Werner, *Peasant Politics and Religious Sectarianism. Peasant and Priest in the Cao Dai in Viet Nam*, New Haven 1981.

ROBERT S. ELLWOOD

CHENG HAO (1032-1085), conosciuto anche come maestro Mingdao, è uno dei fondatori del Neoconfucianesimo della dinastia Song. Cheng Hao e suo fratello, il filosofo Cheng Yi, provenivano da una famiglia di funzionari di governo. Trascorsero la loro infanzia nello Jiangxi, nello Anhui e nello Henan, dove il loro padre ricoprì molti incarichi governativi. I due fratelli studiarono per un periodo con Zhou Dunyi (1017-1073) prima di accompagnare il loro padre a Kaifeng, la capitale, dove entrarono nell'università nazionale.

Dopo aver superato l'esame d'ammissione per la più alta carica civile e aver ricevuto la laurea nel 1057, Cheng Hao intraprese la carriera ufficiale, prestando servizio, prima con cariche locali e poi nella capitale, dove venne ricevuto molte volte in udienza imperiale. Tuttavia, nel 1070, egli perse il consenso per essersi opposto al programma di riforma di Wang Anshi (1021-1086). Sebbene i capi di entrambe le fazioni in lotta che caratterizzavano la burocrazia condividessero una vi-

sione comune della società ideale, i Cheng erano in profondo disaccordo con i contenuti e i metodi delle riforme di Wang Anshi. Nel 1080 Cheng Hao fu deposto da tutte le funzioni. Egli trascorse i rimanenti cinque anni della sua vita in pensione a Luoyang, che cominciava a essere un centro di neoconfuciani e di altri pensatori che si opponevano alle politiche dominanti. Per i Cheng, come per altri, la realizzazione coscienziosa dei propri obblighi sociali, compreso l'impegno negli affari pubblici, rimaneva il marchio dello studioso confuciano. Cheng Hao scrisse poco, ma trasmise i suoi insegnamenti tramite i discepoli che trascrissero le conversazioni dei due fratelli, spesso senza un'attribuzione precisa all'uno o all'altro.

Cheng Hao e Cheng Yi ebbero una stretta relazione personale: non soltanto avevano la stessa opinione riguardo alla politica, ma condividevano anche l'impegno nella tradizione confuciana interpretata da Mengzi. Concordavano sulle questioni filosofiche fondamentali quali la metafisica del *li* («principio») o *tianli* («principio del cielo») e, analizzando l'autodisciplina, entrambi sottolinearono l'importanza cruciale dello *jing* («rispetto, serietà») e del *cheng* («sincerità, autenticità»). Fu soltanto più tardi che gli studiosi cominciarono a porre l'attenzione alle differenze tra i due fratelli. Gli studiosi della tradizione fecero risalire a Cheng Hao la tradizione orientata verso l'interiorità dello Xinxue (la scuola della Mente), i cui sviluppi attribuirono a Lu Jiuyuan (Lu Xiangshan, 1139-1193) e a Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529). Convenzionalmente, questa tradizione fu messa in opposizione a quella che gli studiosi videro come la filosofia più razionalista del Lixue (la scuola del Principio), associata a Cheng Yi e a Zhu Xi (1130-1200). Le diversità tra gli insegnamenti dei due fratelli possono essere in parte considerate come il riflesso delle differenze di temperamento tra il maturo e sereno Cheng Hao e il suo solenne e severo fratello minore.

Alla base degli insegnamenti di Cheng Hao vi è un profondo senso dell'unità dell'universo. Di conseguenza, la sua filosofia è più pienamente evocativa e, rispetto a quella di suo fratello, si occupa in misura minore di tracciare distinzioni. Per entrambi i fratelli, il mondo è strutturato da un principio, ma della massima importanza per Cheng Hao è la sua qualità dinamica, per la quale esso genera la vita in un costante processo di produzione e riproduzione.

L'obiettivo ultimo di ogni individuo è quello di raggiungere l'unità con l'universo, di diventare un «uomo di *ren*» e di «formare perfettamente un corpo con tutte le cose». Cheng Hao vede il *ren* (bontà, umanità, benevolenza) non solo come la virtù suprema e dominante ma anche come un sentimento autentico della vita. Lo illustra facendo riferimento a un testo medico che definisce «un'assenza di *ren*» un intorpidimento o una paralisi delle mani e dei piedi. Un individuo paralizzato non considera più i suoi arti come parti di se stesso, così un'assenza di *ren* impedisce a una persona di rendersi conto che, come insegnava Mengzi «tutte le cose sono già complete in me». Cheng Hao, come Zhou Dunyi, non accettava che l'erba fuori dalla sua finestra fosse tagliata, perché voleva sempre vedere lo spirito della creazione al lavoro davanti a lui.

Cheng Hao credeva che quando noi facciamo distinzioni artificiali tra l'interiore e l'esteriore, la nostra identificazione con l'universo è oscurata e ne deriva l'egoismo. Per dissipare l'egoismo è necessaria la conservazione dell'originale «mente e cuore» (*xin*, il posto delle nostre facoltà affettive e razionali), che noi condividiamo con tutte le cose e che è identificato con il principio. Questa conservazione dello *xin* richiede rispetto e sincerità in tutto ciò che facciamo. L'obiettivo è ricuperare la nostra innata conoscenza morale e stabilire e calmare la nostra natura umana.

Almeno dal tempo di Mengzi, la natura umana (*xing*), e in particolare le sue qualità morali, fu di fondamentale interesse per i pensatori cinesi. Secondo Cheng Hao, la nostra natura è l'energia materiale (*qi*) che riceviamo alla nascita. Nel suo stato originale tranquillo non può essere caratterizzata come buona o cattiva, ma, una volta suscitato il bene o il male, risulta dipendente dall'individuo, sebbene in misura mutevole. In armonia con il suo olismo, Cheng Hao sostiene, diversamente da suo fratello, che sia il bene che il male siano princìpi del Cielo (*tianli*). Come le due forze cosmiche dello *yin* e dello *yang*, il bene e il male si alternano e dipendono uno dall'altro. L'obiettivo per gli esseri umani è di raggiungere il «mezzo» (*zhong*), perché per Cheng Hao il male è un problema che risulta o dall'andare troppo lontano, come fece Mozi con la sua dottrina dell'amore universale, oppure dal non andare abbastanza lontano, come nel caso dell'egotismo edonistico attribuito a Yang Zhu (circa 350 a.C.).

Come altri confuciani del periodo Song, Cheng Hao da giovane venne influenzato dal Buddhismo, ma in seguito arrivò a sostenere che fosse falso e antisociale. Cheng Hao credeva che il disperdere l'egoismo non comportasse né il rifiuto del vero sé, né la negazione dei sensi. Riteneva che, poiché i buddhisti pensano nei termini dei loro sé limitati, vogliono sbarazzarsi della percezione dei sensi. Ma, incapaci di lasciar andare il sé, diventano come un uomo che porta una pietra e va sempre più verso il fondo del fiume, prendendosela con il peso della pietra. Lungi dal negare i suoi sentimenti, il saggio di Cheng Hao ha raggiunto uno stato nel quale le sue emozioni sono perfettamente in sintonia con il mondo. La sua rabbia e la sua gioia sono sen-

za la benché minima traccia di arbitrarietà. Prive di egoismo, esse sono in perfetto accordo con il valore morale oggettivo delle cose e degli eventi.

Inoltre, il saggio possiede una qualità psichica insondabile e imperscrutabile che emana dal regno «al di là della forma» (*xingershang*) e permea tutte le cose. Questa qualità, chiamata *shen*, un termine che si trova nelle appendici dello *Yijing* (Libro delle mutazioni), viene convenzionalmente tradotta con «spirito» e non dovrebbe essere considerata come un'entità. A differenza di Cheng Yi, che raramente cita il termine, lo *shen* ricorre in maniera rilevante nel pensiero di Cheng Hao, come in quelli di molti dei suoi contemporanei più anziani. Coerente con il suo olismo, Cheng Hao non è d'accordo con Zhang Zai (1020-1077) nel ritenere che lo *shen* pervada anche l'energia materiale impura (*qi*).

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*; *REN E YI*; *LI*; *XIN*. Inoltre, *MENGZI*; *ZHOU DUNYI*; *ZHANG ZAI* e *CHENG YI*].

BIBLIOGRAFIA

L'*opera omnia* e le conversazioni dei fratelli Cheng possono essere consultate in Ch'eng Hao e Ch'eng I, *Erh Ch'eng chi*, I-IV, Beijing 1981, che riporta letture differenti. L'antica edizione migliore e più ampiamente usata è Cheng Hao e Cheng Yi, *Erh Ch'eng Ch'üan-shu* (nella raccolta *Ssu-pu pei-yao*). Alcune parti sono state tradotte in Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, rist. 1969. Delle selezioni dell'antologia filosofica di Chu Hsi e Lü Tsu-ch'ien, *Chin-ssu lu*, 162 sono prese interamente da Cheng Hao. Il testo intero è stato tradotto in Wing-tsit Chan, *Reflections on Things at Hand*, New York 1967. A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.), è l'opera principale e rimane la sola monografia in una lingua occidentale. È stata recensita da Wing-tsit Chan in «Journal of the American Oriental Society», 79 (1959), pp. 150-55. I fratelli Cheng sono trattati in tutti i resoconti base di Chu Hsi, Neoconfucianesimo e filosofia cinese. Ulteriori informazioni biografiche e bibliografiche si possono trovare in H. Franke (cur.), *Sung Biographies*, Wiesbaden 1976.

CONRAD SCHIROKAUER

CHENG YI (1033-1107), conosciuto anche come maestro Yichuan, uno dei fondatori del Neoconfucianesimo del periodo Song del Nord. La giovinezza e l'istruzione di Cheng Yi furono simili a quelle di suo fratello maggiore, Cheng Hao. Entrambi studiarono per un periodo con Zhou Dunyi, prima di entrare all'università nazionale. Nella sua tesi all'università, *Su ciò che Yanzi amava insegnare*, Cheng Yi sostiene che la saggezza non dipende necessariamente dalla conoscenza innata del bene presente dal tempo della propria nascita, ma può anche essere raggiunta seguendo un programma di studi e autodisciplina. Il saggio impressionò l'illustre studioso confuciano Hu Yuan (993-1059) al punto che questi gli affidò una carica accademica. Cheng Yi ottenne il suo titolo d'ammissione alle cariche civili nel 1059, ma fallì nell'esame del palazzo e non lo tentò più. Nel 1064, rifiutò un posto all'università. Sebbene fino al 1086 egli non abbia accettato un incarico ufficiale, l'interesse di Cheng Yi per le questioni di governo fu segnato dalla sua aperta opposizione all'ambiziosa politica di Wang Anshi (1021-1086), il grande riformatore della dinastia. Nel periodo in cui visse a Luoyang, tra il 1072 e il 1083, Cheng frequentò molti funzionari di governo e attrasse molti discepoli capaci.

Cheng Yi entrò a servizio del governo quando, dopo la morte dell'imperatore Shenzong (regnante tra il 1067 e il 1085), l'imperatrice vedova, in funzione di reggente per l'imperatore Zhezong (1077-1100), rovesciò la politica di governo dei predecessori e assegnò le cariche più alte agli oppositori del programma di Wang Anshi. Cheng Yi fu tutore imperiale per venti mesi. Mentre la sua inflessibile integrità gli assicurava ammirazione, il suo ostinato rigore gli procurò anche dei nemici, con il risultato che fu trasferito a una carica meno delicata a Luoyang. Quando assunse personalmente il potere, nel 1093, Zhezong rovesciò nuovamente la politica del governo dal quale eliminò la fazione che si opponeva alle riforme di Wang Anshi. Nel 1097, Cheng Yi venne esiliato nel Sichuan e le sue terre vennero confiscate. I suoi insegnamenti furono condannati e nel 1103 le sue opere furono distrutte per decreto governativo. Anche se Cheng Yi venne perdonato nel 1106, i suoi insegnamenti erano ancora banditi quando morì l'anno successivo. Soltanto quattro discepoli osarono partecipare al suo funerale.

Condividendo una visione del mondo neoconfuciana comune, i fratelli Cheng furono sostanzialmente d'accordo su una vasta gamma di questioni politiche, morali e filosofiche, ma differirono nell'indole delle loro menti. Cheng Yi non negò mai le dimensioni interiore e soggettiva della metafisica e dell'autodisciplina, generalmente associate a suo fratello, ma in altre teorie diede dei contributi originali. In particolare, nello sviluppare la teoria del «principio» o «motivo» (*li*) e della «investigazione delle cose» (*gewu*) egli fece molto per dare vigore intellettuale e forza di persuasione al Neoconfucianesimo.

L'espressione l'«investigazione delle cose», che viene dal capitolo *Il grande insegnamento* (*Daxue*) del *Libro dei riti* (*Liji*), risale al periodo in cui Cheng Yi era interpretato eticamente. Cheng la reinterpretò per spiegare che si devono comprendere i princìpi inerenti in ogni

cosa. È il principio che fornisce a ogni cosa il suo carattere inerente ed essenziale. Cheng disse: «Ogni filo d'erba e ogni albero posseggono il *li* e devono essere esaminati». Allo stesso tempo equiparava le «cose» con i «rapporti» (umani), perché, come tutti i confuciani, si interessava del mondo delle relazioni umane. Per lui, non vi erano differenze tra i princìpi che governano il comportamento umano e quelli che si trovano nella natura e neanche vi era un divario tra il normativo e il descrittivo. I princìpi della moralità avevano la stessa condizione ontologica di quelli della fisica.

In termini morali, l'aforisma di Cheng Yi «il principio è uno ma le sue manifestazioni sono molte» afferma sia le distinzioni richieste dalla rettitudine (*yi*) che la forza unificatrica dell'umanità (*ren*). Gli studiosi della dinastia Song, derivando il significato del *li* dalle vene della giada, pensavano al *li* come a una rete o a un modello che è alla base del mondo. Il *li* è un modello astratto che appartiene al mondo «al di là della forma» (*xingershang*, cioè il trascendente) ed è equivalente alla via del Cielo.

Nel suo commentario sullo *Yijing* (Libro delle mutazioni), Cheng Yi sostiene, come suo fratello, che il mondo non è mai statico. Il mutamento e la creazione procedono costantemente come lo *yin* e lo *yang*, le forze cosmiche, che interagiscono, espandendosi e contraendosi, per produrre ogni nuovo *qi*, la forza materiale che costituisce il mondo fisico e gli dà la sua energia. Seguendo Zhang Zai (1020-1077), Cheng Yi comprese l'antico termine per indicare gli esseri spirituali, *guishen*, in termini puramente naturalistici. Per lui, «la forza positiva e quella negativa (*guishen*) sono le tracce della creazione». Soltanto il principio è eterno. Nel flusso costante e al di là di esso, il principio rimane lo stesso per sempre.

La cosa più importante per gli esseri umani è che il principio è accessibile. Le persone, come ogni altra cosa, sono composte da una combinazione di principio e forza materiale. Tuttavia, gli individui differiscono nella qualità della loro natura fisica. Coloro che ricevono alla nascita un *qi* puro e chiaro hanno grande capacità e sono saggi, mentre all'estremo opposto si trovano coloro che sfortunatamente sono dotati di un *qi* torbido e sono stupidi. Tuttavia, senza tener conto della dote fisica, tutti sono simili nella loro natura originaria di base, che è *li* e pertanto buona. Almeno in teoria, quindi, anche il meno promettente può imparare e cambiare. Seguendo Mengzi, Cheng Yi colloca le «quattro origini» della virtù (umanità, rettitudine, correttezza e saggezza) nella natura originale che tutte le persone condividono.

Cheng Yi si interessò anche dell'aspetto del principio che concerne la mente-e-cuore (*xin*) umano, che controlla il corpo. Una volta attiva, la mente è soggetta a sbagliare, ha la tendenza a smarrirsi e perde la sua unità. Secondo Cheng Yi, l'individuo deve guardarsi dalla depravazione ma non deve sbarazzarsi della sensazione, della coscienza o del pensiero. Invece, deve tenere ben ferma la mente attraverso la faticosa pratica interiore spirituale e morale del *jing* («rispetto, serietà») raggiunta con la concentrazione su una cosa. Attraverso una serietà risoluta, la confusione sarà evitata, l'unità preservata e la calma raggiunta. La serietà interiore risulterà, inoltre, in una condotta esteriore corretta.

Per Cheng Yi, come per suo fratello, l'interiore e l'esteriore sono un'unità. In un'occasione disse anche che il principio può essere cercato meglio nella propria mente. Tuttavia, Cheng Yi mette in evidenza che la comprensione dell'«investigazione delle cose» e della strettamente legata «estensione della conoscenza» si trova nella lettura dei libri, nell'esaminare gli eventi e nel trattare le questioni, nella conoscenza cognitiva dei princìpi nel mondo in generale piuttosto che nel recupero intuitivo dei princìpi all'interno. Benché sostenesse che uno studio ampio fosse prezioso, Cheng Yi non propose la necessità di investigare ogni cosa. Piuttosto, dall'investigazione del principio in un caso si possono capire per inferenza gli altri princìpi. Inoltre, si può iniziare ovunque, poiché tutti i princìpi formano un unico sistema.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*; *REN E YI*; *LI* e *XIN*. Inoltre, *MENGZI*; *ZHOU DUNYI*; *ZHANG ZAI* e *CHENG HAO*].

BIBLIOGRAFIA

L'*opera omnia* e le conversazioni dei fratelli Cheng possono essere consultate in Ch'eng Hao e Ch'eng I, *Erh Ch'eng chi*, I-IV, Beijing 1981, che riporta letture differenti. L'antica edizione migliore e più ampiamente usata è Cheng Hao e Cheng Yi, *Erh Ch'eng Ch'üan-shu* (nella raccolta *Ssu-pu pei-yao*). Alcune parti sono state tradotte in Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, rist. 1969. Delle selezioni dell'antologia filosofica di Chu Hsi e Lü Tsu-ch'ien, *Chin-ssu lu*, 338 sono prese interamente da Cheng Yi. Il testo intero è stato tradotto in Wing-tsit Chan, *Reflections on Things at Hand*, New York 1967. A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.), è l'opera principale e rimane la sola monografia in una lingua occidentale. È stata recensita da Wing-tsit Chan in «Journal of the American Oriental Society», 79 (1959), pp. 150-55. I fratelli Cheng sono trattati in tutti i resoconti base di Chu Hsi, Neoconfucianesimo e filosofia cinese. Ulteriori informazioni biografiche e bibliografiche si possono trovare in H. Franke, *Sung Biographies*, Wiesbaden 1976.

CONRAD SCHIROKAUER

CHEONDOGYO (Religione della Via Celeste). È una religione indigena coreana influenzata dal Confucianesimo e dal Daoismo. Venne fondata nel 1860 da Cheo Suun (Je-u; 1824-1864) in opposizione alla religione tradizionale coreana, nel tentativo di offrire alle masse un nuovo sistema religioso. Noto in origine con il nome di Donghak (Scienza Orientale), il movimento si propose anche come reazione al Cristianesimo, detto Sohak (Scienza Occidentale). Il nome venne cambiato in Cheondogyo nel 1905.

Suun nacque a Gyeongju, l'antica capitale del regno di Silla. Secondo la tradizione del Cheondogyo, egli ricevette da Dio la rivelazione del *cheondo* (la Via Celeste), una nuova verità universale. Il suo insegnamento attrasse un vasto seguito, ma venne considerato pericoloso dal governo ed egli fu martirizzato. Tuttavia, il movimento continuò a crescere sotto la guida del suo successore Choe Haewol (Si-hyeong; 1827-1898) e, con il terzo *leader*, Sohn Uiam (Byeong-hui; 1861-1922), il Cheondogyo divenne una delle maggiori religioni della Corea. Gi scritti di questi primi tre capi del movimento costituiscono le scritture del Cheondogyo (*Cheondogyo gyeongjeon*). La parte più importante di questo canone è costituita dagli scritti di Suun, noti come Scrittura del Donghak o Scrittura del Cheondogyo.

La Rivoluzione antigovernativa del Donghak del 1894, una sollevazione popolare guidata dal movimento, rappresentò un incentivo alla modernizzazione della società coreana. Il Cheondogyo svolse anche un ruolo di spicco tra le religioni coreane nel Movimento di Indipendenza Samil (1 Marzo) del 1919 contro il colonialismo giapponese. Dalla morte di Sohn Uiam, il Cheondogyo continua a essere una religione con un sistema democratico di governo ecclesiastico. Oggi i membri del Cheondogyo sono approssimativamente un milione e il suo quartier generale è a Seul. La Chiesa non svolge un ruolo attivo nella politica della Corea del Sud. In Corea del Nord il Cheondogyo è stato perseguitato dal 1945 sotto il regime comunista.

Credo e pratiche. Il termine comune per indicare Dio nel Cheondogyo è Hanullim, o Signore Celeste, sebbene nelle scritture si trovi anche l'epiteto Cheonju, forma cinese di Hanullim (quest'ultimo collegato ad altri nomi coreani di Dio, come Haneunim e Hananim). Il Cheondogyo concepisce Dio come totalità della vita o dell'universo e ne sottolinea l'immanenza assai più che la trascendenza.

L'ideale del Cheondogyo della natura umana è espresso da due frasi chiave: «Si Cheonju» («L'uomo porta la divinità») e «In nae Cheon» («L'uomo è Dio»). L'uomo è tutt'uno con Dio in essenza e in potenza, e realizza questa unione nella pratica della sincera fede e della moralità. Questi ideali riflettono una tendenza tanto mistica quanto umanistica. Dal momento che l'uomo è essenzialmente divino, bisogna trattare il prossimo con il massimo grado di considerazione, rispetto, sincerità, dignità, equanimità e giustizia. Per questa ragione l'ingiunzione «Sain yeocheon» («Tratta l'uomo come Dio») è posta al centro dell'insegnamento etico del Cheondogyo e questo principio democratico fu rivoluzionario in una società di tipo feudale com'era quella coreana del XIX secolo.

Il concetto del Cheondogyo del destino umano è radicalmente basato su questo mondo ed espresso in termini di vita divina o di regno celeste sulla terra. Il Cheondogyo insiste infatti sulla collaborativa comunione umana.

Nel Cheondogyo la vita spirituale è alimentata dall'osservanza delle Cinque Pratiche (*ogwan*):

1. Formula incantatoria (*jumun*). I fedeli del Cheondogyo cercano l'unità con Dio attraverso la recitazione di una formula che significa: «Perché l'Energia Ultima sia qui ora, io anelo alla sua grande discesa. Portando Dio, divento stabile e sano. Non scordando nulla, prendo coscienza di tutto». Questa formula viene recitata ogni giorno alle nove di sera e, in occasioni speciali, anche in altri momenti. Nella celebrazione domenicale, viene recitata la seconda parte della formula incantatoria («Portando Dio...»).
2. Acqua Pura (*cheongsu*). Nelle cerimonie quotidiane delle nove di sera viene posta su di un tavolo una ciotola di acqua pura e i fedeli meditano sul significato dell'acqua come simbolo di purezza spirituale.
3. Il Giorno del Culto (*siil*). La cerimonia domenicale comprende preghiere, inni, lettura degli scritti sacri e un sermone.
4. Il Riso della Sincerità (*seongmi*). Ogni giorno i fedeli mettono da parte un po' di riso e, alla fine del mese, lo offrono alla chiesa.
5. Preghiera (*gido*). Nella preghiera il fedele esprime i propri desideri. Viene praticata anche una meditazione silenziosa detta *simgo* (indirizzo del cuore) al momento dei pasti, prima e dopo il sonno e in tutte le cerimonie.

Per concludere, il Cheondogyo insiste sulla disciplina morale. Esso chiede ai suoi seguaci di mantenere una mente salda, di evitare i desideri materialistici e di coltivare la sincerità, il rispetto per gli altri e la fede.

BIBLIOGRAFIA

Yong-choon Kim, *The Ch'ŏndogyo Concept of Man. An Essence of Korean Thought*, Seoul 1978, è corredato di glossario e va-

sta bibliografia. B.B. Weems, *Reform, Rebellion, and the Heavenly Way*, Tucson 1964, è dedicato soprattutto al ruolo svolto dal Cheondogyo nell'ambito della politica coreana, ma presenta anche gran parte della storia del movimento e molte idee pratiche del Cheondogyo. Esso comprende inoltre un utile glossario, una bibliografia e un indice. Questi due volumi sono i soli studi in inglese completamente dedicati all'argomento.

I seguenti volumi, buone fonti per la comprensione del Cheondogyo, sono in lingua coreana: Che-u Ch'oe, *Ch'ŏndogyo Kyŏngjŏn (Tonghak Kyŏngjŏn)*, Seoul 1961; Paek Se-myŏng, *Tonghak sasang kwa Ch'ŏndogyo*, Seoul 1956; Ch'oe Tong-hŭi e Kim Yong-ch'ŏn, *Ch'ŏndogyo*, Iri 1976.

[Aggiornamenti bibliografici:

Ahn Sang-jin, *Continuity and Transformation. Religious Synthesis in East Asia*, New York 2001.

P. Belrene, *The Eclectic Mysticism of Ch'oe Cheu*, in «Review of Korean Studies», 2 (1999), pp. 159-82.

Lee Sang-Chan, *A Critical Study of the Popular View of the "Righteous Army Movement" of 1896*, in «Seoul Journal of Korean Studies», 12 (1999), pp. 124-51].

YONG-CHOON KIM

CHIESA DELL'UNIFICAZIONE. La Chiesa dell'Unificazione venne fondata in Corea nel 1954 dal reverendo Sun Myung Moon. Nell'arco di mezzo secolo, essa è divenuta una delle più note e delle più discusse nell'attuale novero dei nuovi movimenti religiosi. In Corea è nota anche con il nome di movimento Tong Il. In Occidente è conosciuta con molti nomi diversi, quali Associazione del Santo Spirito per l'Unificazione del Mondo Cristiano, Famiglia Unificata o Organizzazione di Moon, ma i membri del movimento vengono chiamati comunemente «moonies». Essi credono in una religione messianica e millenarista e dedicano le proprie esistenze allo scopo di restaurare il regno dei cieli in terra.

Moon nacque nel 1920 in quella che è oggi la Corea del Nord. Egli sostiene che, il giorno di Pasqua del 1936, gli apparve Gesù, che gli chiese di assumersi la responsabilità della missione di stabilire il regno di Dio sulla terra. Nei due decenni successivi Moon ricevette la visione anche di altre figure religiose (come Mosè e Buddha) e di Dio stesso. Gli insegnamenti di Moon vennero messi per iscritto dai suoi seguaci e infine pubblicati con il titolo inglese di *Divine Principle*.

Nei primi tempi, il movimento in Corea incontrò notevoli resistenze sia da parte delle Chiese ufficiali che del governo nazionale. Moon venne imprigionato diverse volte e trascorse anche due anni e mezzo in un campo di lavoro comunista (dal quale venne liberato dalle forze delle Nazioni Unite durante la guerra di Corea).

Alla fine degli anni '50, dei missionari della Chiesa dell'Unificazione raggiunsero il Giappone e l'Occidente. Dopo un inizio piuttosto lento, il movimento cominciò a fare proseliti in Giappone e negli Stati Uniti, ma fu soltanto negli anni '70, quando lo stesso Moon si trasferì in America, che la notorietà della Chiesa dell'Unificazione in Occidente cominciò a varcare i propri ristretti confini. Nell'arco di una decina di anni, il nome di Moon divenne familiare. Egli organizzò diversi giri di conferenze, che divennero mano a mano più vasti, sempre accompagnato da un interprete coreano; a spese della Chiesa dell'Unificazione vennero invitati alle conferenze internazionali importanti accademici, e lauti banchetti e ricevimenti furono organizzati per ricevere notabili locali e nazionali. Il movimento appoggiò anche il presidente Nixon durante lo scandalo Watergate. Intanto molti immobili di lusso (come il New Yorker Hotel, la sede di Tiffany a Manhattan e diverse altre proprietà in tutto lo Stato di New York) vennero acquistati dall'organizzazione. Anche gli affari (soprattutto prodotti ittici e ginseng) direttamente gestititi dal movimento o ad esso affiliati presero a prosperare, e così le attività culturali (come il corpo di ballo Little Angels, la Go World Brass Band e i New Hope Singers), tanto che vennero finanziati seminari post-laurea e fondati quotidiani a Tokyo, New York e poi a Washington; ma soprattutto cominciarono a comparire sempre più spesso, fino a divenire una presenza costante, giovani «moonies» ben rasati, curati e gentili che vendevano candele, caramelle, fiori, piante in vaso e libri della Chiesa dell'Unificazione agli angoli delle strade di tutto il mondo libero.

Molti furono i giovani, poco più che ventenni, che aderirono alla Chiesa dell'Unificazione, colorandola di un aspetto borghese ed esageratamente beneducato. In Giappone e in Occidente, i membri a tempo pieno vivono di solito in centri comunitari e lavorano per il movimento. In Corea, invece, si trovano più spesso interi nuclei familiari che vivono in casa propria e svolgono altri lavori o, talvolta, attività affiliate alla Chiesa. Il numero di membri che si dedicano completamente all'organizzazione è più basso di quanto le stime dei media suggeriscano, in parte a causa di un'alta percentuale di abbandoni; in effetti, non si sono mai registrati più di diecimila membri a tempo pieno in contemporanea nell'intero Occidente (e in Oriente, all'incirca il doppio). Vi è, tuttavia, una categoria di membri sostanzialmente più nutrita, talvolta detta, in inglese, *Home Church*, che riunisce i simpatizzanti, i quali aderiscono all'ideologia ma continuano a svolgere le loro normali attività.

Lo stile di vita dei «moonies» a tempo pieno è segnato da una devozione militante e sacrificale all'idea di «restaurazione». Moltissimo tempo viene dedicato alla raccolta di fondi e alla ricerca di nuove conversioni. I membri sono tenuti a praticare il celibato prima del

matrimonio e anche per qualche tempo dopo. Dopo aver militato nel movimento per due o tre anni, ciascun adepto viene «appaiato» con un o una *partner* scelti da Moon e, insieme ad altre centinaia e talvolta migliaia di altre coppie, essi prendono parte a una cerimonia di matrimonio di massa, nota con il nome di Benedizione. La Benedizione è il rito più importante della Chiesa dell'Unificazione: in effetti, i fedeli praticano relativamente pochi riti formali, a parte una «promessa» che si ripete il primo giorno di ogni settimana, di ogni mese, di ogni anno e nei giorni festivi del movimento.

La teologia della Chiesa dell'Unificazione è una delle più minuziose prodotte da una religione contemporanea. Il *Divine Principle* offre una reinterpretazione della Bibbia che, sostiene, può unificare tutte le religioni. Dio è raffigurato come essere personale che ha creato il mondo secondo pochi e semplici princìpi universali. Tutta la creazione consiste di elementi positivi e negativi (maschio e femmina); questi si uniscono in unità più grandi che, mediante una relazione di dare e avere, a loro volta si uniscono nuovamente per formare un'insieme ancora più grande. Adamo ed Eva vennero creati perché Dio potesse avere un'amorevole relazione di dare e avere con loro. Il piano originale era che essi maturassero fino a un livello di perfezione nel quale potessero essere benedetti dal matrimonio e che, di conseguenza, i loro figli popolassero un mondo senza peccato in completa armonia con Dio. Ma tutto questo non accadde. La Caduta è interpretata non come risultato per aver mangiato la mela, ma come conseguenza di una disobbedienza che coinvolge il cattivo uso della più potente di tutte le forze: l'amore. La rivelazione particolare rivendicata da Moon è che l'arcangelo Lucifero, a cui Dio aveva affidato la cura di Adamo ed Eva, divenne geloso dell'amore di Dio per Adamo ed ebbe una relazione sessuale (spirituale) con Eva. Eva, allora, persuase Adamo ad avere con lei una relazione sessuale (fisica). Come risultato di questa unione prematura, che ruotava intorno a Lucifero piuttosto che intorno a Dio, la Natura Caduta, ossia il peccato originale di Adamo ed Eva, venne trasmessa a tutte le generazioni successive. Secondo il *Divine Principle*, l'intera storia può essere vista come un tentativo di Dio e dell'uomo, in particolare di certe figure chiave della Bibbia, di riportare il mondo allo stato originario voluto da Dio.

In ultimo, la restaurazione è possibile soltanto attraverso la persona del Messia il quale, con sua moglie, realizzerà ciò che ad Adamo ed Eva non era riuscito, ossia sostenere il ruolo di Veri Genitori. Essi (e coloro che benediranno col matrimonio) avranno figli nati senza peccato originale. Ma perché ciò accada, l'uomo deve creare le fondamenta adatte a ricevere il Messia. In termini pratici questa dottrina implica il concetto di «indennità», ossia di una azione buona, sacrificale, che possa cancellare il «debito di malvagità» accumulato nel passato da un individuo o dai suoi antenati. Il ruolo del Messia sarà incarnato da un uomo nato da genitori umani, ma privo di peccato originale. Il *Divine Principle* insegna che Gesù era un uomo siffatto, il quale avrebbe potuto sì restaurare il mondo ma, per colpa principalmente di Giovanni Battista, venne ucciso prima di aver avuto l'opportunità di sposarsi e, dunque, con la sua morte non poté offrire al mondo che una salvezza spirituale e non fisica. Numerosi parallelismi tra i tempi anteriori alla nascita di Gesù e gli ultimi due secoli indicano che il tempo presente sarà il momento della Seconda Venuta. Sebbene ciò non rientri nella teologia ufficiale, molti adepti della Chiesa dell'Unificazione credono che Moon e sua moglie siano i Veri Genitori, e dalla letteratura «interna» del movimento appare chiaro come Moon veda, e voglia mostrare ai suoi seguaci, se stesso nel ruolo di Messia.

In tutto il mondo la Chiesa dell'Unificazione ha sollevato molta ostilità da parte di movimenti laici e dei mezzi di comunicazione. Tra le tante accuse sollevate vi è quella di utilizzare tecniche di lavaggio del cervello o di controllo mentale per reclutare e trattenere gli adepti; di spezzare i rapporti familiari; di permettere che i capi del movimento vivano nel lusso controllando e opprimendo invece le fila di fedeli con un'organizzazione autoritaria; di essere smaccatamente anticomunista e di avere (o aver avuto) legami con i servizi segreti sudcoreani (la KCIA); di promuovere gli armamenti; di essere soltanto la facciata di una organizzazione sediziosa che tenta di destabilizzare il mondo per imporre una teocrazia capeggiata da Moon; e, ancora, di violare le leggi in materia di tasse e di immigrazione. (Nel 1982 una corte federale giudicò Moon colpevole di evasione fiscale e lo condannò a diciotto mesi di prigione). Inutile a dirsi, il movimento ha sempre negato con fermezza ogni accusa sollevata contro di esso, esprimendo particolare sconcerto nei casi in cui queste accuse servivano a giustificare la pratica della «deprogrammazione», mediante la quale i membri del movimento venivano rapiti e trattenuti a forza fino a che non fossero disposti a rinunciare alla loro fede.

BIBLIOGRAFIA

Il testo base della teologia della Chiesa dell'Unificazione esiste in varie versioni, la più recente delle quali è S.M. Moon, *Exposition of the Divine Principle*, New York 1996 che, pur lasciandone invariati i princìpi, ne muta gli accenti e la presentazione. La prima versione, tradotta dal coreano e stampata dalla Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, portava il titolo di *Divine Principle*, New York 1973 (trad. it. *Principi divini*, Roma

1976 [2ª ed.]). Moon in realtà non ha mai messo per iscritto alcuna di queste versioni: esse sono costituite da suoi discorsi o sermoni trascritti dai discepoli e in seguito spiegati, tradotti o interpretati da altri membri della Chiesa. La versione inglese è reperibile *on-line* alla pagina: http://www.unification.net/dp96. Molti testi, per lo più di parte, sono stati scritti da membri o strenui simpatizzanti del movimento, da ex adepti e da cristiani conservatori. Il volume Nansook Hong, *In the Shadow of the Moons. My Life in the Reverend Sun Myung Moon's Family*, Boston 1998, è uno dei resoconti più critici, mentre le seicento pagine di M. Inglis e M.L. Mickler, *40 Years in America. An Intimate History of the Unification Movement 1959-1999*, New York 2000, forniscono una utilissima panoramica sugli sviluppi pubblici e privati della Chiesa visti da una prospettiva interna alla Chiesa stessa. S. Matczak, *Unificationism. A New Philosophy and World View*, New York 1982, fornisce una critica teologica e un paragone con altri sistemi di pensiero. Per un approccio sociologico, cfr. J. Lofland, *Doomsday Cult. A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*, New York 1977 (2ª ed. riv.); D.G. Bromley e A.D. Shupe, Jr., *"Moonies" in America. Cult, Church and Crusade*, Beverly Hills/Cal. 1979; Eileen Barker, *The Making of a Moonie. Choise or Brainwashing?*, Oxford 1984. Il breve volume M. Introvigne, *Il reverendo Moon e la Chiesa dell'Unificazione*, Torino 1997, segue gli eventi della Chiesa fino alla fine del XX secolo.

EILEEN BARKER

CINA, FILOSOFIA DELLA. [In questa voce verranno delineati i principali sviluppi della filosofia cinese negli ultimi tre millenni, mentre i concetti di natura più strettamente religiosa, trattati in altre sedi, saranno qui presi in considerazione soltanto nel caso in cui essi siano necessari a esporre la rilevanza religiosa o il contesto storico dei temi filosofici trattati. Questa panoramica, che seguirà un ordine cronologico e topico, è suddivisa nei seguenti capitoli:

Il retroterra preclassico (fino al VI secolo a.C.)
La filosofia classica (dalla fine del VI alla fine del III secolo a.C.)
La prima epoca imperiale (fino al III secolo d.C.)
Lo sviluppo del Buddhismo in Cina (fino al IX secolo)
La rinascita del Confucianesimo (periodi Tang e Song)
La fine dell'Impero (dal XIV secolo)].

Il retroterra preclassico. Nel 550 a.C. circa, la Cina era costituita soltanto da quella che oggi è la Cina settentrionale; persino gli Stati della vallata del fiume Yangtze non parlavano la lingua di quello che veniva riconosciuto come il cuore della civiltà al Nord. Questo «mondo» conosciuto era stato dominato dall'anarchia per più di due secoli, dalla caduta dell'ultimo re Zhou occidentale (nell'odierna Xi'an) nel 771 a.C. Dal VI secolo a.C. circa si era venuta formando una gerarchia nominale e semifeudale sotto un successore imbelle del «sovrano» Zhou a Luoyang, ma di fatto il panorama politico era disseminato di un mosaico di piccoli Stati in lotta governati da signori locali, spesso privi essi stessi di reale potere. La Cina stava ormai uscendo dall'Età del bronzo (la lavorazione del ferro aveva conosciuto il suo sviluppo dal 700 al 600 circa), ma la sua civiltà era antiquata, arretrata a un tempo che andava al di là della memoria o di documentazioni affidabili. La dinastia Zhou aveva avuto inizio circa cinquecento anni prima con la conquista da parte di uno Stato cinese occidentale. L'archeologia moderna ha confermato la tradizione che voleva al potere in precedenza una dinastia Shang con centro nello Henan, la quale aveva presumibilmente regnato a sua volta per circa cinque secoli. Non è tuttora certa l'esistenza di una dinastia Xia precedente alla Shang, anch'essa al potere per quasi cinquecento anni, i cui fondatori sarebbero stati tre sovrani estremamente saggi: Yao, che avrebbe scelto come proprio successore Shun, il quale a sua volta avrebbe nominato Yu, primo sovrano della dinastia Xia. [Vedi *YAO E SHUN* e *YU*].

La filosofia speculativa di lì a poco prese a riempire il III millennio a.C. di un numero ancor maggiore di imperatori-fautori di civiltà (al di fuori dal tempo). I Cinesi veneravano il proprio passato, avevano caro ciò che possedevano e supplivano con la fantasia a ciò di cui avevano bisogno. Nel VI secolo a.C. esisteva una modesta letteratura antica, in larga parte anonima, della quale ci resta qualche esempio: i primi filosofi citano spesso le «Odi» (*Shi*) o i «Documenti» (*Shu*) ai quali si appellavano nel campo della morale. I primi scritti conosciuti, ritrovati su frammenti di conchiglia e di osso utilizzati dai divinatori della corte Shang, risalgono all'incirca al 1200 a.C. e alcuni testi tradizionali sopravvissuti fino a noi possono essere datati all'XI secolo a.C. Molti erano gli argomenti che la gente dotta doveva conoscere, e con gente dotta si intende persone di condizione sociale elevata, seppur non così elevata da essere costretti a impiegare tutto il proprio tempo in questioni di governo o in battaglia. La maggioranza delle persone, allora come oggi, erano contadini e soltanto gli aristocratici usavano compilare cronache di famiglia e sacrificare agli antenati.

In epoca Shang era pratica comune il sacrificio di esseri umani agli antenati dei sovrani, e ancora in epoca Zhou era comune seppellire un nobile con accompagnamento di sacrifici e immolare i prigionieri di guerra sugli altari dedicati alla terra. I primi filosofi condannarono tali pratiche. Una divinità elevata, chiamata Tian (Cielo) o (precedentemente) Shangdi, era venerata dal re che in teoria aveva ricevuto da Tian il «mandato» (*ming*) di governare fintanto che avesse mantenuto la «virtù» (*de*) del fondatore della propria linea dinastica.

[Vedi *TIAN* e *SHANGDI*]. La crescita della popolazione e l'ampliamento dei centri urbani, insieme con le guerre costanti, contribuirono a eliminare i domini più piccoli e a produrre una classe di modesti «signori» (*shi*) indipendenti che nel passato sarebbero stati cavalieri o funzionari alla corte di un ramo cadetto e che avevano, o aspiravano ad avere, una qualche educazione. I primi filosofi e i loro discepoli provenivano appunto da questo gruppo. Insoddisfatti della loro condizione, guardavano indietro a un passato che immaginavano migliore, nel quale avrebbero ricoperto un ruolo preciso, e criticavano l'alta aristocrazia il cui potere proveniva più dalla cerchia delle loro conoscenze che non dalle reali capacità o dalla reputazione.

L'età della filosofia classica: la prima fase. I primi filosofi furono dei moralisti, motivati dai mali politici e sociali che scorgevano. Per costoro, il male fondamentale era costituito dal disordine, al quale si era giunti per via dell'avidità dei signori locali o dei capi delle famiglie potenti e dei loro tentativi di accaparrarsi uno *status* sociale al quale non avevano diritto. Questi filosofi non erano rivoluzionari; essi accettavano le autorità esistenti e, se pure cercavano dei rimedi, anelavano tuttavia a incarichi ufficiali per se stessi o per i loro studenti, in qualità di consiglieri o di ministri. Occorre distinguere tre diverse posizioni: 1) Confucio (Kong Qiu; 551?-479 a.C., secondo la datazione tradizionale) avrebbe posto il potere politico effettivo nelle mani di uomini dal provato carattere morale, e cercava dunque di formare i propri studenti (e se stesso) nella morale e nell'etichetta tradizionali, per renderli così adatti agli impieghi di corte; 2) Mozi (circa 450-circa 380), nel preparare i propri studenti agli incarichi ufficiali, sviluppò uno specifico programma politico basato su un'argomentazione filosofica che ignorava il problema del carattere morale; secondo lui, un funzionario era «degno» del suo lavoro se lo adempiva con successo; 3) Yang Zhu (che operò dal 400 al 350 circa) sosteneva invece che i tempi non erano suscettibili di alcun miglioramento e che l'unica scelta ragionevole consisteva nel ritirarsi a vita privata e nello scegliere uno stile personale di vita che potesse essere pienamente soddisfacente.

Confucio. Confucio (forma latinizzata di Kong Fuzi, o Maestro Kong) sottolineava l'importanza di sviluppare le virtù tradizionali, come la devozione filiale (*xiao*), il coraggio, l'onestà, la fedeltà, la gentilezza (*ren*) e la familiarità con le regole tradizionali di comportamento e di cerimoniale (*li*). In politica fu un legittimista, appoggiò il re Zhou e l'autorità di diritto del duca dello Stato di Lu (suo luogo di nascita), che era caduto nelle mani di tre famiglie ducali cadette, e deplorò nei potenti tutti quei comportamenti che implicavano uno scorretto ricorso al proprio stato sociale. La buona società del passato doveva essere restaurata tornando ai modelli e ai valori tradizionali. Questo era il concetto confuciano di «rettificare i nomi» (*zhengming*), ossia di rendere i referenti di termini quali *padre* e *sovrano* davvero corrispondenti al loro significato. Di conseguenza, per Confucio i riti religiosi tradizionali avevano grande valore ed egli provava per Tian (il Cielo) un genuino timore reverenziale, benché di solito preferisse evitare i quesiti di ordine puramente religioso. La sua filosofia morale si basa sull'autodisciplina: una buona vita, sosteneva, è una vita di costante miglioramento personale. Ed è anche una filosofia deontologica: il mondo sarebbe migliore se tutti noi fossimo buoni e ci comportassimo sempre rettamente, ma non è questo che determina quel che è buono e giusto. Confucio ebbe discepoli affezionati, sebbene l'insegnamento della virtù costituisse per lui un vero problema. Ammetteva infatti di insegnare soltanto a studenti desiderosi di imparare e dava prova di esasperazione quando un discepolo afferrava il suo insegnamento, ma non lo metteva in pratica [Vedi *CONFUCIO*].

Mozi. In netto contrasto con Confucio, Mozi (che era stato un tempo un carradore) era eminentemente «pratico». I passi più antichi del suo testo, il *Mozi*, ci mostrano infatti come egli non si preoccupasse in alcun modo del miglioramento del carattere. Scriveva, per esempio, che i funzionari sarebbero fedeli se fossero ben pagati, e liquidò la musica, apprezzata invece dai confuciani per i suoi effetti armonizzanti sulle emozioni e sull'io, come una spesa inutile. Una idea o una politica è accettabile, secondo Mozi, quando promuove uno dei tre beni sociali fondamentali: l'ordine, il benessere e la crescita della popolazione. Nella sua opera, un intero capitolo è dedicato ai fantasmi e agli spiriti, e un altro al «volere del Cielo». Occorre obbedire e compiere sacrifici a queste entità, affinché non puniscano o non rifiutino di elargire doni come una lunga vita – in completo contrasto con il pensiero di Confucio, che scriveva di voler «morire la sera» se al mattino avesse potuto «udire la Via» – ma non vi è alcun accenno di timor sacro in queste parole. Il bene fondamentale è l'ordine, la sua antitesi è la guerra di conquista (mentre la guerra di difesa è approvata, e i moisti divennero infatti esperti nelle tecniche difensive). Ma ogni uomo persegue naturalmente i propri interessi e ritiene «giusto» (*yi*) ciò che gli serve, lottando contro i suoi vicini. È funzione dello Stato, distribuendo ricompense e onori o punizioni e censure, imporre un modello di giustizia che deve corrispondere al «volere del Cielo». E il volere del Cielo è che gli uomini «si amino reciprocamente in modo imparziale» (*jian ai*). Se si amano la famiglia, la città e lo Stato degli altri come si ama la propria famiglia, la propria città e il proprio Stato, allora cesserà ogni contrasto. Una volta che si siano

mostrati i sicuri vantaggi dell'adottare un tale atteggiamento nei confronti degli altri, è inconcepibile che un uomo intelligente non si comporti di conseguenza; e i sovrani sanno bene come indurre i sudditi a soddisfare i propri desideri e a perseguire i propri fini. Condannando il fatalismo – dottrina che, dice, inganna gli uomini inducendoli a credere che lo sforzo umano sia inutile – Mozi sottintende l'importanza della libertà personale nella scelta dell'atteggiamento da adottare. Ma questa logica ferrea ha almeno un difetto: sebbene Mozi esiga obbedienza e dedizione assolute dai suoi seguaci, niente nel suo sistema di pensiero indica il motivo per il quale essi dovrebbero fare questo sacrificio. Non di meno, si narra di seguaci che diedero la vita per la sua causa. I moisti ebbero un'organizzazione rigida e costituirono una forza nel mondo intellettuale per due secoli, prima di scomparire infine al tempo dell'unificazione Qin nel 221 a.C. [Vedi *MOZI*].

Yang Zhu. Benché non sia sopravvissuto alcuno scritto di Yang Zhu, possiamo avere un'idea del suo pensiero grazie a opere di altri autori. Yang Zhu fu uno dei tanti suoi contemporanei che ritenevano che niente potesse essere compiuto per rendere giusto il mondo e che non vi fosse alcun vantaggio personale nel perseguire una carriera mondana. La soluzione migliore, dunque, è quella di tirarsi fuori da questa via dannosa e «nutrire la propria vita», evitando l'impegno pubblico. Sebbene alcuni, che condividevano questo suo medesimo ideale, fossero edonisti, Yang Zhu probabilmente non lo era; egli riteneva che un misurato ascetismo potesse costituire il modo più saggio per conservare la vita e per ottimizzarne le soddisfazioni. Secondo una delle fonti che riporta questo tipo di pensiero, la più grande soddisfazione che si possa trarre è lo *yi*, che in questo contesto significa probabilmente «onore» piuttosto che «rettitudine», e a tal punto che se lo *yi* altrui avesse significato obbligo sociale, un seguace di Yang Zhu l'avrebbe ritenuto incompatibile con la vita o con la natura. Si può immaginare, tuttavia, che coloro che si ritirano dalla società, lo facciano per impegnarsi in un qualche percorso di autodisciplina; e questa posizione non è lontana da quella di un filoconfuciano che, ritenendo che la Via (*dao*) al suo tempo non prevalga, decida di ritirarsi a vita privata per coltivare una «purezza» personale incorrotta dalle tentazioni del mondo. Yang Zhu è nominato nelle pagine dello *Zhuangzi*, e vi è motivo di ritenere che lo stesso Zhuangzi fosse stato in precedenza un suo seguace. È plausibile anche immaginare che i primi daoisti siano da annoverare fra questo genere di anacoreti.

L'età della filosofia classica: le Cento Scuole. Dal 350 a.C. nessuno più teneva in seria considerazione il debole re Zhou. Talvolta per azzardo, sulla scia di una vittoria militare, e talvolta per accordi reciproci, i più forti tra i «duchi» locali si dichiaravano «re» (*wang*), ciascuno sottintendendo così l'intenzione di succedere alla dinastia Zhou. Dal 320 vi furono almeno otto di tali «re». Uno dei più ambiziosi fu il sovrano di Qi (l'attuale provincia dello Shandong). Naturalmente, tali ambizioni potevano essere realizzate fino in fondo soltanto attraverso l'azione militare, ma allo stesso tempo, tuttavia, un «re» doveva costruire il proprio prestigio facendo sfoggio di «virtù» (*de*) regale e il sovrano di Qi cominciò ostentatamente a prestare orecchio ai consigli di tutti i saggi che poteva attirare a corte. Centinaia di filosofi erranti e di loro discepoli vennero alloggiati in un sobborgo di Jixia, la capitale di Qi. (Una prima enciclopedia filosofica, il *Guanzi*, potrebbe rappresentare uno degli esiti del loro lavoro). Altri nuovi «re» e signori minori, in special modo il re di Wei nel Daliang (Kaifeng), cercarono di tenere il passo. La filosofia crebbe rigogliosa e prese a diversificarsi. Dal III secolo a.C. il gruppo principale dei moisti si era suddiviso in tre sette, ciascuna con il proprio testo dottrinale. Uno di questi gruppi speciali sviluppò la scienza della difesa militare ed elaborò testi a questo proposito. Altri si dedicarono invece alle teorie argomentative e i loro canoni e le loro interpretazioni sono, in effetti, dei trattati di logica e di epistemologia.

Altri filosofi, forse sull'esempio dei logici moisti, acquisirono grande fama per la loro abilità di confondere il pubblico con sagaci argomentazioni atte a dimostrare tesi impossibili. I più famosi furono Hui Shi («Il sole a mezzogiorno è il sole che sta tramontando», e simili paradossi) e Gongsun Long («Un cavallo bianco non è un cavallo»). [Vedi *MOISMO*]. Protodaoisti come Shen Dao sostenevano che una conoscenza concettuale impedisce la comprensione reale. I confuciani avevano le proprie scuole, derivate dall'uno o dall'altro eminente discepolo di Confucio, che insistevano sull'importanza del rituale, della devozione filiale o della psicologia morale. Una scuola di primitivisti sociali, capeggiata da un certo Xu Xing, sosteneva che i prezzi al mercato dovevano essere calmierati per impedire le truffe e che un buon sovrano non doveva essere mantenuto dai suoi sudditi, ma doveva invece lavorare nei campi con loro. Zou Yan stupiva i suoi ricchi mecenati reali con grandi speculazioni sui modelli storici e sulla geografia del mondo, basate sulle teorie dello *yin* e dello *yang* e sulle «Cinque Fasi» (*wude* o *wuxing*). [Vedi *ZOU YAN*]. Fu forse questa la prima volta che un vecchio manuale di divinazione venne rivalutato alla stregua di una filosofia, con un commentario (ora perduto) basato sulla teoria dello Yin-yang wuxing. Questo stesso manuale fu poi arricchito anche da un commentario morale attribuito a Confucio e, come lo *Yijing*, divenne uno dei libri principali tra i classici confuciani. In questa combi-

nazione di divinazione e di metafisica si può scorgere l'eterno concetto cinese di «causalità risonante»: una cosa nell'universo causa qualcos'altro – un oggetto celeste o un esagramma dello *Yijing* – «come se» fosse stato attivato in risposta.

Mengzi. Ebbe origine in questo contesto la carriera di Mengzi (Mencio), il filosofo antico che esercitò probabilmente la maggior influenza sul pensiero filosofico cinese posteriore. Mengzi appartiene alla linea morale e psicologica di discendenza filosofica confuciana. Il *Mengzi* si apre con l'autore che, ormai anziano, in conversazione prima con il re di Wei (detto anche Liang) nel 320, e poi con il re di Qi nel 319, li sollecita a desistere dalla guerra e ad alleviare i fardelli dei loro popoli. Audacemente, Mengzi sostiene che un cattivo sovrano può essere giustamente deposto o ucciso, ma egli non è in alcun modo un sostenitore dell'uguaglianza, dal momento che afferma (contro i seguaci di Xu Xing) che sovrani e dotti mantengono il loro posto privilegiato nella società perché «lavorano con la mente», avendo il compito di provvedere alle masse mediante un governo di previdente benevolenza. Mengzi deve la propria notorietà soprattutto alla teoria della divinità innata nell'uomo: tutti gli esseri nascono con «germogli» psicologici piantati dal Cielo i quali, se incoraggiati a crescere, si sviluppano in forma del tutto naturale nelle disposizioni virtuose (*xin*) della benevolenza (*ren*), del dovere (*yi*), del senso della correttezza (*li*) e della «conoscenza» morale (*zhi*, il senso del giusto e dell'errato), In tal modo, Mengzi risolve il problema dell'effettiva insegnabilità della virtù. Il male umano è conseguenza di una immobilizzazione dello sviluppo della «natura» umana originalmente buona (*xing*) per colpa di condizioni difficili. Un buon governo, dunque, dovrebbe ripristinare la bontà degli esseri umani migliorando il destino degli individui ed educandoli.

Mengzi attaccò sia i moisti e il loro «amore universale» che, sosteneva, nega i doveri specifici che abbiamo nei confronti dei nostri familiari, sia i seguaci di Yang, il cui «egoismo» trascura i doveri che abbiamo nei confronti del sovrano. Tuttavia, il pensiero di Mengzi attinse da entrambi. Egli dichiarava infatti che una vita virtuosa sarebbe stata in accordo con la nostra natura e avrebbe costituito la nostra maggior soddisfazione. Quanto ai moisti, ai tempi di Mengzi anch'essi si rendevano conto che il loro programma dottrinario di amore universale avrebbe richiesto qualche concessione allo sviluppo di un'etica dell'autodisciplina. Si deve prima sviluppare la capacità di amare, che trova la sua «radice» naturale nell'amore per i genitori, e poi, per conformarsi al precetto religioso, la si può applicare in modo imparziale. Mengzi obietta proprio su questo punto: la «radice» della benevolenza, dice, è sì innata, ma ha una struttura profonda e può essere sviluppata ed «estesa» in un solo modo, rimpicciolendola a tal punto da rimuoverla dall'io. Contro Gaozi, egli sostiene che non soltanto la nostra natura affettiva, ma anche il nostro senso del dovere e il rispetto sono «interiori» (innati). Possiamo stimolare la crescita delle nostre virtù perché esse ci portano soddisfazioni, si sviluppano e fioriscono con la pratica senza bisogno di essere forzate. [Vedi *MENGZI*].

Zhuangzi. Si ritiene oggi che lo *Zhuangzi* sia un'opera composita, le cui parti sincretiche più recenti siano da datarsi in realtà al primo periodo Han mentre altre, che formano una sorta di strato primitivista, risalgano alla fine del III secolo a.C. È opinione comune che i primi sette capitoli siano opera di un autore, di nome Zhuang Zhou, sul conto del quale non si conosce quasi nulla. In ogni caso, questi capitoli sembrano costituire la parte più antica dell'opera. Devono essere datati dopo Mengzi (l'inizio del capitolo quarto contiene una evidente parodia dell'inizio del secondo capitolo del *Mengzi*) e vennero composti con ogni probabilità all'inizio del III secolo a.C. (il secondo capitolo contiene una satira indirizzata a Gongsun Long, che pure non viene mai espressamente nominato, il quale fu cliente di un principe di Zhao attivo non più tardi del 250 circa). Lo *Zhuangzi* inaugura un nuovo stile nel campo degli scritti filosofici. Mentre il *Lunyu* (Dialoghi) e il *Mengzi* sono raccolte, nel corso del tempo, di conversazioni e detti, e il *Mozi* è una serie di trattati ragionati (una moda che verrà di lì a poco copiata da Xunzi e Han Feizi), lo *Zhuangzi* esprime i propri concetti per mezzo di uno stile narrativo, talvolta fantastico e spesso anche divertente. Confucio stesso viene spesso citato come personaggio del racconto. È stata avanzata (da A.C. Graham) la ragionevole ipotesi che Zhuang Zhou abbia iniziato la propria esperienza filosofica come seguace della scuola di Yang Zhu e del suo egoistico ritiro a vita privata, ma che poi una traumatica «esperienza di conversione» lo abbia indotto a vedere nell'allontanamento alla lettera dal mondo soltanto un'altra forma di coinvolgimento: il vero allontanamento avrebbe invece dovuto prendere la forma di un distacco interiore pur continuando a partecipare al gioco della vita, come se «si camminasse senza toccare il suolo». Con tale spirito, si possono anche accettare impegni politici, sociali e familiari.

Zhuangzi porta questo atteggiamento al più elevato livello filosofico. Egli sostiene infatti che dobbiamo utilizzare il linguaggio, ma senza ritenere che le nostre parole vadano davvero bene, poiché in esse non vi è nulla di assolutamente giusto. Ciò vale per tutti i concetti valutativi che possiamo articolare con parole; i concetti morali dei confuciani sono pregiudizi determinati dal

tempo. Ciò si applica persino a distinzioni del tipo sogni contro realtà o vita contro morte (che potrebbe essere migliore della vita, per quel che ne sappiamo). Il termine preferito dai filosofi morali, *dao*, ossia «via», diviene per Zhuangzi la Via di tutta la natura, della quale l'uomo saggio si considera parte, tanto nella vita quanto nella morte. Egli accetta entrambe con gioia, servendosi della propria mente come di uno specchio in cui riflettere la realtà così com'è, senza preconcetti o preferenze che la distorcano e «senza danno per se stesso». Questo testo ha sempre goduto di grande popolarità; il commentario filosofico più autorevole (a opera di Guo Xiang o di Xiang Xiu) risale all'incirca al 300 d.C. La visione epistemologico-metafisica di Zhuangzi anticipa quella della filosofia buddhista dei mādhyamika, che venne trasmessa in Cina soltanto all'inizio del V secolo d.C., e la sua provocatoria miscela di umorismo e paradosso sarà, ancor più tardi, ereditata dal Buddhismo Chan. [Vedi *ZHUANGZI*].

Xunzi. L'attività di Xunzi va dall'inizio del III secolo a.C. fino al 238, quando fu costretto a ritirarsi dalla magistratura di Chu. Nativo di Zhao, egli trascorse due periodi di soggiorno nel centro filosofico di Jixia a Qi, dove venne riconosciuto quale successore e rivale di Mengzi. Apertamente confuciano, Xunzi fu in realtà una personalità eclettica. Probabilmente uno dei suoi primi saggi (*Disperdere le ossessioni*) descrive la mente come uno specchio ma, a differenza di Zhuangzi, Xunzi riteneva che la mente avesse non soltanto la funzione di riflettere ma anche la capacità di immagazzinare e, se usata correttamente, di condurre non a un atteggiamento di disimpegno, bensì alla verità, che è la Via confuciana. Come nel *Mengzi* (6A,15), si può essere «ossessionati» (*bi*) quando non si rifletta correttamente ma, contrariamente a quanto sostenuto da Mengzi, secondo Xunzi tale ossessione assomiglia piuttosto ad un impegno intellettuale insensato che non a un indeterminabile appetito sensoriale. Di conseguenza, vi è da parte di Xunzi una tendenza all'autoritarismo, poiché egli crede che occorra essere protetti dalle idee sbagliate e che tale compito spetti allo Stato. L'ordine morale stesso (*liyi*, ossia, secondo Xunzi, «riti e diritto») venne creato da re-saggi, ai cui insegnamenti noi dobbiamo conformarci se vogliamo essere morali.

Xunzi si oppone inoltre in modo diretto a Mengzi anche quando sostiene che la «natura umana è male»; secondo Xunzi, infatti, l'uomo è composto da una «natura» appetitiva (*xing*) che, se non controllata, lo porta a scontrarsi per darle soddisfazione (come diceva Mozi), e da una capacità di azione intellettiva (*wei*) che permette ai più saggi (i re-saggi) di comprendere la necessità di avere leggi strutturate che consentano all'umanità una tollerabile vita sociale. Mengzi ha il problema di spiegare in modo convincente come sia possibile il male, data la bontà della natura umana; Xunzi ha il problema opposto di spiegare come la moralità sia possibile *tout court*. I *liyi* dei saggi sono giustificati dalla loro utilità, ma per essere morali noi, e loro, dobbiamo accettarli come giusti. Mozi risolve il problema (che forse non identificava come tale) sostenendo che lo *yi* imposto dallo Stato dovrebbe corrispondere al volere del Cielo; ma il Cielo di Xunzi, comunque, non è che cielo e ordine di natura, e soltanto l'ignorante può credere che esso abbia potere divino. Secondo Xunzi, dunque, gli uomini differiscono dagli animali non, a quanto pare, perché siano dotati di *yi* nel senso menciano di una innata disposizione ai doveri particolari, ma nel senso di una innata capacità alla socializzazione. L'uomo saggio saprà valutare, a livello metamorale, come soltanto una vita conforme alla Via confuciana possa dargli piena soddisfazione; su questa base, egli necessariamente la sceglierà e sceglierà di farsi educare così da diventare il tipo di uomo che può viverla. Al contempo, capirà come sia davvero giusto che esistano tali modelli: dato l'ordine della natura tutta, essi rappresentano infatti l'unica soluzione per la categoria umana. I «riti», dunque, possono essere intesi come la continuazione nel regno umano dell'ordine naturale dei cieli, e Xunzi scrive a questo riguardo parole appassionate, religiose nel tono se non nel contenuto. In tal modo il problema implicito in Mozi (e da lui ignorato), ossia le modalità con cui possiamo operare una scelta calcolata delle nostre attitudini, è evitato senza il ricorso alla soluzione data da Mengzi al paradosso della virtù (secondo il quale la virtù non può essere insegnata se non a chi è già virtuoso, così come l'uomo menciano).

Xunzi può essere ritenuto il primo filosofo accademico cinese, il primo che rivide, criticò, censì e vagliò i suoi predecessori risolvendone i problemi. Fu molto apprezzato nella successiva età Han ma già nel IX secolo, quando Han Yu gli dedicò i propri studi, Xunzi era ormai quasi una curiosità. Eppure i più autorevoli neoconfuciani dei secoli seguenti sono spesso legati a lui più di quanto essi stessi non credano. [Vedi *XUNZI*].

Han Feizi. Due tra i discepoli di Xunzi furono Li Si, che diventerà primo ministro del primo imperatore di Qin, e Han Fei, principe dello Stato Han e ultimo dei principali filosofi preimperiali. Gli ultimi due re Zhou erano stati deposti dai Qin nel 256 e nel 249 e, nell'arco dei tre decenni successivi, anche l'ultimo degli Stati dissidenti era stato assorbito. La filosofia politica che guidava il nuovo ordine, e che i bibliografi cinesi chiamano Legalismo (*fajia*), consisteva nella dottrina secondo la quale la funzione dello Stato sta nell'accrescere la propria forza grazie alla produzione agricola e al potere mi-

litare, eliminando le classi inutili (filosofi compresi) e irreggimentando la popolazione con un codice di leggi rigidamente rafforzato, basato sul riconoscimento dei comportamenti ammessi e sulla severa punizione (mutilazioni o peggio) delle violazioni. Tale sistema avrebbe portato beneficio al popolo e garantito l'ordine dal momento che i sudditi, per timore dello Stato, si sarebbero comportati in modo tale da non scatenarne il terrore. Il potere del sovrano doveva essere esaltato, ma al contempo egli era tenuto a evitare l'azione, senza rivelare ai suoi ministri le proprie reali intenzioni affinché essi non complottassero contro di lui. Questa curiosa e semi-daoista filosofia della non azione, che H.G. Creel nel suo *What Is Taoism?*, Chicago 1970, definì «Daoismo intenzionale», era la base di una filosofia del potere.

Han Feizi e Li Si furono entrambi legalisti. Il primo propugnò a livello filosofico, e il secondo mise infine in opera nel 213, l'infame «rogo dei libri» delle scuole filosofiche proscritte, compresi soprattutto molti testi confuciani. Il Legalismo influenzò fortemente lo sviluppo della legge cinese, ma come filosofia venne di solito condannato dai confuciani che divennero predominanti un secolo dopo. Han Feizi continuò a essere letto e assai stimato per il suo elevato stile letterario [Vedi *LEGALISMO CINESE* e *HAN FEIZI*].

Laozi. L'inclinazione daoista di Han Feizi è genuina. La raccolta delle sue opere comprende un commentario legalista a un'antologia di un breve testo che è uno dei principali classici daoisti: il *Daodejing*. Quest'opera è attribuita a un certo Laozi, alias Li Er o Li Dan, che si suppone fosse di poco più anziano di Confucio e svolgesse mansioni di archivista alla corte imperiale Zhou. In effetti, nel III secolo a.C. nacque una leggenda a proposito di un viaggio compiuto da Confucio a Luoyang proprio per consultare Laozi. Benché qualche studioso vi presti ancora fede, ormai molti ritengono che questo testo sia un'opera del III secolo, probabilmente posteriore alle parti più antiche dello *Zhuangzi*. L'opinione più radicale, sostenuta nel testo di D.C. Lau, *Tao Te Ching*, Hong Kong 1982, vede quest'opera come un *collage* di brevi frammenti di «inni» daoisti e di altro materiale, assemblati secondo una tradizione editoriale nel presente libretto di brevi sezioni talvolta in rima. Secondo questa opinione, Laozi sarebbe un personaggio inventato, benché sia divenuto il santo patrono del Daoismo e sia considerato alla stregua di un dio. Il *Daodejing* conobbe in Occidente una fama straordinaria, tanto che può vantare il maggior numero di traduzioni nel mondo, ma le sue interpretazioni divergono completamente. Benché Han Feizi vi vedesse uno spirito legalista, A. Waley nel suo studio *The Way and Its Power*, London 1935 lo indicò invece come opera di un tardo «quietista» degli Stati Combattenti, in completa antitesi col carattere legalista. L'opinione predominante è che esso esprima una profondissima sapienza per ciò che concerne la vita e l'esistenza. Convenzionalmente si divide in due parti, la prima che si apre con una meditazione sul *dao* e la seconda con una sul *de*, spiegando così il titolo; tuttavia, i ritrovamenti archeologici hanno ora portato alla luce delle versioni di epoca Han che ne invertono l'ordine.

Nel *Daodejing* troviamo nuovamente il relativismo concettuale di Zhuangzi: il *dao* stesso non ha nome e concetti contrastanti si generano a catena. Molti capitoli invitano alla non azione, all'apatia, al non desiderare troppo (cosicché dal successo non si ricada nel nulla: «la regressione è l'ordine del *dao*») e all'adozione di un atteggiamento «femmineo», apparentemente arrendevole, nei confronti della vita e della politica dello Stato. La società ideale è quella in cui la gente viene lasciata nell'ignoranza e nella semplicità. Spesso il testo tratta in modo esplicito le modalità di governo che un sovrano deve applicare al proprio Stato, suggerendo la non azione come mezzo per ottenere il potere effettivo. Con un argomentazione già cara a Shen Dao, il testo condanna l'intellettualità e il «sapere»: «Chi parla non sa; chi sa non parla». La virtù cardine è la semplicità, come quella che ha un bimbo appena nato o un «pezzo di legno non lavorato». «La virtù più alta (*de*) non fa "virtù" [*de*; ossia non mostra se stessa come virtù]; pertanto essa ha virtù» (cfr. *Zhuangzi*, cap. 5). Il testo pullula di tali intriganti paradossi semplicemente suggeriti. [Vedi *LAOZI*].

La Prima Età Imperiale. L'ultimo periodo dell'era Zhou, segnato dal contenzioso tra i vari Stati, terminò nel 221 a.C. con la definitiva conquista Qin, la cui supremazia tuttavia si disintegrò dopo la morte del loro primo imperatore. La successiva dinastia Han, che regnò dal 206 a.C. al 220 d.C. (interrotta soltanto da Wang Mang, 9-22 d.C.), ma il cui potere non fu più che nominale a partire dal 190 circa, venne seguita a sua volta da una divisione detta dei Tre Regni (221-279). Una loro instabile riunificazione si spezzò nel 317, quando le disfatte inflitte da «barbari» settentrionali non cinesi condussero la corte Jin a sud, nella valle del fiume Yangtze, che non era all'epoca che un'area di frontiera che contava appena un decimo della popolazione cinese. All'inizio della dinastia Han, nel I secolo a.C., le idee politiche legaliste erano difese, talvolta vigorosamente, da alcuni funzionari di corte. Il Daoismo come filosofia personale e politica continuò a godere favori, come dimostra lo *Huainanzi* (circa 130 a.C.), un'opera enciclopedica composta sotto il patrocinio di Liu An, uno dei principi Han [Vedi *LIU AN*]. Una sorta di Daoismo sincretico, derivante dal tardo pensiero Zhou, è illustrato dal trentatreesimo capitolo dello

Zhuangzi (II secolo a.C.). Tra i confuciani più eminenti dell'epoca figurano Jia Yi (200-168) e, soprattutto, Dong Zhongshu (179-104). [Vedi *DONG ZHONGSHU*]. Con quest'ultimo, il Confucianesimo si guadagnò il favore della corte sotto l'imperatore Wudi. Fu approntato un sistema di assunzione degli intellettuali per i servizi pubblici e furono nominati degli studiosi di corte dei classici confuciani.

La scuola del Nuovo Testo. Il rogo dei libri di epoca Qin lasciò ai confuciani il compito di recuperare i loro testi sacri. Ciò produsse una ricca cultura di commentari (molti dei quali ormai perduti) su varie tradizioni testuali di questo o quel classico. Ma, cosa ancor più importante, ebbe come conseguenza anche una lunga divisione tra le cosiddette scuole del Nuovo Testo, che utilizzavano testi esistenti soltanto nella «nuova» grafia riformata Qin-Han, e le tradizioni del Vecchio Testo, che si basavano invece su manoscritti in grafia antica, (presumibilmente) sopravvissuti alla repressione Qin. Le due correnti presentavano opposti orientamenti filosofici e opposte preferenze testuali. I partigiani del Nuovo Testo favorirono il *Commentario Gongyang* al *Chunqiu* (Annali delle primavere e degli autunni di Lu, ascritti a Confucio). Essi sostenevano che Confucio era stato un «re senza trono», fondatore di una «dinastia» teorica da situarsi fra gli Zhou e gli Han. Nel *Chunqiu*, sostenevano i pensatori del Nuovo Testo, Confucio aveva utilizzato un linguaggio «sottile» per spiegare le regole rituali e morali di un ordine del mondo ideale e aveva previsto il sorgere degli Han. Questa teoria venne inserita in una filosofia speculativa della storia da Dong nel suo *Chunqiu fanlu*, e poi ulteriormente sviluppata, sul finire dell'epoca Han, dallo scrittore He Xiu (129-182), secondo il quale la storia procederebbe attraverso tre grandi tappe e culminerebbe infine in un'era di «grande pace» (*taiping*). Un'idea simile è espressa anche nel classico dal titolo *Liji*, costituito da brevi brani in prosa e composto probabilmente da esperti di rituale della corte Han; in quanto concetto millenarista, esso è riemerso più volte nella filosofia, nella religione e nelle ideologie insurrezionali popolari per più di duemila anni.

La dottrina del Nuovo Testo considerava il Cielo come una divinità personale. Qualsiasi fenomeno celeste fuori dal comune, come una cometa o una eclissi imprevista, era interpretato come un segno di insofferenza del Cielo nei confronti del comportamento del sovrano. Il Cielo e gli affari umani erano intimamente legati attraverso la metafisica dello *yin* e *yang* e delle Cinque Fasi (*wuxing*), che raggruppava tutti gli aspetti del mondo in gruppi di cinque (quattro dei quali forzatamente inseriti): così, per esempio, acqua, nero, inverno, nord, rabbia e immagazzinamento interagivano nella stessa categoria. Gli «apocrifi» (*wei shu*) di epoca Han media e tarda, che descrivono Confucio come una figura semidivina, sono anche il risultato di questo tipo di pensiero marcatamente numerologico: per esempio, le conferenze imperiali Shiqu e Bohu sui classici, tenutesi nel 51 a.C. e nel 79 d.C., vennero organizzate rispettivamente per commemorare il cinquecentesimo anniversario dell'ipotetica nascita di Confucio (e probabilmente il primo millennio dall'ipotetica data d'inizio degli Zhou) e l'ottocentesimo anniversario del primo anno della cronaca *Chunqiu*. Anche la divinazione era tenuta in grande onore e fu in quest'epoca che lo *Yijing* divenne il classico dei classici. Nel campo della filosofia e della psicologia morali, Dong Zhongshu e la sua scuola furono più o meno d'accordo con Mengzi, stabilendo la «bontà» almeno potenziale della natura umana.

La scuola del Vecchio Testo. La fazione del Vecchio Testo comprende, dal punto di vista letterario, Liu Xin, bibliotecario di corte nel periodo Wang Mang e più tardi incaricato della redazione di alcuni di questi testi (in particolare del commentario *Zuo zhuan* al *Chunqiu*). È solitamente ascritto al Vecchio Testo un tipo di filosofia che contrasta con quella di Dong e di He Xiu. Di carattere naturalistico e scettico, il Vecchio Testo vanta tra i suoi maggiori esponenti Yang Xiong, secondo il quale la natura umana è un misto di buono e di cattivo, e soprattutto Wang Chong (27-100 circa), secondo il quale tanto Mengzi quanto Xunzi e Yang erano ciascuno nel giusto circa la natura delle persone. [Vedi *WANG CHONG*]. Come Xunzi, anche questi pensatori ritenevano che il Cielo fosse un'entità naturale e non un essere che potesse intenzionalmente intervenire nelle faccende umane. Wang nel suo *Lun heng* ammette che i prodigi possano preannunciare importanti cambiamenti storici, ma ritiene che essi siano effetti spontanei del *qi* (materia-energia), giacché la Via del Cielo è la «non attività». Quello di Wang è un fatalismo cupo: secondo lui, niente di ciò che l'uomo fa può cambiare il suo destino individuale o il corso della storia (al contrario di ciò che sosteneva Xunzi). Egli non esita a criticare le dottrine e i testi di Confucio, e approva esplicitamente il naturalismo del Daoismo filosofico. [Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Testi religiosi e filosofici*].

Daoismo. Il Daoismo in questa epoca e in quelle successive si presenta sotto due diverse forme. La prima, che divenne una religione, condivise con il Confucianesimo del Nuovo Testo la corrispondenza metafisica tra *yin-yang* e *wuxing*, ma venne finalizzata alla salvezza individuale. Per colui che poteva permetterselo, questo tipo di Daoismo comportava l'adozione di un particolare regime di vita, esercizi di respirazione, una dieta specifica ed esperimenti alchemici destinati a rendere immortale il corpo fisico. Per gli altri, restava la possibi-

lità di vedersi allungare la vita come ricompensa per le opere buone – un'idea che si ritrova in certe iscrizioni su bronzo del primo periodo Zhou, nello *Shang shu* e in Mozi, ma non nelle opere di altri filosofi coevi – o di aspirare, dopo la morte, a una rinascita in qualità di essere immortale. Col tempo, tale culto sviluppò un esteso sistema di divinità, rituali, cieli e inferni. [Vedi *ALDILÀ (Concezioni cinesi)* e *DAOISMO*; vedi inoltre *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

Un secondo e assai diverso tipo di pensiero daoista continuò invece a elaborare o a riproporre il Daoismo come filosofia individuale, così come si trova nei primi testi del periodo Han e nello *Zhuangzi*. Lo scetticismo naturalistico di Wang Chong va in questa direzione, ma se il pensiero di Wang era un fatalismo disperato, il rinnovato interesse per Zhuangzi e Laozi della fine del periodo Han e dei secoli seguenti fu invece un naturalismo distaccato. Wang Bi (226-249) è autore del commentario classico al *Laozi* e di un commentario allo *Yijing* (*Zhou yi yueli*). [Vedi *WANG BI*]. Un importante commentario filosofico allo *Zhuangzi* viene attribuito sia a Xiang Xiu (fine del III secolo), sia a Guo Xiang (morto nel 312). [Vedi *GUO XIANG*]. Essi e altri che, come loro, si dedicarono allo «studio del Misterioso» (*xuanxue*), pur continuando a ritenere Confucio come il più grande sapiente, lo trasformarono però in un daoista di fatto (nello *Zhuangzi* già compariva come daoista, ma nella finzione ironica). Egli superava persino Laozi nel conseguimento del «nulla» (*wu*), ossia del «distacco» e della «assenza di desiderio», dal momento che aveva superato il desiderio anche di queste cose.

L'interesse per la semantica e per i paradossi metafisici dell'inizio del III secolo a.C. tornò d'attualità: la maggior parte dei testi attribuiti a Gongsun Long che ci sono pervenuti risalgono appunto a quest'epoca. Tali interessi trovarono la loro espressione sotto forma di preziosi dialoghi filosofici, che vennero chiamati «conversazioni pure» (*qingtan*). Altri importanti contributi alla letteratura filosofica probabilmente del III secolo d.C. sono il *Liezi*, un altro classico daoista simile allo *Zhuangzi* e ritenuto opera del periodo Zhou, e i capitoli dello *Shang shu* nello stile del Vecchio Testo. Il *Liezi*, come il commentario Xiang-Guo, elogiano l'etica del seguire la propria natura che, quando praticata dall'aristocrazia, andò dall'estetismo all'edonismo eccentrico. Ge Hong (circa 250-330) fu critico, da un punto di vista confuciano, nei confronti di questa etica, così come lo fu nei confronti dell'anarchismo filosofico daoista del suo contemporaneo Bao Jingyan. Ge, tuttavia, fu uno spirito eclettico e la sua opera *Baopuzi* è, tra le altre cose, anche un importante trattato sull'uso dell'alchimia come metodo per ottenere l'immortalità. [Vedi *GE HONG*].

Lo sviluppo del Buddhismo in Cina. La presenza del Buddhismo in Cina è provata fin dalla tarda dinastia degli Han occidentali. Nel periodo degli Han orientali poche città vantavano dei centri buddhisti; tra di esse figurava Luoyang, dove An Shigao, un Parto giunto all'incirca nel 148, aveva iniziato a tradurre testi di meditazione della tradizione dello Hīnayāna che trattavano del modo di evitare la causalità psichica (*karman*). Assai più popolari tra i buddhisti cinesi versati in filosofia e i loro amici daoisti erano i trattati di «saggezza» (*prajñā*) e testi più tardi, della tradizione dei mādhyamika di Nāgārjuna (II secolo d.C.), che insegnavano come gli elementi dell'esistenza fenomenica e i concetti che abbiamo di essi siano condizionati, relativi e impermanenti e dunque «vuoti» (*śūnya*). La comprensione di tale concetto conduce a un salvifico distacco mentale, e tale genere di pensiero convergeva con quello del Daoismo filosofico. [Vedi *NĀGĀRJUNA*, vol. 10]. Tra i primi filosofi buddhisti cinesi di questa scuola si annoverano Zhi Dun (314-366) nel sud e Sengzhao (384?-414) nel nord.

Il periodo delle Sei Dinastie. Sengzhao fu discepolo del centrasiatico Kumārajīva (344-413), condotto a Chang'an nel 401 e divenuto famoso come traduttore, in particolar modo di testi dei mādhyamika. Un altro importante studioso della Cina settentrionale fu Dao'an (312-385), profondo conoscitore del Buddhismo e del Daoismo filosofico e autore di uno dei primi cataloghi di traduzioni. Tra i molti discepoli di Dao'an figura Huiyuan (334-416), della Cina meridionale, un fedele di Amitābha e del suo paradiso della Terra Pura (*jingtu*) e autore di un trattato sull'immortalità.

Dal VI secolo, i culti incentrati sulla salvezza ottenuta grazie alla fede adottarono una teoria riguardante le «tre età» della storia; secondo tale teoria, l'epoca presente era considerata come un'età terminale e degenerata in cui gli uomini non avrebbero potuto più salvarsi aderendo al primigenio messaggio buddhista così come era stato insegnato dal Buddha Śākyamuni. Questa idea si combinò con il concetto dei mādhyamika relativo alla verità multipla (vedi, per esempio, Jizang, 549-623), che sostiene che la mente deve progredire attraverso vari livelli di pensiero ordinario prima di poter comprendere la vacuità, ampliando così di gran lunga la gamma speculativa della filosofia buddhista. Il più famoso discepolo di Huiyuan fu Daosheng (circa 360-434), anch'egli della Cina meridionale, le cui teorie anticiparono importanti dottrine delle scuole del Tiantai e del Chan di era Tang e prefigurarono argomentazioni che saranno basilari nel Neoconfucianesimo. Attingendo al *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, Daosheng sostenne che tutti gli esseri hanno la «natura di Buddha», che egli identifica con la «vacuità» (*śūnyatā*) e con il «vero sé»

(*zhenwo*). L'illuminazione deve essere «improvvisa» (ma in seguito a una preparazione graduale), dal momento che la saggezza ultima non può essere analizzata. Altro famoso traduttore fu Paramārtha (499-569, giunto nel 548 alla corte meridionale di Liang), che illustrò i testi dello Yogācāra (idealistici) del pieno sviluppo del Buddhismo Mahāyāna. [Vedi le voci dedicate ai vari autori citati; per una trattazione delle verità multiple, vedi *BUDDHISTA, LETTERATURA*, articolo *Esegesi ed ermeneutica*, e *MAPPŌ*, vol. 10].

Dal momento che il pensiero buddhista nella Cina di questo periodo scaturisce in larga parte dall'introduzione e dalla traduzione di testi, sono i testi stessi, assai più che le figure di grandi maestri, a costituire il perno delle varie scuole. Queste scuole non portarono avanti distinte tradizioni ideologiche, ma rappresentarono piuttosto un imponente sviluppo intellettuale in direzione di quella sorta di «teologia sistematica» che caratterizzò tutte le grandi scuole dell'era Tang. Il pensiero dei mādhyamika è alla base della scuola del Sanlun (Tre Trattati), che si fondava su tre trattati tradotti da Kumārajīva e si distingueva per la sua dottrina dei tre livelli di verità che conducono progressivamente a sempre più completi livelli di negazione. La scuola del Niepan, ossia Nirvāṇa, basata sul *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, si sviluppò in seguito all'interesse suscitato da Daosheng fino a confluire poi nel Tiantai. La cosiddetta scuola del Dilun, che nel periodo Tang si unì allo Huayan, si fondava sullo *Shidi jinglun*, traduzione assai popolare nella Cina settentrionale di un trattato di Vasubandhu a proposito di un *sūtra* dedicato alla descrizione delle dieci tappe del *bodhisattva*. La scuola dello Shelun si fondava sul testo di Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha*, attraverso la traduzione data da Paramārtha nel 563, e fu poi soppiantata dalla scuola del Faxiang, o della «mera ideazione». Un altro notissimo testo filosofico di questa tradizione, assai letto anche da non buddhisti, è il *Dasheng Qixin lun* (Trattato sul risveglio della fede nel Mahāyāna), che fu importante tanto per gli adepti del Faxiang quanto per quelli dello Huayan.

Durante il lungo periodo della divisione tra Cina settentrionale e meridionale (317-588), il Buddhismo divenne la religione dominante, ma si sviluppò in modo diverso nelle due aree. A nord, le istituzioni buddhiste finirono totalmente sotto il controllo dello Stato e vennero anche utilizzate come mezzo di controllo della popolazione. A sud, i templi vennero lautamente sostenuti dagli imperatori (specie da Liang Wudi), ma i monaci mantennero grande indipendenza e si sviluppò un più attivo clima di dibattito tra confuciani e daoisti, in particolare per ciò che concerneva le dottrine dell'immortalità dell'anima. Un confuciano, tale Fan Zhen, scrisse lo *Shenmie lun* (Sulla mortalità dell'anima; circa 500), un saggio che attaccava la dottrina buddhista (per esempio quella propugnata da Huiyuan) e argomentava che l'anima sta al corpo come la funzione (*yong*) sta all'essenza/struttura (*ti*) o come l'affilatura sta al coltello. (I buddhisti infatti continuavano a negare la permanenza del sé fenomenico, considerandolo una mera apparenza o una «funzione» [*yong*], distinto dal sé reale che è «essenza» [*ti*], o natura di Buddha, benché la fede popolare ignorasse tale distinzione. Qui, Fan provocatoriamente altera le categorie di *ti* e *yong*). Le argomentazioni di Fan sollevarono vigorose obiezioni, molte delle quali pervenute fino a noi. Nel sud, i critici della nuova religione si misuravano a parole; nel nord invece, nel 446 e tra il 574 e il 577, si registrarono episodi di repressione da parte dello Stato, istigati da consiglieri imperiali sia confuciani che daoisti. Ma la repressione più severa avvenne più tardi, nell'845, sotto un imperatore Tang daoista.

Il periodo Sui-Tang. Fu sotto l'Impero riunificato dei Sui (589-618) e dei Tang (618-905) che il Buddhismo conobbe la sua massima forza. Gli imperatori Sui si servirono del Buddhismo come ideologia ufficiale a sostegno del proprio potere, mentre gli imperatori Tang dichiararono di discendere da Laozi e usarono più cautela nel dimostrare il proprio favore al Buddhismo. Ma fu all'interno delle scuole filosofiche fiorite in epoca Tang che il Buddhismo cinese conobbe il momento del suo massimo sviluppo. Nel 713 venne soppressa la setta del Sanjiao Jie, basata sul concetto delle tre età della storia, che era stata fondata in epoca Sui da Xinxing (540-594). Una delle più importanti scuole dottrinarie fu la scuola del Tiantai, sistematizzata dal monaco Zhiyi (538-597). Il Tiantai sintetizza la grande varietà di *sūtra* e di dottrine buddhiste sostenendo che vi sono differenti livelli di verità e che il Buddha passò attraverso varie tappe di insegnamento offrendo diversi mezzi di salvezza. Per i seguaci del Tiantai, il *Sūtra del Loto* (*Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*) rappresenta l'insegnamento ultimo e più completo del Buddha. La scuola viene spesso citata per la sua concezione del mondo come mente universale, comprendente sia una natura (di Buddha) universale e pura (vedi Daosheng), sia una natura impura che produce i fenomeni ordinari, l'attaccamento al mondo e il male. Zhiyi stesso, tuttavia, fu assai più un mādhyamika che un idealista. Egli insegnava infatti che la mente e l'oggetto sono entrambi «inafferrabili» (ossia vuoti) e che l'illusione in ultima analisi non è diversa dall'illuminazione; la più famosa asserzione metafisica della scuola del Tiantai è forse che «tutti i fenomeni sono (in ultima analisi) reali» (*zhu fa shi xiang*). Un maestro più tardo, Zhanran (711-782), sostenne che persino le cose inanimate hanno la natura di Buddha.

Un altro maestro, Xuanzang (596-664) fu il più famoso tra i Cinesi che si recarono in India, portarono in patria dei testi e scrissero il racconto dei loro viaggi (altri furono Faxian, che partì nel 399, e Yijing, che compì i suoi viaggi nel VII secolo). Grazie alle sue traduzioni, Xuanzang e il suo discepolo Kuiji (632-682) diedero inizio alla scuola del Faxiang («apparenza *dharma*») o Weishi («mera ideazione»), basata sulla dottrina di Asaṅga e di Vasubandhu secondo cui il mondo esterno è illusorio. In epoca moderna questa filosofia idealista ha visto una rinascita in Cina guidata da Ouyang Jingwu (1871-1943) e dal monaco Taixu (1889-1947).

I più importanti maestri di un'altra celebre scuola Tang, la scuola dello Huayan (Avataṃsaka), furono Fashun, o Dushun (557-640), Zhiyan (602-668), Fazang (643-712) e Chengguan (738?-820?). I pensatori della scuola dello Huayan sostenevano che ogni realtà è un insieme costituito da un «mondo del principio» (*li*) e da un «mondo delle cose» (*shi*), poiché tutti i fenomeni sono manifestazioni di un principio ultimo. Ancor più dello schema del Tiantai, questa dottrina suggerisce la metafisica dominante nel Neoconfucianesimo delle dinastie seguenti. Benché la predominante scuola neoconfuciana Cheng-Zhu tendesse piuttosto verso un dualismo metafisico, le varietà monistiche di Neoconfucianesimo si avvicinano forse maggiormente al pensiero dello Huayan che faceva appello alla fondamentale «non-ostruzione» di *li* e *shi* (*lishi wuai*). Ultimo maestro della scuola dello Huayan fu Zongmi (780-841). Un'altra tradizione di monismo dualistico che lasciò il segno sull'arte buddhista, se non sulla filosofia in senso lato, è la scuola (tantrica) dello Zhenyan, i cui *maṇḍala* e la cui iconografia sessuale rappresentavano la saggezza e la compassione all'interno di una relazione femminile-maschile (*yin-yang*?).

Le scuole più importanti, dopo la persecuzione dell'845, furono la Terra Pura (Jingtu) e la scuola del Chan. La prima, che predicava la possibilità di rinascere in paradiso grazie alla recitazione del nome di Amitābha, ebbe come primo maestro (dopo Huiyuan) il monaco settentrionale Tanluan (476-542); importanti maestri del periodo Tang furono Daochuo (562-645) e Shandao (613-681). La scuola del Chan afferma di derivare da un monaco indiano, Bodhidharma, che sembra si fosse recato in Cina intorno al 520, e che fu un maestro di meditazione (*dhyāna*, da cui deriva il nome Chan); la scuola sostiene inoltre di conservare una «trasmissione mentale» della vera intuizione dal Buddha stesso. La scuola del Chan riconosce una serie di «patriarchi»: secondo alcuni testi settentrionali, il sesto patriarca fu Shenxiu (VII secolo), ma la sua legittimità venne messa in discussione da un monaco meridionale, Shenhui (670-762), il quale sostenne che il vero sesto patriarca era in realtà un certo Huineng (638-713). Il *Sūtra della Piattaforma* attribuito a Huineng è uno dei testi più letti e più apprezzati all'interno e al di fuori del Buddhismo. Tutti i maggiori maestri neoconfuciani dalla dinastia Song in avanti non poterono probabilmente esimersi dal conoscerlo perfettamente, e molti di loro ebbero anche contatti con le tecniche del Chan all'inizio della loro carriera spirituale. La finalità religiosa del Chan è l'illuminazione anziché la rinascita in un paradiso (la «Terra Pura »), e l'episodio di Huineng segnò una divisione tra il Chan «settentrionale» e quello «meridionale», caratterizzati da una diversa modalità di percezione di tale illuminazione, l'uno propugnando una intuizione finale da raggiungersi gradualmente attraverso la meditazione, e l'altro una intuizione diretta e improvvisa della natura reale del sé e dei fenomeni nel corso delle ordinarie occupazioni. Due scuole si misero in luce fin dall'845, la scuola del Caodong e la scuola del Linji. (Di altre tre scuole, quella del Yunmen fu attiva sotto la dinastia Song settentrionale). La scuola del Linji si serviva di *shock* fisici e di rebus sorprendenti e spesso ridicoli per liberare la mente dal pensiero ordinario; benché il metodo fosse alquanto iconoclastico, esso deve comunque molto ai mādhyamika e al Daoismo di Zhuangzi. [Vedi le voci dedicate ai vari autori citati e alle tradizioni menzionate; per una panoramica del Buddhismo in Cina, vedi *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo in Cina*, e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo *Il Buddhismo cinese*, vol. 10].

La rinascita confuciana. Han Yu (768-824) criticò ferocemente il Buddhismo accusandolo di essere socialmente parassitario e fu autore di saggi e lettere brillanti, considerati modelli di stile, nei quali si presentò come il rinnovatore del Confucianesimo prebuddhista dei tempi della dinastia Zhou. I confuciani della dinastia Song (960-1279) considerarono lui e Li Ao (morto nell'844) come loro precursori. Una rinascita del pensiero confuciano, inteso come primaria filosofia di partecipazione sociale e politica, fu stimolata dalla ricostituzione dello Stato imperiale in epoca Sui-Tang e dallo sviluppo di un moderno sistema di ammissione alle cariche civili che, dall'epoca Song in poi, richiese una approfondita conoscenza dei classici confuciani. A tale rinascita contribuirono poi altri fattori, come la crescita delle città, l'invenzione della stampa e soprattutto lo sviluppo delle «accademie» confuciane (*shunyuan*, forse sul modello delle scuole templari buddhiste), che cominciarono a comparire nel periodo delle Cinque Dinastie (906-959) e si moltiplicarono con i Song e nei periodi successivi. Finanziate dallo Stato e da donazioni private, le accademie confuciane divennero i luoghi pubblici principali della discussione filosofica e, alla fine del periodo Ming (1368-1644), acquistarono un ca-

rattere parzialmente politicizzato, vantando famosi accademici che attiravano anche da luoghi lontani un vasto uditorio. Nel periodo Song, il Neoconfucianesimo assunse due forme, l'una politica, sociale e riformista, l'altra speculativa e metafisica.

Dal momento che il nuovo pensiero confuciano si presentava come un rinnovamento di antichissimi ideali, esso mostrò un aspetto riformistico al contempo antiquario e radicale. Fan Zhongyan (989-1052) è noto per aver adattato all'impegno sociale il voto del *bodhisattva*: essere il primo a soffrire avversità e l'ultimo a essere «salvato». Ouyang Xiu (1007-1072), più noto come storico, criticò il Buddhismo giudicandolo una intrusione straniera e una malattia della società che doveva essere curata grazie al ripristino, a cura dello Stato, dei costumi antichi, dello spirito comunitario e dei «riti». In questo modo «governo e dottrina» sarebbero scaturiti nuovamente dalla medesima fonte: Stato e società si sarebbero rivitalizzati l'un l'altro riunendosi di nuovo. Questa visione utopica, benevola, altruistica e quasi totalitaria ha sedotto fino a oggi celeberrimi filosofi confuciani, tra i quali Zhu Xi, Wang Yangming, Zhang Xuecheng e Kang Yuwei. Il programma di riforma dell'allora ministro Wang Anshi (1021-1086) fu al centro di una tempestosa controversia. Anche Zhu Xi (1130-1200) ebbe un suo lato riformista (trascurato negli studi posteriori dedicati al suo pensiero) quando propugnò la completa revisione del sistema educativo e di valutazione.

L'altro risvolto del pensiero Song è rappresentato dalla metafisica speculativa e dalla psicologia morale. Il fertile secolo XI può contare ben tre studiosi che potremmo definire cosmologi. Zhou Dunyi (1017-1073) è autore del *Taiji tu* (Diagramma dell'Ultimo Supremo), nel quale dimostra come tutte le cose evolvano da un principio primo che si differenzia nello *yin* e *yang*, poi nelle «Cinque Fasi» e così via. Chang Zai (1020-1077) invece propose una visione metafisica nella quale ogni cosa perennemente si condensa e si ridissolve in un *qi* primordiale, e ne trasse la conclusione morale che gli esseri umani e le cose tutte costituiscono un'unica famiglia. Infine, Shao Yong (1011-1077) cercò di spiegare l'universo attraverso la numerologia binaria dello *Yijing*. Nel campo della psicologia morale si distinsero i monisti Cheng Hao (1032-1085) e Lu Jiuyuan (Xiangshan) e i dualisti Cheng Yi (fratello di Hao, 1033-1108) e Zhu Xi. Quest'ultimo cercò di sintetizzare l'opera dei suoi predecessori e il suo divenne il sistema convenzionalmente adottato per gli esami di valutazione agli impieghi civili a partire dalla dinastia Yuan.

La preminenza del pensiero di Zhu ebbe conferma ufficiale nel 1415, quando fu pubblicata l'enciclopedia *Xingli daquan*. Le idee di Zhu ricordano la metafisica dello Huayan: esiste un ambito del «principio» (*li*) e un ambito dell'«incarnazione» (*qi*, letteralmente «recipiente», ma in pratica «materia», come nel segno grafico omofono *qi*). Nell'essere umano la «natura» morale (*xing*) costituisce il principio, identificato con il *dao*, cosicché l'uomo è (in accordo con Mengzi) buono per «natura»; il male e la tendenza all'egoismo sono la conseguenza del *qi* «impuro», diverso da individuo a individuo, che deve essere purificato attraverso la disciplina morale. Per esempio, un accurato studio dei classici incrementa la quantità di principio nella mente umana, finché essa diviene in grado di raggiungere una sintetica illuminazione morale (in questo modo Cheng e Zhu affrontano il problema buddhista della «illuminazione graduale» e della «illuminazione improvvisa»). I filosofi successivi discussero all'infinito sulla relazione che intercorre tra queste entità e sulla relazione che esse hanno con la mente, che Lu e poi Wang Yangming identificarono con il principio. A prescindere dai loro concetti metafisici, questi pensatori sostenevano l'autodisciplina e identificavano il principale «compito» (*gongfu*) morale e religioso nella «correzione della mente», sulla scorta del capitolo *Liji* del *Daxue* (Grande scienza), da essi considerato il testo classico per eccellenza. Il programma tipico comprendeva l'«osservare attentamente se stessi» così da riuscire a soffocare al suo apparire ogni «pensiero egoistico» (*si yi*), preoccupazione questa che richiama il timore buddhista per i pensieri di «attaccamento», considerati fonte di *karman* (negativo). Tra i seguaci di Zhu si distinsero il suo discepolo Zhen Dexiu (1178-1235) e il moralista di epoca Yuan, Xu Heng (1209-1281). La dottrina dell'«insegnamento mentale» fu ripresa in varie forme da tutti i principali moralisti della successiva era Ming. [Vedi *ZHOU DUNYI*; *CHANG ZAI*; *CHENG HAO*; *CHENG YI* e *ZHU XI*].

Il tardo Impero. Il più importante filosofo di epoca Ming fu Wang Yangming (1472-1529, il cui nome era Shouren). [Vedi *WANG YANGMING*]. Queste sono le sue idee più singolari, semplici ma sufficientemente imbarazzanti da provocare un secolo e mezzo di controversie: 1) tutti gli esseri umani hanno o condividono la capacità mentale di intuizione morale (*liang zhi*) e non esistono «principi» (*li*) all'infuori delle interpretazioni di questa facoltà, se soltanto si impara a lasciarla agire senza «oscuramento» (*bi*), che è fonte del male. Dunque, la «mente» (*xin*) è «principio» (*li*) e l'etica è situazionale; 2) l'esperienza completa e un pieno impegno pratico implicano l'azione di questa facoltà. Noi non apprendiamo prima una cosa e poi (magari consultando una serie di regole) decidiamo come giudicarla; e dunque, si ha una «unità di conoscenza e di pratica» (*zhi xing heyi*); 3) un «insegnamento delle quattro sentenze» (basato sul *Daxue*) spiega che la mente in «es-

senza» (*ti*) non attiene al bene o al male, poiché questi predicati si applicano soltanto alle sue attività di pensiero e giudizio.

Wang fu davvero un buddhista? No, ma il suo *liang zhi* era il «sole» e l'«oscuramento» le «nubi» (come si espresse Huineng). Per Wang la mente è Mente, universale, come per la scuola del Tiantai. Ed è nel contesto dell'attività ordinaria che il *liang zhi* si rivela un «principio» che elude l'astrazione; ma il contesto, e la rivelazione, sono morali. Come suggerisce Fong Youlan, se il buddhista del Chan avesse accettato famiglia e relazioni sociali come attività ordinaria in cui realizzare il proprio *dao*, sarebbe diventato neoconfuciano. Ma la problematica del Buddhismo continua a essere esaminata fino in fondo nel Confucianesimo di Wang. I moralisti successivi a Wang si divisero tra coloro che sostenevano una disciplina morale di stretta osservanza e coloro che ritenevano invece che l'intuizione dovesse poter operare senza forzature e interventi, «qui e ora» (*dangxia*). Tra questi ultimi figuravano Wang Ji (1498-1583) e Wang Gen (1483-1540), con i suoi seguaci della scuola del Taizhou tra i quali He Xinyin (1517-1579) e Li Zhi (1527-1602), entrambi tanto audacemente individualisti da finire i loro giorni in prigione.

D'altro canto, la Cina conobbe in questo periodo un ultimo risveglio intellettuale del Buddhismo, propugnato da eminenti maestri quali Zhuhong (1535-1615) e Deqing (1546-1643). [Vedi *ZHUHONG*, vol. 10]. Dappertutto si registrò una netta tendenza al sincretismo e l'interesse si focalizzò sui tentativi di combinare i Tre Insegnamenti (Confucianesimo, Daoismo e Buddhismo). (Fu forse per questa ragione che Matteo Ricci, amico di Li Zhi, venne ammesso con tanta facilità nei circoli intellettuali cinesi). Alcuni, tra l'«estrema sinistra» dei confuciani post-Wang, la cui etica *dangxia* tendeva all'antinomia, vennero ribattezzati «maestri del Chan pazzi». Li stesso indossò l'abito monastico e sostenne idee legaliste. Gli ultimi decenni dell'era Ming furono segnati da lotte tra fazioni, specie tra i confuciani dell'Accademia Donglin, molti dei quali persero la vita negli scontri con gli eunuchi di corte.

Dopo la conquista dei Manciù e la nascita della dinastia Qing nel 1644, la libertà stilistica che aveva caratterizzato la filosofia Ming ebbe fine. Le accademie vennero assorbite nella struttura scolastica del governo e, in un primo tempo, i massimi pensatori furono figure al di fuori dell'apparato burocratico, come Huang Zongxi (1610-1695), noto storico della filosofia delle epoche Song, Yuan e Ming e strenuo propugnatore di limiti da imporre al potere imperiale; il filologo Gu Yanwu (1613-1682), che accettò le idee di Zhu Xi, ma favorì la «ricerca rigorosa delle prove» («Lo studio del *li* è lo studio dei classici»); Wang Fuzhi (1619-1692), anacoreta e filosofo della storia ostile ai Manciù; e Yan Yuan (1635-1704), un «pragmatista» che rifiutò la metafisica dei periodi Song e Ming bollandola come impraticabile e insensata. [Vedi *GU YANWU* e *WANG FUZHI*]. Gu dettò legge in campo intellettuale per ben due secoli, tenendo in gran conto la ricerca filologica (spesso appoggiata dalla corte imperiale o da ricchi funzionari che finanziavano costosi progetti di compilazione ai quali collaboravano diversi studiosi) e tendendo a screditare le mere «parole vuote», ossia la filosofia speculativa. Ma gli imperatori Qing promossero energicamente la filosofia morale di Cheng e di Zhu per la portata che essa aveva nel campo della disciplina, e si lasciarono incantare dagli adulatori i quali assicuravano loro che alla fine il «governo» (*zhi*) e la vera «dottrina» (*jiao*) sarebbero tornati a essere una cosa sola, com'era stato nei tempi d'oro dell'antichità.

Questa eco di Ouyang Xiu attrasse, nel secolo successivo, l'immaginazione di un pensatore davvero indipendente, Zhang Xuecheng (1738-1801), uno storico locale la cui filosofia della storia dipingeva l'antichità come una concreta «unità di conoscenza e di pratica» («i Sei Classici sono tutti storia»), ossia di *dao* e di *qi*. Zhang fu un fervente ammiratore degli esperimenti condotti nel campo dell'etica menciana dal suo contemporaneo Dai Zhen (1724-1777), ma censurava l'insofferenza che questi dimostrava per il pensiero di Zhu Xi. Intellettualista e assolutamente alieno all'autodisciplina, il famoso filologo Dai sosteneva che i princìpi e i desideri umani non sono antitetici e che, per divenire saggi, occorre nutrire la mente con la conoscenza, sottoponendo a verifica di volta in volta i princìpi con l'applicazione della regola d'oro confuciana (*shu*), fino a che ciò che è soltanto «naturale» (*ziran*) sia visto come «necessario» (*biran*). Per Dai, la forma prima del male sta nell'intendere erroneamente le proprie semplici «opinioni» (*yijian*) come veri princìpi, e imporle ad altri. [Vedi *ZHANG XUECHENG* e *DAI ZHEN*].

Nel rivolgimento del pensiero all'epoca della dinastia Qing si erano prodotti al contempo sia una reazione contro l'indole speculativa e introspettiva dei primi neoconfuciani, sia un ulteriore sviluppo delle sue implicazioni. Secondo Wang Yangming i princìpi non potevano essere afferrati in astratto al di fuori dell'esperienza morale concreta; in epoca Qing, la traduzione intellettualistica di questa idea era che l'intuizione filosofica non poteva essere separata dal «solido sapere» storico e filologico.

Né Zhang né Dai ricevettero un adeguato riconoscimento delle loro filosofie fino al XX secolo. Nel frattempo, un altro movimento intellettuale aveva cominciato a raccogliere consensi: la filologia Qing. Inducendo molti a respingere gli «studi Song» (*Songxue*) per gli «studi

Han» (*Hanxue*), la filologia Qing riportò in auge la filosofia della storia del Nuovo Testo di Dong Zhoushu e He Xiu, di epoca Han. Le loro idee attrassero Kang Youwei (1858-1927) e altri intellettuali confuciani che, alla fine del XIX secolo, facevano pressione per una riforma politica radicale. Kang sollecitava una revisione nello studio dei classici (nei quali, per esempio, il bibliotecario alla corte Han, Liu Xing, faceva la parte del cattivo, e tale distorsione si era ripercossa nella metà dei testi) che ritraeva Confucio come un riformatore, sostenendo una teoria storica del progresso, alla maniera occidentale. Il Confucianesimo avrebbe dovuto essere una religione, dal momento che il modello occidentale mostrava la necessità di una viva fede religiosa per il progresso e la forza nazionali. Non stupisce che, ancora nel XX secolo, questa idea continuasse ad aleggiare tra i Cinesi, per i quali l'Occidente è stato rappresentato per generazioni dai missionari e che non potevano vedere come quella fede occidentale, che aveva mandato in Cina i missionari, si stesse ormai attenuando. [Vedi *KANG YOUWEI*].

Il XX secolo. Negli anni '20 vi fu il primo vero contatto con le moderne filosofie accademiche americane ed europee, in particolare per quel che concerneva la disputa in corso nel 1923 tra «scienza e filosofia di vita». Uno dei problemi fondamentali che dovettero affrontare i pensatori cinesi del XX secolo fu il modo in cui poter conciliare il loro attaccamento ai propri valori storici con le nuove tentazioni intellettuali occidentali. Hu Shi (1891-1962), un discepolo di John Dewey, setacciò per esempio la filosofia cinese alla ricerca di esempi di pragmatismo e di metodo logico. Altri, marxisti del periodo della Liberazione (circa 1949), scrissero un piccolo saggio su «come studiare» (*xuexi*) e come riformare la «natura individuale» (*ge xing*) in «natura di partito» (*dang xing*), traendo ispirazione dalla letteratura di autodisciplina del primo Confucianesimo (e anche del Buddhismo). Coloro che considerano il Comunismo una sorta di nuova religione, e che ritengono che la caratteristica basilare della religione sia il desiderio di cambiare se stessi, non dovrebbero restarne sorpresi. Il pensiero del XX secolo a volte continua il passato e a volte semplicemente se ne serve, ma raramente lo ignora. Vi sono così i non marxisti (Xiong Shili, confuciano-buddhista; Fong Youlan e He Lin, neoconfuciani; Hu Shi, pragmatista; Zhang Dongsun, neokantiano) e i marxisti (Li Dazhao, Chen Boda, Liu Shaoqi, Mao Zedong stesso) talvolta in contemporanea (forse Liang Shuming) e talvolta a turno (di nuovo Fong). Pensatori estremamente profondi come Xu Fuguan e Mou Zongsan (discepoli di Xiong), o come l'ultimo Tang Junyi, possono davvero essere definiti come filosofi religiosi di stampo confuciano.

[Per una panoramica sulla tradizione intellettuale cinese, vedi *CONFUCIANO, PENSIERO* e *CINA, RELIGIONE DELLA, Panoramica generale*. Per una trattazione ulteriore dei concetti principali, vedi *DAO E DE*; *REN E YI*; *YIN-YANG WUXING*; *QI*; *XIAO*; *XIN*; *TAIJI*; e *TAIPING*].

BIBLIOGRAFIA

O. Briere, *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950*, D.H. Doolin (cur.), L.G. Thompson (trad.), London 1956.

Wing-tsit Chan, *An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy*, New Haven 1961.

Wing-tsit Chan (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963. Corredato da un'utile bibliografia.

K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1964. Corredato da un'utile bibliografia.

A.S. Cua (cur.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York-London 2003. Pregevole lo studio dei pensatori contemporanei.

W.Th. de Bary (cur.), *Self and Society in Ming Thought*, New York 1970.

W.Th. de Bary (cur.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York 1975.

W.Th. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York 1981.

W.Th. de Bary, Wing-tsit Chan e B. Watson (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, New York 1960.

W.Th. de Bary e Irene Bloom (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, I, New York 1999 (2ª ed.).

A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg (1927) 1964, 2ª ed.

A. Forke, *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg (1934) 1964, 2ª ed.

A. Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Hamburg (1938) 1964, 2ª ed.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton (1952-1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Corredato da un'utile bibliografia.

Charlotte Furth (cur.), *The Limits of Change. Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge/Mass. 1976.

A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.).

A.C. Graham, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle/Ill. 1989 (trad. it. *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, Vicenza 1999).

Hsiao Kung-chuan, *A History of Chinese Political Thought*, I, *From the Beginnings to the Sixth Century A.D.*, F.W. Mote (trad.), Princeton 1979.

M. Loewe e E.L. Shaughnessy (curr.), *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge 1999.

Th.A. Metzger, *Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York 1977.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of*

Scientific Thought, Cambridge (1956) 1980, rist. (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983). Corredato da un'utile bibliografia.
D.S. Nivison e A.F. Wright (curr.), *Confucianism in Action*, Stanford/Cal. 1959.
D.S. Nivison e B.W. Van Norden (curr.), *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*, Chicago 1996.
B.I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge/Mass. 1985.
A.F. Wright (cur.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago 1953.
A.F. Wright, *Buddhism in Chinese History*, Stanford/Cal. (1959) 1971, rist. Corredato da un'utile bibliografia.
[In italiano segnaliamo:
M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia 1991.
G. Tucci, *Confucio e Lao-tze*, Milano 1922].

DAVID S. NIVISON

CINA, RELIGIONI DELLA. [Questa voce consiste di cinque articoli sulla tradizione religiosa del popolo cinese:

Panoramica generale
Religione popolare
Temi mitici
Testi religiosi e filosofici
Storia degli studi

La *Panoramica generale* fornisce una visione complessiva della storia religiosa dei Cinesi; *Religione popolare* tratta quegli elementi della tradizione che sono incentrati soprattutto su famiglia, clan e osservanze locali; *Temi mitici* prova a identificare le strutture principali dei miti tramandati dall'antichità fino a noi; *Testi religiosi e filosofici* delinea i contenuti di vari testi non appartenenti a sette e di raccolte di testi; la *Storia degli studi* esamina il sorgere dello studio scientifico moderno della religione cinese. Per un'ulteriore trattazione delle maggiori tradizioni alle quali qui si fa cenno, vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*; *DAOISMO*; *CINA, FILOSOFIA DELLA*; e inoltre *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo in Cina*; e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo *Il Buddhismo cinese*, entrambe nel vol. 10. Per pratiche e tradizioni riguardanti specificamente Taiwan, vedi *TAIWAN, RELIGIONI DI*].

Panoramica generale

[Questo articolo fornisce un'introduzione alla nascita e allo sviluppo nel corso del tempo di vari movimenti, temi e motivi religiosi. In esso si sottolineano le continuità storiche e l'interazione fra differenti correnti del pensiero religioso cinese dall'era preistorica a oggi].

Ai giorni nostri istituzioni e attività religiose cinesi tradizionali sono vivacemente presenti a Taiwan, Hong Kong, Singapore, in alcune comunità d'oltremare e anche in parte della Cina. Si tratta del prodotto di uno sviluppo storico ininterrotto dai tempi preistorici. In quel periodo la vasta regione della Cina odierna era abitata da numerosissimi gruppi tribali. Intorno all'anno 5000 a.C. molti di tali gruppi svilupparono l'agricoltura e incominciarono a vivere in piccoli villaggi circondati dai propri campi. Fra le piante e gli animali addomesticati vi era il miglio, il riso, cani, maiali, capre, pecore, bovini e bachi da seta. Le caratteristiche fisiche di questi primi agricoltori erano simili a quelle dei Cinesi moderni. Ritrovamenti archeologici mostrano un graduale sviluppo di tecnologia e di stratificazione sociale. Nel tardo periodo Neolitico (che ha inizio verso il 3200 a.C.) esistevano in diverse aree, fra cui la costa sudorientale, il Sud-Ovest, la valle del fiume Yangtze, il Nord-Est, e le pianure settentrionali, culture locali ben sviluppate che sarebbero in seguito diventate centri della civiltà cinese. Fu l'interazione di queste culture a fare sorgere in seguito, nel Nord, le civiltà Xia (prima del 1500 a.C.) e Shang (circa 1500-1050 a.C.), dotate di scrittura e in grado di lavorare il bronzo. L'esistenza del regno Xia è attestata dalle prime fonti storiografiche, i cui dati si è dimostrato che corrispondono a quelli dei ritrovamenti archeologici. Fra gli archeologi, tuttavia, si dibatte ancora su quali siti si possano assegnare con certezza alla civiltà Xia. La civiltà Shang è stata verificata archeologicamente, a cominciare dallo scavo di una delle sue capitali nel 1928.

Prove di attività religiose preistoriche non mancano, in particolare per quanto concerne il culto dei morti, spesso sepolti in cimiteri a sé stanti, in posizione supina, tutti con il capo rivolto verso una sola direzione cardinale. In alcuni siti archeologici case e cerchi di pietre bianche sono vicini a gruppi di tombe, in altri si trovano calici da vino e ossa di maiale sparsi su spuntoni presso la parte alta della cavità, indizi forse di feste di addio. Nella regione del fiume Wei si praticava la sepoltura secondaria, con ossa raccolte da una tomba e reinumate con quelle di altre tombe di numero variabile da venti a ottanta. In quasi tutte le sepolture primarie si trovano offerte funerarie la cui quantità e varietà dipende dalla posizione sociale del defunto: strumenti, vasi di terracotta, oggetti di giada e turchese, cani e, in alcuni casi, esseri umani. Corpi e volti venivano spesso tinti con terra rossa, simbolo di vita. Tutte queste pratiche indicano la credenza in un aldilà e l'inizio preistorico del culto degli antenati. Fra le altre prove di religione preistorica vi sono l'inumazione di cervi nei campi e la divinazione mediante l'interpretazione delle fratture nelle ossa secche di cervi o pecore. Questa forma di di-

vinazione, documentata a partire dal 3560-3240 a.C. in quella che è oggi la Cina nordorientale, è la diretta antenata di pratiche simili in tempi storici. La sepoltura del cervo fa pensare a un'offerta al suolo, regolarmente praticata in periodi seguenti.

Primo periodo storico

Il primo periodo storico (regni Shang e Zhou) vide lo sviluppo di molta parte di quello che ancora oggi i Cinesi si tramandano come patrimonio sociale e religioso. Vi sono ovviamente una serie di continuità con il periodo precedente, ma è con l'emergere di questi regni che inizia la vera e propria storia religiosa dei Cinesi.

Gli Shang. La fondazione del regno Shang dipese da innovazioni tecnologiche quali la fusione del bronzo, e dalla maturazione di nuove forme di controllo sociale e amministrativo. I dati di cui disponiamo ci informano sulla religione dell'aristocrazia Shang, caratterizzata in primo luogo da sepolture e arredi funerari elaborati. Le offerte includono esseri umani decapitati, cavalli, cani, un grande numero di vasi in bronzo e oggetti in giada, in pietra e in conchiglia. Alcune tombe contenevano cavalli legati ai carri. Tali offerte funerarie indicano la credenza che i membri del clan regale vivessero dopo morti un'esistenza simile a quella terrena ma in un altro reame, forse in un cielo retto dalla somma divinità Shang, Shangdi, il «Signore in Alto».

Ci sono altre due fonti materiali per la nostra comprensione della religione Shang: le iscrizioni sulle ossa oracolari e sui vasi sacrificali in bronzo. Da esse sappiamo che i più comuni destinatari di preghiere e richieste erano gli antenati dei clan aristocratici. Si credeva che questi antenati divinizzati possedessero il potere di guarire e di donare la fertilità, nonché di fungere da intermediari fra i loro discendenti in vita e più potenti divinità, patrone di forze naturali, e Shangdi. Gli antenati avevano un rango gerarchico, per cui colui che era morto da più tempo aveva la massima autorità. Poiché potevano sia danneggiare sia aiutare i loro discendenti, era necessario propiziarseli per evitarne l'ira e convincerli alla benevolenza. Le divinità della natura menzionate nelle iscrizioni personificano le forze di fiumi, monti, pioggia, vento, e di altri fenomeni naturali. Shangdi, la cui autorità superava quella del più venerato antenato regale, serviva da garante di unità e ordine. [Vedi *SHANGDI*].

Per entrare in contatto con queste forze sacre gli Shang praticavano, di solito strettamente connesse, divinazione e cerimonie sacrificali. Nella divinazione si producevano piccole cavità nel piastrone di tartarughe o in ossa scapolari di bovini o ovini, e si ponevano negli incavi bastoncini o aghi di bronzo arroventati in modo che provocassero, assieme a uno scoppiettio, crepe nelle ossa. Gli indovini poi interpretavano il disegno delle crepe sulla superficie ossea per determinare se la risposta alla richiesta avanzata era positiva o negativa. Fra gli argomenti soggetti a divinazione vi erano il tempo atmosferico, la guerra, la malattia, le decisioni amministrative, il raccolto, e altre questioni concrete. Fra le domande sottoposte a divinazione troviamo quelle riguardanti sacrifici a antenati e divinità. Nei sacrifici rivolti agli spiriti che dimorano in alto si bruciavano essenzialmente carni e cereali su altari all'aria aperta. Agli spiriti della terra venivano offerte libazioni di bevande fermentate, agli spiriti delle acque oggetti preziosi quali la giada. Animali sacrificali erano, fra gli altri, i bovini, i cani, le pecore, e anche gli esseri umani.

Si può presumere che questi sacrifici fossero accompagnati da richieste che specificavano alla divinità cosa ci si auspicava in cambio. Nel sacrificio aveva molta importanza la precisione, in quanto si credeva che l'offerta, fatta nella maniera corretta, degli oggetti adatti obbligasse gli spiriti a una ricompensa. Nel sacrificio Shang, quindi, notiamo già la presenza del principio di reciprocità, che è rimasto uno schema d'interazione fondamentale in tutta la storia delle religioni cinesi. Anche l'interesse Shang per la divinazione, per la struttura gerarchica e per le polarità bilanciate anticiparono sviluppi posteriori.

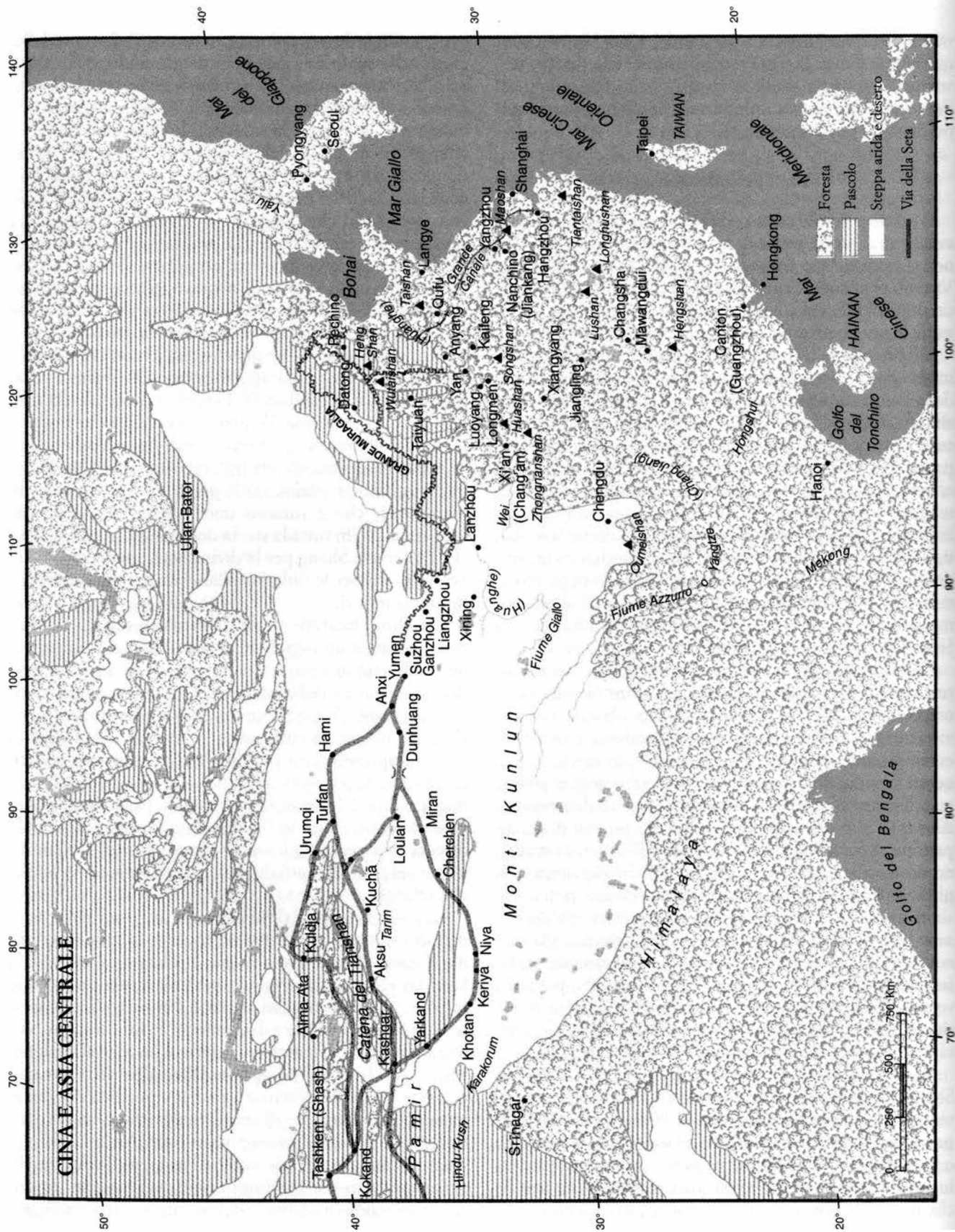
Gli Zhou. Esistono molti richiami nei testi ossei oracolari Shang a un popolo chiamato Zhou che abitava a ovest rispetto al centro Shang, nella regione della moderna provincia dello Shaanxi. Gli Zhou, considerati un importante Stato tributario, furono dapprima inferiori agli Shang sia culturalmente che tecnologicamente, ma appresero con rapidità, sicché a partire dall'XI secolo a.C. lanciarono agli Shang la sfida per la supremazia politica. La conquista finale da parte degli Zhou avvenne verso il 1050 a.C. Ad alcuni sopravvissuti della discendenza reale degli Shang venne permesso di continuare nel piccolo Stato di Song le proprie antiche pratiche religiose.

Le attività religiose della prima aristocrazia Zhou erano incentrate sui suoi antenati, che essa immaginava come abitanti di una corte celeste guidata da Tian, «Cielo», dio elevato Zhou simile a Shangdi per autorità e funzione. Questi antenati avevano il potere d'influenzare la prosperità dei loro discendenti, la loro fertilità, salute e longevità. Gli antenati, grazie a un'identificazione rituale con le divinità patrone delle forze della natura, erano in grado d'influenzare anche la produttività delle terre del clan. Inoltre, gli antenati regali facevano da intermediari fra i loro discendenti e Tian. [Vedi *TIAN*].

Le cerimonie per gli antenati presero la forma di grandi feste in cui i defunti erano impersonati da un rappresentante, in genere un loro nipote. In queste fe-

CINA E ASIA CENTRALE

Foresta
Pascolo
Steppa arida e deserto
Via della Seta

0 250 500 750 Km

ste, attraverso la condivisione di cibo e bevande, si rafforzavano i voti di fedeltà e di aiuto reciproci. L'antenato più importante al quale si rendeva culto era Hou Ji, fondatore leggendario della casa regnante e patrono dell'agricoltura. Come gli Shang, anche gli Zhou dedicavano alcuni rituali a simboli delle forze della natura quali montagne e fiumi; i fenomeni naturali di maggiore importanza erano divinizzati e venerati. Tempi e modi corretti per la celebrazione di tali riti erano determinati in parte per mezzo della divinazione, che in periodo Zhou avveniva sia tramite la screpolatura di ossa e corazze di tartaruga sia manipolando steli di piante secche di differenti lunghezze. Si impiegava la divinazione anche in occasione di campagne militari, per interpretare i sogni, per decidere dove costruire città, e in molte altre situazioni degne di particolare accortezza.

Nel corso del tempo gli indovini del periodo Zhou elaborarono un testo di ausilio e di codifica del loro operato, lo *Yijing* (Libro delle mutazioni), che classifica le situazioni umane per mezzo di sessantaquattro segni composti di sei linee orizzontali (esagrammi), spezzate o intere. I segni composti di linee spezzate rappresentano *kun*, la forza, femminile, che completa, mentre quelli composti di linee intere rappresentano *qian*, la forza, maschile, che incomincia; ogni cosa è una combinazione di queste polarità, in cicli di mutamento infiniti. Tramite una manipolazione rituale gli steli di piante secche vengono assortiti in combinazioni dai valori numerici corrispondenti alle linee negli esagrammi. In tal modo si ottiene un esagramma che riflette la propria situazione presente; altri mutamenti nelle linee indicano il corso del futuro più prossimo. L'osservazione attenta di questi esagrammi aiuta a prendere decisioni e fornisce avvertimenti o incoraggiamenti.

Lo *Yijing* è sostanzialmente un repertorio di saggezza adoperato, come guida personale e amministrativa, a partire almeno dal VII secolo a.C. Dal VI secolo a.C., tuttavia, vennero redatti dei commentari che ampliarono lo strato testuale più antico, e nel I secolo d.C. esistevano dieci di tali strati di spiegazione, alcuni dei quali in stile estremamente filosofico. Si riteneva che il *Libro delle mutazioni* riflettesse la struttura del movimento cosmico, ragione per cui esso stesso divenne un oggetto di rispettosa contemplazione. I suoi strati più antichi precedevano tutte le scuole filosofiche e non appartenevano di conseguenza ad alcuna di esse, sebbene in seguito i confuciani reclamassero il testo quale un loro classico. La polarità di *qian* e *kun* fornì un modello per quella dello *yang* e dello *yin*, chiamata in causa per la prima volta nel IV secolo a.C. Le formulazioni talora oscure dello *Yijing* diedero impulso a speculazioni filosofiche lungo il corso dell'intera storia del pensiero cinese.

Un terzo punto focale della religiosità Zhou, che si aggiungeva agli antenati divinizzati e alle divinità naturali, era costituito dallo *she*, un tumulo di terreno sacro presente nelle capitali di ogni Stato e in alcuni villaggi. Lo *she* di Stato rappresentava le sacre energie della terra disponibili in quel particolare organismo statale, e si offrivano pertanto ad esso libazioni in occasioni importanti per la vita dello Stato quali la nascita d'un principe, l'ascesa al trono, le campagne militari. A fianco del tumulo sorgeva un albero sacro, simbolo delle connessioni con le forze del cielo.

L'aristocrazia dei primi Zhou celebrava riti sacrificali per segnare il succedersi delle stagioni dell'anno e per promuovere il buon esito della coltivazione dei campi. Tali sacrifici, celebrati nei templi per il culto degli antenati, erano offerti sia alla divinità elevata Tian sia agli antenati. Si trattava di rituali elaborati, in cui si fondevano esibizioni di varia natura quali la musica, la danza, il tiro con l'arco, e che si concludevano con banchetti dove si faceva ampio uso di vino.

Il contributo più evidente dato dai primi Zhou alla storia delle religioni cinesi fu la teoria del *tianming*, il «mandato del Cielo», impiegata per la prima volta per giustificare la conquista degli Shang da parte degli Zhou. Secondo tale teoria, il Cielo, in quanto divinità elevata, desidera ordine e pace per la società umana. L'ordine divino necessita, per essere amministrato, di sovrani devoti che si prendono cura dei sudditi per conto del Cielo, ovvero di re, chiamati *tianzi*, «figli del Cielo», ai quali viene conferita l'autorità divina, ma solo fino a quando essi governano bene. Se essi diventano indolenti, corrotti, e crudeli, il «mandato del Cielo» può essere trasferito a un'altra dinastia. Questo processo può prendere tempo e includere una serie di avvertimenti al sovrano sotto forma di calamità naturali e agitazioni popolari. Se il re presta attenzione a simili avvertimenti può ravvedersi e riabilitare la propria autorità, in caso contrario il mandato può essere invocato da qualcuno che prometta di restaurare un governo virtuoso. In pratica sono i vincitori a dichiarare di possedere il mandato, come nel caso dei sovrani che fondarono la dinastia Zhou sulla base d'una presunta indolenza ed empietà dell'ultimo re Shang.

Da allora l'idea del mandato del Cielo ha catturato l'immaginazione politica cinese. Essa ha avuto la funzione di legittimare le dinastie, di giustificare l'autocrazia e il diritto morale alla ribellione, una funzione in parte dovuta al sostegno assicuratole da Confucio e dalla sua scuola, che vedeva nel mandato del Cielo il fondamento della moralità politica. La religione dei primi Zhou fu, insomma, caratterizzata da una forte assertività, che preannunciava, oltre alla fiduciosa reciprocità dei riti cinesi di periodi posteriori, anche quella visione positiva del potenziale morale umano che fu tipica della tradizione nel suo complesso.

La sintesi sociale e politica elaborata dai primi Zhou incominciò a deteriorarsi nell'VIII secolo, quando gli Stati regionali, in competizione fra loro, tesero verso l'indipendenza politica, militare e rituale. Analogamente, all'interno di tali Stati gli amministratori appartenenti a clan in origine infeudati dai re Zhou persero il proprio potere, che tornò a incentrarsi su famiglie locali in competizione fra loro. Il frantumarsi dell'autorità ereditaria portò una nuova mobilità sociale, e le posizioni migliori nella società furono sempre più legate al valore militare e all'abilità amministrativa, sempre meno all'ascendenza aristocratica. Vi sono prove che talvolta persino i contadini poterono spostarsi in cerca di governanti più giudiziosi. Questi mutamenti politici e sociali vennero accompagnati da una crescita in numero e dimensioni delle città, e da un aumento della circolazione di beni fra gli Stati.

I mutamenti nella sfera religiosa andarono di pari passo con quelli economici e sociali. Molti rituali preesistenti continuarono, ma divennero più elaborati, e incentrati sugli antenati dei governanti dei vari Stati piuttosto che su quelli dei re Zhou.

Mutamenti sociali, tumulti civili e sofferenze diffuse suggerirono, ad alcuni in quel periodo, di porre in dubbio il potere delle divinità. In teoria, la perdita d'uno Stato era dovuta in ultima analisi alla negligenza rituale del regnante, e si ipotizzava che fossero i vincitori a occuparsi dei sacrifici in onore degli antenati dei vinti. Ma in pratica si notò che, mentre molte divinità protettrici fallivano nella funzione, i loro denigratori prosperavano. Nello *Shijing* (Libro della poesia, circa 600 a.C.) si trovano versi che mettono in forse persino la giustizia del Cielo. Sta di fatto che dal VI secolo alcune menti svilupparono una visione più razionale del mondo, e volsero lo sguardo ai problemi della società umana e del governo, allontanandosi dalle divinità e dagli spiriti.

Confucio. Fu in tale contesto che, negli insegnamenti di Confucio (circa 551-479 a.C.), venne alla luce la filosofia cinese. Confucio (forma latinizzata di Kong Fuzi, ovvero Maestro Kong) nacque in una famiglia sconosciuta nel piccolo Stato di Lu, dove le vecchie tradizioni culturali Zhou erano forti, ma dove si susseguivano invasioni dall'esterno e lotte interne per il potere. Lo scopo che Confucio si prefisse fu di ripristinare i modelli etici, l'amministrazione equa e il governo legittimo del primo periodo Zhou così come egli li intendeva. Per riuscire nell'impresa si mise egli stesso alla ricerca d'un impiego come funzionario statale e tentò di persuadere i regnanti del suo tempo. Riunì anche attorno a sé un piccolo gruppo di discepoli ai quali insegnò a diventare *junzi* («uomini superiori»), ossia uomini dotati della sensibilità etica e della sapienza storica che permettesse di governare con benevolenza. Egli inaugurò un nuovo progetto di consapevolezza etica nella cultura cinese e una nuova forma di educazione, un'educazione a princìpi, che egli stimava universali, per una umanità e una civiltà mature. Egli credeva che i criteri per mantenere incarichi pubblici dovessero essere l'intelligenza e gli alti princìpi morali anziché la posizione ereditata per nascita, e finì così per dare un'ulteriore spallata al sistema feudale Zhou, che stava crollando intorno a lui.

Confucio diede il via a una lunga tradizione cinese di riforme etiche in nome di princìpi apparentemente reazionari. Le affermazioni raccolte dai discepoli dimostrano che il maestro in situazioni di crisi enfatizzava il ruolo di una missione, che avrebbe ricevuto dal Cielo, di ripristinare l'armonia sociale. I suoi modelli per simile restaurazione erano i re fondatori della dinastia Zhou descritti nell'antico *Libro della poesia*, dei re che governavano nel rispetto dei propri antenati e con generosità verso il popolo, sempre timorosi di perdere l'approvazione del Cielo. Si trattava per Confucio di modelli dalla forza mitica, ai quali egli credeva di dare corpo nel proprio tempo.

Tutti gli insegnamenti etici di Confucio tendevano a descrivere la «via» o «sapienza» (*dao*) dell'uomo superiore, una via originata dalla volontà del Cielo per il popolo. Il carattere di tali uomini doveva essere improntato a *ren* («perfetta empatia umana»), una virtù in ultima analisi trascendente che Confucio credeva di non avere mai raggiunto. Le azioni di una persona eticamente consapevole dovevano essere condotte in maniera equilibrata secondo comportamenti sociali raffinati (*li*). [Vedi *LI*]. Gli insegnamenti di Confucio rivelano una coscienza religiosa sobria, filosofica e profetica; non sorprende pertanto scoprire che egli non partecipava agli esorcismi e alle divinazioni comuni ai suoi giorni, e che nemmeno speculava sulla natura delle divinità minori e degli spiriti, sebbene fosse in favore del culto degli antenati. La sua attitudine in proposito è espressa nell'affermazione «venera divinità e spiriti degli antenati ma tienili a una certa distanza». Egli distoglieva l'attenzione dei discepoli dalle questioni riguardanti divinità e vita ultraterrena per farli concentrare sulla condizione degli esseri umani in questo mondo. [Vedi la biografia di *CONFUCIO*].

Verso il IV e III secolo a.C. il risultato finale del moderato scetticismo di Confucio fu, nella scuola a lui ispirata, un'interpretazione psicologica della religione, e altrove, come presso altri fondatori di tradizioni filosofiche, quali i pensatori individualisti e i fautori di metodi e leggi amministrative (legalisti), l'assenza di qualsiasi discussione teologica. Ma nella cultura popolare le credenze e le attività religiose non subirono alterazioni; divinazioni e rituali vari accompagnavano ogni occasione di qualche importanza, mentre guadagnava forza la ri-

cerca dell'immortalità personale. Ci fu un filosofo ben noto che espresse questo diffuso interesse per la religione in maniera assai diretta, Mozi (V secolo a.C.), un pensatore proveniente dall'ambiente, socialmente medio o basso, degli artigiani.

Mozi. Mozi era un utilitarista radicale il cui insegnamento innalzava a valore fondamentale il beneficio pratico per tutti. Originario dello Stato natale di Confucio, Lu, venne educato all'interno dell'emergente tradizione confuciana, ma si volse contro quelli che egli percepiva come tratti elitari e contro lo spreco di risorse in cerimonie elaborate. Nei propri insegnamenti etici Mozi reinterpretò in chiave utilitarista princìpi già esistenti, quali rettitudine e devozione filiale, incentrandoli sul tema di un amore universale privo di distinzioni familiari o sociali. Attrasse un gruppo di discepoli che inviò in vari Stati per mettere in pratica i suoi insegnamenti.

Dal punto di vista della storia delle religioni cinesi l'aspetto più importante del pensiero di Mozi è la preoccupazione di sancire teologicamente la propria visione filosofica. Secondo Mozi, Tian, ossia il Cielo, è una divinità creatrice attiva la cui volontà, o mandato, si estende a tutti; il Cielo desidera amore, prosperità e pace per tutti. Il Cielo è il reggitore supremo del mondo intero; Tian vede tutto, premia il bene, punisce il male. Nel suo compito è assistito da una moltitudine di spiriti minori, intelligenti e vitali, che fanno da messaggeri fra lui e gli esseri umani. Mozi sostiene che di fronte a tale natura della divinità il culto religioso andrebbe incoraggiato dallo Stato per rafforzare l'ordine morale.

Per proteggersi dallo scetticismo razionalista, Mozi arriva ad ammettere che, se anche divinità e spiriti non esistessero, la loro venerazione da parte della comunità manterrebbe il suo valore sociale. Sebbene l'intero suo sforzo di sostenere la credenza nel Cielo su basi utilitariste potrebbe essere interpretato come un ultimo baluardo in difesa della religione tradizionale in un mondo filosofico in mutamento, non vi è motivo per dubitare che lo stesso Mozi credesse nelle divinità. [Vedi *MOISMO* e la biografia di *MOZI*].

Il IV secolo a.C. fu nello stesso tempo un periodo di guerra civile senza tregua e di grande varietà filosofica. Sorsero numerosi pensatori, ciascuno con la sua proposta di cura per i mali del tempo, e quasi tutti alla ricerca di un riconoscimento alle proprie idee che fosse segnato dalla folta presenza di discepoli e dall'offerta d'incarichi politici. Alcuni si batterono per l'adozione di riforme morali da attuare tramite l'educazione, altri furono fautori di regimi autoritari, o ancora di politiche del *laissez faire*, di burocrazie razionaliste, di comuni agricole, di regni improntati all'armonia con le forze della natura, di forme di autosoddisfazione individuale. Le preoccupazioni religiose non erano di vitale importanza per questi pensatori; in alcuni, in realtà, la religione neanche trova posto. Le due tradizioni in questa sede degne di considerazione sono quella confuciana, di cui Mengzi (Mencio, circa 371-289 a.C.) fu un esponente, e quella degli individualisti con tendenze mistiche, convenzionalmente noti come daoisti.

Mengzi. Mengzi (o Meng Ke) fu un insegnante e un aspirante funzionario, proveniente dal piccolo Stato di Zou, il quale ampliò il lascito di Confucio e fornì ad esso una base filosofica e letteraria molto più solida. Egli era interessato a fare dei propri discepoli dei servitori dello Stato inclini a misure politiche illuminate e compassionevoli, a cominciare dalla soddisfazione delle necessità fisiche della popolazione. Credeva che il popolo potesse essere guidato verso una coscienza morale superiore, ma solo quando i suoi bisogni vitali fossero soddisfatti. Tale aspettativa di trasformazione morale si fonda in Mengzi sul convincimento che la natura umana è potenzialmente buona. Devono però esserci regnanti capaci di nutrire questo potenziale come «padri e madri del popolo». Mengzi espresse con coraggio insegnamenti di questo genere in presenza di monarchi dispotici inclini a comportarsi ben altrimenti.

Negli insegnamenti di Mengzi gli argomenti specificamente religiosi sono attutiti, ma li si può riconoscere in assunti profondamente radicati nella sua opera. In primo luogo balza il concetto che Tian, ovvero il Cielo, è espressione di una struttura morale sottesa al mondo, tale per cui a lungo andare «quelli che agiscono in accordo con il Cielo sono risparmiati, quelli che si oppongono al Cielo sono distrutti». Il volere del Cielo si palesa attraverso l'assenso o la disapprovazione del popolo. Il secondo tema degli insegnamenti di Mengzi che potrebbe essere inteso come «interesse ultimo» religioso è la già accennata fede nell'innata potenzialità di consapevolezza morale della mente umana, una potenzialità conferita dal Cielo alla nascita, cosicché «conoscere la natura umana è conoscere il Cielo». Mengzi rappresenta un'ulteriore umanizzazione della tradizione confuciana e la sua enfasi sui poteri interiori della natura umana influenzò molto le sensibilità religiose della filosofia cinese. Su questo punto egli è d'accordo con Zhuangzi e prepara il terreno per enfasi di analoga sostanza che troviamo nel Buddhismo Chan (giapponese, Zen) e nel Neoconfucianesimo. Come già Confucio, Mengzi considerava il culto degli antenati una condizione irrinunciabile per la vita civile, ma nessuno dei due pensatori esaltò tale culto come fecero testi posteriori quali lo *Xiaojing*, il *Libro della devozione filiale* (III secolo a.C.). [Vedi la biografia di *MENGZI*].

Xunzi. Il terzo maggiore filosofo confuciano precedente la dinastia Han (202 a.C.-220 d.C.) fu Xunzi (Xun Qing, morto nel 215 a.C.), uno studioso dello

Stato di Zhao che per qualche tempo ebbe incarichi di governo nei più grossi Stati di Qi e Chu. Il pensiero di Xunzi venne influenzato da varie tradizioni che si erano sviluppate prima di lui, fra le quali quelle dei logici, dei daoisti, e degli autoritari (legalisti). Egli concordava con i legalisti riguardo la necessità di un forte governo centralizzato e di un codice penale severo. Con essi condivideva anche la poca stima per la natura umana, che a suo dire tende verso l'egoismo e la rivalità. Xunzi crede, nondimeno, che attitudini e comportamenti umani siano perfettibili se sottoposti a molta disciplina e allenamento; la sua differenza con Mengzi in proposito è dunque questione di grado.

Il contributo principale di Xunzi fu la sua reinterpretazione di *tian* nel senso di ordine della natura, un ordine privo di coscienza e non direttamente connesso alle faccende umane. Questa interpretazione è analoga alle idee riguardanti la «Via» (*Dao*) cosmica di testi quali *Laozi* (*Daodejing*) e *Zhuangzi*. Xunzi era interessato a separare i ruoli di Cielo, terra e uomo. L'uomo deve dirigere la sua attenzione all'etica, al governo, e alla cultura. In tale prospettiva, cerimonie quali i riti funerari costituiscono valide occasioni per incanalare le emozioni, ma sono prive di un destinatario oggettivo; il loro ruolo è sociale, non teologico. Il «popolino» ignorante che crede alla lettera nell'efficacia di danze della pioggia e divinazioni va commiserato; per un gentiluomo si tratta di «decorazioni culturali».

Xunzi diede insomma impulso alla tradizione scettica del pensiero cinese, che era incominciata prima di Confucio e venne rafforzata da pensatori quali Wang Chong (circa 27-96 d.C.). Gli insegnamenti di Xunzi in proposito fornirono la base teorica per una generica biforcazione fra attitudini popolari ed elitarie nei confronti della religione e per sporadici tentativi di sopprimere «esagerazioni religiose». La sua epistemologia creò anche la cornice intellettuale per una critica all'eresia, intesa come invenzione di parole e titoli estranei rispetto a quelli adoperati per consenso generale e approvati dallo Stato. Si tratta di temi gravidi d'importanti risvolti durante tutto il resto della storia cinese, compresi gli odierni atteggiamenti ufficiali nei confronti della religione. [Vedi la biografia di *XUNZI*].

Il primo pensiero daoista. Gli scritti più antichi dediti a indirizzare l'attenzione verso la misteriosa «Via» cosmica che sottende ogni cosa sono i primi sette capitoli tramandatici fino a oggi dello *Zhuangzi*, un testo attribuito a un poeta-filosofo del IV secolo a.C. chiamato Zhuang Zhou. Questi era convinto che il mondo, nella sua condizione naturale, è pacifico e armonioso, una condizione esemplificata dalla crescita delle piante e dall'attività degli animali. Il disordine è dovuto all'aggressione e alla manipolazione umane e si manifesta tanto nell'azione moralizzatrice confuciana e moista quanto nelle punizioni crudeli e nella belligeranza. Gli sforzi moralizzatori si radicano a loro volta in una falsa fiducia nelle parole, parole che i retori adoperano per esprimere i propri limitati punti di vista rendendo, così, dicotomica la nostra comprensione del mondo. In realtà tutte le prospettive sono limitate e relative, condizionate da ogni tipo d'interessi e preoccupazioni sociali e individuali. La soluzione a questo problema sta nella comprensione e affermazione della relatività dei punti di vista al fine di armonizzarli tutti. È ciò che fa il saggio, percependo i costanti ritmi di cambiamento nella vita intera e identificandosi con essi. Nella sua visione del mondo, tutte le dicotomie diventano delle unità, e viene quindi meno la necessità di lotte e di competizione. Il saggio avverte la presenza del Dao dentro e dietro ogni cosa e ne fa propria la prospettiva onnicomprensiva. [Vedi la biografia di *ZHUANGZI*].

L'altro maggiore testo antico dedicato a una trattazione del Dao quale principio sotteso a ogni fenomeno è il *Daodejing* (Il Dao e il suo intimo potere), dell'inizio del III secolo a.C., noto anche come *Laozi*, dal nome del suo eponimo «autore», Lao Dan. Il *Daodejing* parla della Via in termini più diretti e metafisici rispetto allo *Zhuangzi*, non senza avanzare la pretesa che parlarne è in fin dei conti inutile. Vi si afferma che il Dao è l'origine di tutte le cose, «la madre dell'universo», l'ineffabile utero cosmico da cui tutto viene fuori. Il Dao inoltre «opera nel mondo», guidando tutte le cose in uno sviluppo e in un'interazione armoniosa. Esso, in quanto origine e ordinatore del cosmo, serve da modello ai regnanti illuminati, i quali amministrano il potere restando in secondo piano e lasciando vivere il popolo spontaneamente e in accordo con i propri bisogni. Il Dao è la forza vitale dell'esistenza percepita nella sua massima profondità; opera in maniera misteriosa e impercettibile, eppure non vi è nulla che non compia. Suoi simboli sono l'acqua piuttosto che la roccia, le valli piuttosto che le alture, la femmina piuttosto che il maschio. Nonostante la profondità della prospettiva, con questo libro l'autore intendeva fornire un manuale per una vita saggia e soddisfacente, caratterizzata da un modo di agire naturale e spontaneo che eviti una fine prematura. [Vedi *DAO* e *DE*].

Lo *Zhuangzi* e il *Laozi* furono fonte di una tradizione di misticismo naturista che avrà un seguito costante nella storia delle religioni cinesi. Ispirarono molta poesia, filosofia romantica e meditazione, con cui si cercava di controbilanciare gli attriti della vita, di placare l'animo e di chiarire e ampliare le prospettive.

Vi sono molti passaggi in questi due libri che descrivono la persona illuminata vivere in pace e a lungo in quanto capace di non sprecare le proprie energie vitali

in contese e aggressioni inutili. Nel *Daodejing*, ad esempio, ci si dice che «chi sa quando fermarsi può evitare il pericolo; e può quindi durare a lungo» (capitolo 44), e che chi «difende bene la propria vita» non può essere danneggiato «in quanto in lui non vi è spazio per la morte» (capitolo 50). Secondo alcuni brani dello *Zhuangzi* una visione del mondo illuminata porta ad accettare la morte, alcuni altri brani tuttavia offrono descrizioni poetiche di esseri immortali, che hanno superato la morte fondendosi con il Dao. Gli accenni all'immortalità fornirono il punto di contatto principale fra questi libri e coloro i quali, fra cui in seguito gli adepti della religione daoista, inseguivano l'immortalità con mezzi più diretti.

La ricerca dell'immortalità. Un interesse esplicito per la longevità (*shou*) era apparso già sui primi bronzi Zhou e nei versi del *Libro della poesia*. A cominciare dall'VIII secolo a.C. troviamo termini che esprimono la speranza nell'immortalità, quali ad esempio «senza morte», «trascendere il mondo», «divenire immortale». Documentata dal IV secolo a.C. è una ricerca attiva dell'immortalità, da ottenere in vari modi, fra cui esercizi che imitassero i movimenti di animali longevi, regimi alimentari privi di cereali, l'uso di stoviglie con sopra scritti i caratteri che significano longevità, il consumo di sostanze vegetali e chimiche e richieste di aiuto a esseri immortali che vivono fra i monti o in paradisi lontani. Fu in tale contesto che nacque l'alchimia cinese. La ricerca alchemica divenne la forma più drammatica di lotta contro la morte e la sua fama crebbe durante le dinastie dei Qin (221-207 a.C.) e degli Han occidentali (202 a.C.-9 d.C.).

Scopo di tutte queste pratiche era quello di restituire al corpo il suo stato di purezza e di energia originari, con le sue due componenti, quella *yin* (passiva, oscura, femminile) e quella *yang* (attiva, luminosa, maschile), vitali e in giusto equilibrio. [Vedi anche *YIN-YANG WUXING*]. Il fatto che alcuni dei composti adoperati fossero velenosi non intimorì gli alchimisti; gli adepti credevano infatti che quelli che morivano negli esperimenti si erano trasferiti in un'altra dimensione dell'esistenza, quella degli immortali (*xian*). [Vedi *XIAN*]. La necessità di simili dispendiose e faticose pratiche derivava dalla concezione che nella Cina antica si aveva della persona: una unità psicofisica interamente composta di un'unica sostanza vitale, *qi*, aggregata in vari modi e densità. [Vedi *QI*]. Vi erano nominalmente due termini per focalizzare i concetti di energia fisica e mentale, rispettivamente *po* e *hun*, spesso tradotti «anime», ma si trattava di qualità che non potevano esistere a lungo separate dal corpo. La qualità intelligente, *hun*, poteva esistere in una tavoletta degli antenati finché essa veniva ritualmente commemorata dai discendenti, e *po* secondo alcuni testi discende nel buio regno sotterraneo delle Sorgenti Gialle. Queste forme di continuità dopo la morte erano avvertite come tenui e limitate da alcuni, che cercarono quindi il modo di rendere immortale l'intero corpo/persona trasformandone la sostanza. Non esisteva alcuna dottrina che prevedesse un'anima immortale cui rifarsi, come accadeva invece in India o nel mondo ellenistico, cosicché l'unica alternativa era l'immortalità fisica.

In Cina questa tradizione continuò a svilupparsi durante la dinastia degli Han orientali (o posteriori, 25-220 d.C.) e produsse testi specifici pieni di ricette, tecniche ed esortazioni morali. Essa divenne così una delle maggiori fonti della religione daoista, che emerse nel II secolo d.C. [Vedi anche *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1; e *ANIMA, (Concezioni cinesi)*].

Medium spiritici. L'altra importante espressione di coscienza religiosa cinese precedente la dinastia Han fu lo sciamanismo, che prese per lo più la forma della possessione di esseri umani sensibili da parte di spiriti e divinità. In trattazioni della religione dei primi Zhou troviamo menzione di *medium*, di sesso sia maschile sia femminile, che partecipano a cerimonie di corte e si fanno carico d'invocare la discesa delle divinità, di pregare e danzare per la pioggia e di compiere purificazioni rituali per esorcizzare le forze del male. Essi costituivano un livello subordinato di ritualisti ufficialmente accettati, in massima parte donne, che parlavano per conto delle divinità durante la preparazione dei sacrifici. In casi di siccità estrema accadeva che li si abbandonasse al sole per ottenere la pioggia. La parola con cui si designava il *medium* donna, *wu*, è legata etimologicamente alla danza; i *medium* maschi erano chiamati *xi*. Nello Stato di Chu, a meridione rispetto al centro della cultura Zhou, vi erano sciamani creduti capaci di compiere il «volo magico», di mandare cioè le loro anime in viaggio in regni lontani, dimora di divinità e immortali. [Vedi anche *VOLO*, vol. 4].

Fonti storiche Han lasciano pensare che nel III secolo a.C. ci fossero sciamani un po' ovunque in Cina. Molti di loro venivano invitati dagli imperatori a fondare santuari nella capitale, in parte per consolidare il controllo imperiale, ma anche per avere nuove fonti di potere sacro da adoperare a sostegno dello Stato e in difesa dalle malattie. Di tanto in tanto i funzionari si sforzarono di sopprimere lo sciamanismo, la prima volta nel 99 a.C. Nel 31-32 a.C. si cercò di riformare le cerimonie di corte, e nel 25 d.C., si tentò di cambiare tradizioni regionali che comportavano sacrifici umani, ma lo sciamanismo, fortemente radicato fra la popolazione cinese, continuò a esercitare un'influenza ufficiale a corte fino al V secolo d.C. Gli sciamani vennero occasionalmente impiegati dai regnanti per invocare gli spi-

riti di antenati e consorti, e casi di sostegno allo sciamanismo da parte della corte si ebbero anche nell'XI secolo. Nel 1023, in parte a causa della ripresa del Confucianesimo in quel periodo, si giunse alla pubblicazione di un editto rivoluzionario, che ordinava il ritorno di tutti gli sciamani alla vita agricola e la distruzione dei loro santuari. La graduale confucianizzazione dei circoli elitari cinesi portò dunque all'eliminazione da quegli ambienti dello sciamanismo, ma esso continuò a prosperare fra il popolo, e la sua attiva presenza si può ancora oggi osservare in Cina, a Taiwan, e in altre comunità cinesi. [Vedi anche *SCIAMANISMO*, *Panoramica generale*, vol. 2].

Gli inizi dell'Impero

Nel V secolo a.C. la disgregazione dell'ordine feudale e sociale Zhou subì una forte accelerazione sotto la pressione di guerre civili incessanti. Gli Stati più vasti strinsero alleanze e fecero di tutto per rafforzarsi e divenire egemoni, al fine di riunificare con le armi i territori un tempo civilizzati dagli Zhou. Nel 256 a.C., lo Stato di Qin, che aveva rigorosamente applicato l'ideologia di leggi e punizioni elaborata nel IV secolo a.C. da Shang Yang, uno dei fondatori della scuola autoritaria, eliminò l'ultimo re Zhou, prima di annientare tutti i rimanenti Stati rivali. Nel 221, infine, il regno Qin divenne l'Impero Qin (221-207 a.C.) e il suo monarca assunse il nuovo titolo di «primo imperatore Qin» (Qin Shihuangdi). Fu da allora che la Cina assurse alle dimensioni di un subcontinente. Ci furono in seguito numerosi periodi di divisione e di attriti, ma la nuova misura di unità territoriale raggiunta dai Qin non fu mai più dimenticata e divenne il fine di tutte le dinastie che si susseguirono.

Gli imperatori Qin provarono a governare la Cina intera con i metodi sviluppati fino allora nel loro Stato di origine; tutto andava unificato: leggi, misure, ortografia, assi delle ruote dei carri, pensiero, ecc. Le tradizioni e i legami di lealtà locali, tuttavia, erano ancora forti e la sovranità dei Qin rimase precaria. Alla morte dell'imperatore nel 209, il figlio, scelto per prenderne il posto, non si mostrò all'altezza del ruolo. Le rivolte scoppiate quell'anno sgretolarono seriamente l'autorità dei Qin, e nel 206 uno dei principali ribelli, un capo villaggio di nome Liu Bang, aveva di fatto assunto il controllo dell'amministrazione dello Stato. Nel 202, Liu Bang fu proclamato imperatore di una nuova dinastia, quella Han (202 a.C.-220 d.C.), costruita sopra le fondamenta gettate dai Qin ma destinata a regnare, salvo un interregno, per più di quattrocento anni.

I Qin. L'Impero Qin si ricorda fra l'altro per come represse la filosofia e incoraggiò la religione. La tradizione autoritaria (legalista), dominante nello Stato di Qin era stata per lungo tempo ostile ai confuciani e ai moisti, per l'importanza da essi assegnata ai princìpi morali su cui dovrebbe basarsi la sovranità. Secondo i pensatori autoritari, l'unico metro adatto a giudicare la correttezza di un comportamento era la legge, applicata da funzionari privi di altre mansioni e le cui opinioni personali erano irrilevanti purché compissero il loro dovere. Le sole giustificazioni di cui lo Stato avesse bisogno erano il potere e un'organizzazione efficace. Non molto tempo dopo la fondazione, l'Impero Qin provò a zittire ogni critica basata su criteri di correttezza estranei al potere politico. Nel 213 a.C. la corte stabilì che trattare scritti e princìpi confuciani costituiva un reato capitale e ordinò la messa al rogo di tutti i libri delle biblioteche private, eccezion fatta per quelli di argomento medico, divinatorio e agricolo, e per i testi della scuola autoritaria. In questa campagna persecutoria vennero messi a morte schiere di studiosi e venne annientata la coerenza filosofica di parecchie scuole di pensiero, fra le quali quella moista e quella dialettica. Durante i primi anni della dinastia Han la filosofia daoista e il Confucianesimo ripresero vigore, mentre l'Autoritarismo continuò a essere visibile, se non nella teoria nella pratica, ma l'età dell'oro della filosofia cinese era finita. Un Impero unificato richiedeva un pensiero unificato, un'ortodossia dominante instaurata dallo Stato. Dal punto di vista dello Stato la varietà ideologica era una minaccia, tanto più ora che non esistevano più Stati indipendenti in cui, come prima accadeva, potessero trovare una nicchia scuole di varie tendenze di pensiero. La Cina continuò certamente a produrre studiosi e pensatori eccellenti, e il Buddhismo introdusse una quantità significativa di nuovo materiale filosofico, ma la maggioranza delle questioni prese in considerazione dalla filosofia cinese posteriore erano state già poste prima degli Han. La filosofia venne da allora intesa come affinamento e applicazione di vecchi insegnamenti, piuttosto che come sviluppo di nuovi. [Vedi anche *LEGALISMO CINESE* e la biografia di *HANFEIZI*].

La politica Qin nei confronti della religione, al contrario, incoraggiò la varietà delle pratiche a sostegno dello Stato. Il primo imperatore incluse nei suoi lunghi viaggi visite ai luoghi di culto per rendere omaggio ai poteri sacri dell'Impero e per consolidare il suo controllo. Portò a corte esponenti di culti regionali, molti dei quali erano sciamani, cosicché potessero celebrare riti in onore delle rispettive divinità presso altari innalzati nella capitale. I Qin rafforzarono la tendenza dell'ultimo periodo Zhou di esaltare le divinità legate a fenomeni naturali; soltanto nella capitale vennero eretti più di cento luoghi sacri dedicati a tali divinità, e si venerarono il sole, la luna, i pianeti, varie costellazioni.

astri associati al vento, alla pioggia, alla longevità. La nazione venne divisa in regioni sacre sulle quali vegliavano dodici montagne e quattro fiumi principali, con una serie di luoghi sacri minori che dovevano essere venerati dal popolo e dall'imperatore. Si offrivano regolarmente elaborati sacrifici di cavalli, montoni, tori, e alimenti vari, presso santuari presieduti da officianti designati con titoli del tipo Grande Sacerdote e Grande Indovino. Divinità importanti vennero abbinate alle Cinque Fasi (*wuxing*), che erano modalità d'interazione delle forze naturali, per personificarne e controllarne i poteri.

Una caratteristica della religione Qin furono i sacrifici offerti ai quattro «supremi imperatori» responsabili delle forze della natura in ognuna delle quattro direzioni cardinali. Solo l'imperatore poteva rendere culto a queste divinità, un privilegio che riguardava anche due nuovi rituali inaugurati nel 219, i sacrifici *feng* e *shan*, celebrati sul sacro monte Tai per simboleggiare che il sovrano era stato investito del potere dal Cielo in persona. A favorire il rigoglio delle attività religiose nel periodo Qin fu pure l'adesione del primo imperatore al culto dell'immortalità. Narra la tradizione che egli spedisse gruppi di giovani al di là del Mare Cinese alla ricerca di isole degli immortali quali Peng Lai.

Gli Han. La sconfitta delle forze Qin nelle guerre civili che sfociarono nella fondazione della dinastia Han tolsero potere, oltre che al secondo e ultimo imperatore Qin, anche al pensiero politico autoritario. Ci vollero parecchi decenni affinché la nuova dinastia Han consolidasse il proprio potere e, poiché il pensiero politico autoritario aveva elaborato le più minuziose misure amministrative necessarie al governo di un Impero, molte di esse vennero di fatto tenute in vita sebbene in una forma modificata.

Alcuni studiosi e imperatori del primo periodo Han cercarono di apportare dei miglioramenti al potere regale ripristinando l'attenzione confuciana per il popolo e i princìpi daoisti di non interferenza (*wuwei*). Un consigliere di corte di nome Jia Yi (200-168 a.C.), ad esempio, rievocò l'enfasi di Mengzi sul concetto di popolo quale fondamento dello Stato, il cui scopo sarebbe dovuto essere quello di rendere la popolazione prospera e felice, in modo da guadagnarsene l'approvazione. Un punto di vista simile venne elaborato in una forma daoisteggiante nello *Huainanzi*, un testo presentato al trono nel 139 a.C. da un principe del clan Liu che aveva raccolto presso la propria corte un gruppo di studiosi. Il libro descrive il mondo come un sistema le cui varie parti risuonano in modo fondamentalmente armonico. Il ruolo di chi governa consiste nel guidarlo come un esperto auriga farebbe con la sua pariglia. [Vedi la biografia di *LIU AN*].

Sia Jia Yi sia lo *Huainanzi* presumono che i ritmi che ordinano società e governo siano un'emanazione del Dao cosmico. Il compito di chi regna è quello di scoprire tali ritmi e di rafforzarli a beneficio di tutti. Questa concezione di un'«arte di governo» daoista si basa sulle intuizioni del *Laozi* e dello *Zhuangzi*, ma nel primo periodo Han essa venne espressa con maggiori dettagli negli scritti della tradizione Huanglao, cioè la scuola dell'Imperatore Giallo e di Laozi. Gli studiosi sono stati al corrente dell'esistenza di questa scuola per secoli, ma i suoi testi, creduti a lungo scomparsi, sono stati riportati alla luce solo nel 1973 a Mawangdui, in una tomba sigillata nel 168 a.C. In quattro scritti che accompagnano uno dei testi del *Laozi* di Mawangdui, e che sono considerati un prodotto della scuola Huanglao, si parla del Dao come della scaturigine e del modello della natura e dell'uomo, e come fondamento ontologico della legge e del governo. È chiaro in essi il tentativo di applicare all'ordinamento sociale i princìpi filosofici daoisti amalgamandoli con le idee legaliste. [Vedi anche *HUANGLAO JUN*].

La scuola filosofica più antica, e con le più vaste ramificazioni, ad avere successo nei primi tempi dell'epoca Han fu, comunque, quella confuciana, i cui esponenti erano sopravvissuti alle persecuzioni dei Qin. Parte dei loro libri evitarono i roghi del 213 a.C., altri vennero rimessi insieme o scritti di nuovo, con ben poco di intatto eccetto i titoli. Nel III secolo a.C. studiosi quali Xunzi avevano già incorporato il meglio del pensiero del loro tempo in esposizioni fondamentalmente confuciane, che peroravano la creazione di un forte Stato centralizzato e il rafforzamento per vie legali di comportamenti etici. Questa interpretazione degli insegnamenti di Confucio fu utile, nei primi anni dell'epoca Han, ai suoi epigoni, che occupavano una posizione intermedia fra l'Autoritarismo e il *laissez faire* daoista. Nella loro prospettiva dottrinaria vi era posto per potere politico, codici penali, evocazione di un governo benevolente, persuasione morale, cerimonie religiose e sviluppo etico personale, il tutto tenuto assieme da una tradizione trisecolare che educava i discepoli a studiare i testi sacri e a emulare i modelli in essi contenuti. Inoltre, a partire dal II secolo a.C., studiosi confuciani quali Dong Zhongshu (circa 179-104 a.C.) incorporarono nei loro insegnamenti le teorie di Zou Yan e dei «naturisti» o «naturalisti», che nel IV secolo a.C. avevano considerato il mondo un insieme organico operante in accordo con princìpi cosmici del tipo *yin* e *yang*. [Vedi la biografia di *ZOU YAN*]. Lo *Huainanzi* aveva già dato un'interpretazione daoista a questo materiale, sottolineando l'aspetto della risonanza naturale fra tutte le componenti dell'universo. Tale concezione, nelle mani di Dong Zhongshu, divenne un elaborato discorso cir-

ca le connessioni fra società e natura, ricco di giustificazioni d'ordine naturale per le gerarchie sociali e per la rilevanza del sovrano. [Vedi la biografia di *DONG ZHONGSHU*].

Dong Zhongshu fornì una base cosmologica più dettagliata agli insegnamenti etici e sociali confuciani e sancì che solo un Impero unitario poteva fungere da canale per l'energia e il sostegno cosmico. A Dong venne riconosciuto il ruolo di guida filosofica dell'Impero. Egli divenne il portavoce della classe dei funzionari, e su sua proposta nel 136 a.C. gli scritti confuciani divennero i libri di testo dell'Accademia Imperiale, mentre gli scritti di altre scuole, fra cui i trattati daoisti sull'arte di governo, ne vennero esclusi. Ciò di fatto significò che la versione del Confucianesimo fornita da Dong Zhongshu fu la dottrina ufficiale dello Stato durante tutta la dinastia Han. E ciò comportò anche che l'umile studioso di Lu, morto da più di trecento anni, venisse esaltato come un santo patrono del sistema imperiale, e costantemente fino al 1911. Templi dedicati a Confucio, finanziati dallo Stato, sorsero un poco dappertutto in Cina, e la casa del saggio a Qufu divenne un santuario nazionale. In questi templi si rendeva culto con elaborate cerimonie ufficiali alle tavolette dello spirito del maestro e dei suoi discepoli (sostituite, fra il 720 e il 1530, da immagini). Nel corso dei secoli decreti imperiali fecero spazio in questi luoghi di culto anche per le tavolette degli studiosi più influenti di varie epoche. La venerazione di Confucio diventò insomma il rituale più importante della classe dei letterati burocrati. [Vedi anche *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Il culto di Stato*].

I riti dello Stato Han estesero e affinarono quelli dei Qin, su cui si basavano. Il primo imperatore, Gaozu, istituì il culto di una divinità astrale che si credeva fosse connessa con Hou Ji, il fondatore leggendario della famiglia regnante Zhou. In onore di questa divinità si eressero templi nei vari centri amministrativi dell'Impero, e vi si venerarono anche divinità dei monti e dei fiumi della regione. Gaozu portò sciamani a corte ed eresse santuari per venerare le loro divinità nei luoghi di origine. Egli promosse anche il culto dei suoi propri antenati, e alla sua morte in tutto l'Impero vennero costruiti templi in suo onore.

Questi sforzi intesi a creare un sistema religioso imperiale i cui officianti fossero funzionari di vario grado vennero energicamente proseguiti dall'imperatore Wu, durante i cui cinquantaquattro anni di regno (140-87 a.C.) si costruirono le fondamenta che avrebbero retto l'edificio della religione statale dell'Impero cinese fino al XX secolo. Le attività religiose dell'imperatore trovarono sostegno ideologico nella filosofia di Dong Zhongshu, per la centralità in essa assegnata al ruolo cosmico del sovrano. L'imperatore Wu ripristinò il *jiao*, ossia un sacrificio, in occasione del solstizio invernale, volto a esprimere il sostegno imperiale al ritorno delle forze vitali. [Vedi *JIAO*]. Egli inaugurò la venerazione del Taiji, il «Grande Uno Supremo», massima divinità astrale, versione magnificata di una divinità Zhou. Taiji era coeguale di Cielo e terra, e simboleggiava la potenza del cosmo e lo *status* del sovrano. Nel periodo 112-110 a.C. l'imperatore celebrò nuovamente i sacrifici *feng* e *shan* sul monte Tai, la montagna sacra dell'Est e il luogo chiave, per tutto il regno, della comunicazione diretta con il Cielo. Nel 109 ordinò la costruzione di una *mingtang* («sala della luce»), una sorta di pantheon delle divinità cinesi ai piedi del monte Tai. L'imperatore Wu, durante i viaggi attraverso il regno, celebrò sacrifici in santuari importanti per affermare le proprie convinzioni religiose e rafforzare la propria autorità.

Istruzioni minuziose per questi riti Han venivano fornite da manuali di cerimoniale e di comportamento quali il *Liji* (Libro dei riti), redatto nel II secolo a.C., ma contenente anche materiale di secoli precedenti. In esso troviamo descrizioni di cerimonie da celebrare in occasione dei solstizi e dell'inizio delle stagioni, e istruzioni per faccende quali l'iniziazione dei giovani e la venerazione degli antenati. In generale si può affermare che il testo sottolinei l'intima connessione fra natura e società, al fine di dare una giustificazione cosmica ai costumi sociali. Il *Liji* fa da complemento alla filosofia di Dong Zhongshu, estendendo tali concezioni alla vita sociale delle *élite* colte. La celebrazione periodica dei riti serviva in tale contesto da promemoria, e da sintesi, delle fondamenta cosmiche dell'intero ordine politico e culturale. La classe di governo esprimeva così la propria devozione e rinsaldava la propria condizione.

Va tuttavia notato che l'antico concetto Zhou di «mandato del Cielo» continuò a influenzare il pensiero politico Han in una forma nel contempo elaborata e attenuata. In special modo negli scritti di Dong Zhongshu si cercava nei fenomeni «naturali», interpretati quali prodigi, il segno dell'approvazione o della disapprovazione divine del comportamento del regnante. Questo complesso religioso prevedeva che vi fossero funzionari addetti a prendere nota di avvenimenti fuori del comune, a interpretarli e a proporre contromisure adeguate, come, ad esempio, variazioni nella procedura rituale o la proclamazione di amnistie. Si sviluppò una tradizione che, al riconoscimento dell'importanza del sostegno divino alla politica, affiancava tutta una gamma di contromisure calibrate, che permettevano al sovrano di chiedere ammenda piuttosto che affrontare la condanna da parte del Cielo. Il «mandato del Cielo», nella sua forma originaria e più severa, era principalmente chiamato in causa per giustificare la sollevazione

popolare nei periodi di decadenza dinastica. La teoria dei prodigi nelle mani di funzionari coscienziosi poteva, nondimeno, venire adoperata per cercare di tenere sotto controllo e smussare il dispotismo imperiale, e costituiva di conseguenza un aspetto del sistema religioso statale, in grado sia di sfidare, sia di sostenere il potere politico.

L'imperatore Wu degli Han, così come avevano fatto i suoi predecessori Qin, dedicò molto impegno al raggiungimento dell'immortalità. Sciamani e specialisti del culto dell'immortalità vennero di nuovo portati a corte, e si organizzarono spedizioni che avrebbero dovuto raggiungere i luoghi dove abitavano coloro che avevano sconfitto la morte. La ricerca dell'immortalità divenne estremamente di moda fra chi aveva denaro e cultura sufficienti. In parte ciò fu dovuto alla trasformazione dell'Imperatore Giallo (Huangdi) nella divinità patrona dell'immortalità, la prima divinità salvatrice di questo genere ad avere successo in Cina. Tale trasformazione, alimentata da «tecnici specialisti» (*fangshi*) presenti alla corte dell'imperatore Wu, si avvaleva anche di storie che narravano come l'Imperatore Giallo fosse asceso in cielo con tutto il suo seguito, compreso un harem di oltre settanta donne. [Vedi *FANGSHI* e *HUANGDI*].

Un'espressione più comune del desiderio di una qualche continuità dopo la morte si riscontra nelle tombe degli aristocratici e dei funzionari Han, molte delle quali vennero costruite come solide repliche, in mattoni, di case o di uffici, complete di utensili in legno e ceramica, servitori, animali, cibo, medicine, abiti, giada, libri in bambù e altri oggetti preziosi. Si tratta probabilmente di una variante derivata dalle tradizioni Shang e Zhou. In una serie di tombe Han portate alla luce di recente, tuttavia, si sono ritrovate bare, sigillate ermeticamente, piene di un fluido balsamico, immersi nel quale i corpi hanno conservato carne e pelle. Su una di queste bare è stata trovata una stoffa di seta dipinta con un elaborato disegno, che evidentemente si credeva potesse fare da mappa al corpo nel viaggio verso un paradiso degli immortali, forse quello della Regina Madre dell'Occidente.

Un'altra destinazione per i morti era un mondo sotterraneo che costituiva una rielaborazione Han dell'antica leggenda delle Sorgenti Gialle, un luogo oscuro nel sottosuolo, del quale si fa menzione già nell'VIII secolo a.C. A partire dal periodo Han si trovano nelle tombe documenti con cui i funzionari dell'epoca trasferivano i morti sotto la loro giurisdizione a quella di funzionari loro corrispondenti nell'altro mondo. Ci sono anche riferimenti a un regno dei morti interno al monte Tai. La divinità di questa montagna avrebbe tenuto dei registri con la durata della vita di tutti, e si trovano riferimenti alla morte quale «ritorno alla vetta orientale». Verso il III e IV secolo d.C. si credeva che esistesse un regno sotterraneo dentro il monte Tai, dove giudici decidevano del destino dei defunti. Queste credenze di vario tipo rappresentano le concezioni cinesi della vita dopo la morte prima dell'avvento del Buddhismo. [Vedi *AL-DILÀ (Concezioni cinesi)*].

Quella che in seguito venne chiamata dinastia Han anteriore terminò nell'anno 8 d.C., quando il trono venne occupato da un primo ministro di nome Wang Mang (regnante tra il 9 e il 23 d.C.), che fondò una dinastia Xin («nuova»), destinata a durare quattordici anni. Il principale contributo di Wang alla storia della religione cinese fu il suo forte sostegno alle predizioni, viste come testimonianze dell'intimo rapporto fra il Cielo e la corte. Nel 25 d.C. Liu Xiu (regnante tra il 25 e il 57), appartenente alla discendenza degli Han, sconfisse Wang Mang e ristabilì la dinastia Han (posteriore). Parimenti a Wang Mang, egli favorì la pratica della predizione a corte, a dispetto del giudizio negativo avanzato in proposito da studiosi razionalisti, fra cui Huan Tan (43 a.C.-28 d.C.), i quali sostenevano che i fenomeni anormali erano una coincidenza di cause naturali, piuttosto che messaggi inviati dal Cielo.

A questo genere di controversie si lega il dibattito che prese vita fra due correnti dei circoli accademici confuciani, la cosiddetta scuola del Nuovo Testo degli Han anteriori, e una reazione razionalista a essa posteriore, la scuola del Vecchio Testo. La scuola del Nuovo Testo trasse linfa dall'interesse di Dong Zhongshu per i prodigi. I suoi seguaci scrissero nuovi commentari ai classici, inneggiando a Confucio come a un essere soprannaturale che aveva previsto il futuro per centinaia di anni dopo di lui. Verso la fine del I secolo a.C. questa interpretazione del filosofo in chiave mitologica trovò una strenua resistenza nella scuola del Vecchio Testo, che appoggiava un approccio più sobrio e storico. Le due tradizioni coesistettero per tutto il resto della dinastia Han, ma la scuola del Nuovo Testo ricevette maggiore sostegno imperiale durante il I secolo d.C. Il razionalista più noto, dopo Huan Tan, fu Wang Chong, che in *Lunheng* (Confronto di opinioni) criticò con forza le mode religiose del suo tempo, fra cui le predizioni e la credenza negli spiriti dei morti. Sebbene Wang Chong non fosse particolarmente famoso fra i suoi contemporanei, il suo pensiero venne riscoperto nel III secolo e scelto quale contributo basilare alla tradizione scettica del pensiero cinese. [Vedi la biografia di *WANG CHONG*]. Un'eredità religiosa importante della scuola del Nuovo Testo fu l'interpretazione fanatica di Confucio come essere semidivino, di cui si trova eco nella religione popolare più tarda. L'affaccendarsi con prodigi e numerologia influenzò anche il Daoismo.

Abbiamo accennato all'adozione dell'Imperatore Gial-

lo quale divinità patrona dell'immortalità, e quale rappresentante di un nuovo tipo di personificazione salvifica dotata di poteri su un'intera area di attività religiose. Nella seconda metà della dinastia Han il numero e il successo di tali divinità crebbe, a cominciare dal culto della Regina Madre dell'Occidente (Xi Wang Mu). La tradizione poneva quest'ultima in rapporto con la catena del monte Kunlun nel Nord-Ovest del Paese: lì ella riceveva in visita nella propria reggia il re Mu della dinastia Zhou, al quale prediceva che sarebbe stato in grado di evitare la morte.

Nell'anno 3 a.C. la promessa d'immortalità fatta da Xi Wang Mu a tutti divenne il credo principale di un culto estatico popolare che infiammò la Cina settentrionale. Per quanto si trattasse di un movimento durato solo pochi mesi, troviamo la Regina Madre dell'Occidente ritratta spesso nell'iconografia degli Han posteriori. Il Kunlun è descritto come il pilastro centrale del mondo da cui la divinità controlla le energie cosmiche e il dono dell'immortalità. Xi Wang Mu ha continuato fino ad oggi ad avere un ruolo importante nella religione cinese. [Vedi *XI WANG MU*].

Un'altra fonte di divinità in questo periodo era costituita dagli immortali abitanti dei monti. Si credeva che questi esseri discendessero in aiuto dei regnanti in tempi di crisi, talora con le istruzioni ricevute dall'Imperatore Celeste (Tiandi), talora identificati essi stessi con il «governante perfetto» che ripristinerà la pace nel mondo. Verso il II secolo d.C. la più importante di queste figure era Laozi, l'autore leggendario del *Daodejing*, che appare come una divinità chiamata Huanglao Jun (Giallo Signore Lao) oppure Taishang Laojun (Augusto Signore Lao). [Vedi *HUANGLAO JUN*]. Era oramai da secoli che Laozi era stato ritratto in leggende popolari come un misterioso saggio che spariva senza lasciare traccia. Abbiamo visto come il libro che porta il suo nome contenga frasi che si lasciano interpretare in sostegno del culto dell'immortalità, e che dal I secolo si fece riferimento a lui stesso come a un immortale. In un'iscrizione del 165 d.C. Laozi è descritto come una divinità creatrice, d'importanza pari al sole, alla luna e alle stelle. Un testo coevo rassicura i suoi devoti del fatto che egli si è manifestato più volte per salvare l'umanità, che donerà ai fedeli la liberazione dai mali derivanti dall'invecchiamento e che «scuoterà il regno Han». [Vedi la biografia di *LAOZI*]. Fu questo tema messianico a dare impulso religioso, sul finire del II secolo d.C., a due vasti movimenti religiosi popolari che divennero fonti importanti della religione daoista posteriore e della tradizione delle sette popolari. Un movimento fu il Tianshi Dao (Via dei Maestri Celesti) nell'area occidentale, l'altro fu il Taiping Dao (Via della Grande Pace) nell'area settentrionale.

Il movimento della Via dei Maestri Celesti fondò uno Stato teocratico nella regione della moderna provincia del Sichuan con un'organizzazione in parte modellata sull'amministrazione Han locale. Il suo capo, Zhang Lu, governò tramite funzionari, dalle mansioni sia civili sia religiose, che officiavano un certo numero di cerimonie peculiari, fra cui vi erano la recitazione del *Laozi*, penitenze per guarire dalle malattie e la costruzione di capanne in cui del cibo veniva offerto gratis ai passanti. I convertiti dovevano versare cinque sacchi di riso, da cui il soprannome popolare del movimento «Via dei Cinque Sacchi di Riso» (Wudoumi Dao). Nel 215 Zhang Lu si sottomise a un generale Han (Cao Cao) il cui figlio fondò nel 220 il nuovo Stato di Wei. Alla setta venne consentito di continuare le sue attività, ed essa incluse nei suoi insegnamenti che Wei aveva ereditato l'autorità divina dal maestro celeste Zhang e dalla sua famiglia. Nel IV secolo i Maestri Celesti svilupparono rituali di pentimento collettivo più elaborati, cerimonie per la salvezza retroattiva degli antenati, e pratiche di rinvigorimento delle energie vitali attraverso rapporti sessuali. [Vedi le biografie di *ZHANG DAOLING* e *ZHANG LU*].

Sappiamo meno a proposito delle pratiche della Via della Grande Pace in quanto la sua tradizione quale insieme coerente venne annientata in conseguenza di una ribellione di massa nel 184 d.C. Il *leader*, chiamato anch'egli Zhang (Zhang Jue, morto nel 184 d.C), dichiarò che il mandato divino della reggenza Han, simboleggiato dalla fase legno (verde), era scaduto per essere rimpiazzato dalla fase terra, il cui colore è il giallo. Le forze di Zhang Jue indossavano di conseguenza tessuti gialli come simbolo del loro destino, per cui il movimento venne chiamato i Turbanti Gialli. La corte Han ordinò ai governatori locali di sopprimere la rivolta, il che avvenne immediatamente con una cruentissima repressione, sebbene qualche ribelle sopravvisse fine alla fine del secolo. [Vedi la biografia di *ZHANG JUE*].

I Turbanti Gialli vanno inquadrati come movimento più parallelo che parente a quello dei Maestri Celesti, benché le due sette condividessero elementi di fede e pratica religiosa, in particolare la guarigione tramite la confessione dei peccati. La Via della Grande Pace adottava una Scrittura nota come *Taipingjing* (Libro della grande pace), che enfatizza il rinnovo ciclico della vita nell'anno *jiazi*, il primo del ciclo sessagesimale. Entrambe le sette erano utopiche, ma i Turbanti Gialli avevano orientamenti più escatologici. *A posteriori* si può dire che entrambi i gruppi tentassero di ricostituire su scala locale, con sacerdoti al posto dei funzionari imperiali, la sintesi cosmica e politica Han che stava loro crollando intorno.

L'eredità più importante dei movimenti religiosi po-

polari dell'ultimo periodo Han fu la loro fede in personificazioni divine desiderose di aiutare l'umanità, una fede sostenuta da nuovi testi, nuove cerimonie e nuove forme di sacerdozio e organizzazione. Questa fede trovò impulso nell'aspettativa che stesse per apparire un salvatore collettivo per dare inizio a una nuova era di pace, prosperità e lunga vita. Dal III secolo in poi questa speranza si fissò su di una figura chiamata Li Hong, nel cui nome sorsero numerosi movimenti in vari luoghi, alcuni sfociati in rivolte armate. Questo orientamento escatologico fu una dimensione importante del primo Daoismo, che intendeva in principio essere una nuova rivelazione, capace di prendere il posto dei culti popolari caratterizzati da sacrifici cruenti e *medium*.

Oltre ai movimenti organizzati quali i Turbanti Gialli, la religione popolare Han abbracciava culti di oggetti sacri locali quali alberi, rocce e corsi d'acqua, credenze nella capacità da parte di spiriti dei morti, dotati di coscienza, di girovagare, e una certa predilezione per i segni premonitori e per il destino. A cominciare dal III secolo troviamo menzionata la propiziazione degli spiriti di persone morte di morte violenta con offerte, di carne animale, officiate da *medium*.

Anche il *fengshui* («vento e acqua»), o geomanzia, si sviluppò in periodo Han come espressione rituale della visione del mondo incentrata sullo *yin-yang* e le Cinque Fasi. Si tratta di un'arte di situare sepolcri, case e città in luoghi di buon auspicio, dove esista una concentrazione delle energie vitali (*qi*) del cielo e della terra. Si credeva che i defunti seppelliti in tombe localizzate secondo questi accorgimenti avrebbero benedetto i loro discendenti. I primi testi di *fengshui* che conosciamo sono attribuiti a famosi indovini del III e IV secolo. La religione cinese era sviluppata su vari piani quando sopraggiunse il Buddhismo, che offrì numerose nuove interpretazioni della moralità, del destino personale e del destino dei morti.

Il periodo di disunione

Quando i primi monaci e testi buddhisti apparvero in Cina, verso il I secolo d.C., la dinastia Han era già in declino. A corte, fazioni rivali lottavano per ottenere il favore imperiale, e nelle province governatori irrequieti sognavano l'indipendenza. La frammentazione politica e militare venne accelerata dalle campagne contro le sollevazioni dei Turbanti Gialli, al termine delle quali spuntò una serie di avventurieri pronti a farsi guerra l'un l'altro per il predominio territoriale. Nel primo decennio del III secolo emersero tre maggiori centri di potere, nel Nord, nel Sud-Est, e nel Sud-Ovest, con quello settentrionale che aveva il controllo sull'ultimo imperatore Han e governava in suo nome. Nel 222 ciascuno di questi tre centri si era dichiarato uno Stato autonomo, e la Cina entrava in un periodo di divisione politica che sarebbe durato fino alla fine del VI secolo. In questo periodo di controllo relativamente debole da parte del potere centrale, potenti clan locali rivendicarono sovranità ereditaria sulle loro regioni.

Gli esordi del Buddhismo in Cina. La graduale espansione del Buddhismo, sotto il patronato dei regnanti kushani, negli Stati delle oasi dell'Asia centrale, e la contemporanea espansione dell'influenza cinese nella medesima regione, favorì la penetrazione del Buddhismo in Asia orientale. Per un migliaio di anni, dall'inizio dell'era volgare fino alla fine del primo millennio, le opportunità di scambi culturali con l'Asia meridionale e occidentale, permesse dalla cosiddetta Via della Seta, nutrirono una vibrante tradizione buddhista in Asia orientale, una tradizione che prese le mosse dall'imitazione ossequiosa degli antecedenti indiani e che culminò nei grandi sistemi di pensiero indipendenti caratteristici del massimo sviluppo: Huayan, Tiantai, Jingtu e Chan.

A partire dal 100 a.C. circa deve essere stato relativamente facile per idee e pratiche buddhiste giungere in Cina con i mercanti stranieri, ma la prima notizia affidabile al proposito in fonti cinesi risale al 65 d.C. In un editto reale di quell'anno ci viene detto che un principe, al governo di una città in quello che è ora il Nord della provincia del Jiangsu, «recita le sottigliezze verbali di Huanglao e celebra con rispetto i pacifici sacrifici al Buddha». Egli venne incoraggiato a «intrattenere *upāsaka* e *śramaṇa*», devoti buddhisti laici e iniziati. Nel 148 d.C. il primo di una serie di monaci stranieri, An Shigao, si insediò a Luoyang, capitale degli Han posteriori. Nei successivi quaranta anni, egli e altri studiosi tradussero in cinese circa trenta testi sacri buddhisti, in maggioranza appartenenti a tradizioni premahāyāniche, che ponevano l'accento sulla meditazione e i princìpi morali. Verso il 185 circa, tuttavia, erano tradotti anche tre testi della Mahāyāna Prajñāpāramitā (saggezza perfetta).

Un memoriale datato 166, che approva i concetti buddhisti di «purezza», «vacuità», nonviolenza, e controllo dei desideri dei sensi, ci informa anche del sacrificio quell'anno congiuntamente celebrato per Laozi e Buddha dall'imperatore. Nel 193/194 un capo militare dell'odierno Jiangsu eresse un tempio buddhista che poteva contenere più di tremila persone. Esso ospitava un'immagine bronzea del Buddha innanzi alla quale si facevano offerte e si leggevano Scritture. Durante le cerimonie in onore della nascita del Buddha si contarono a migliaia i partecipanti, gli spettatori, i consumatori di cibo e vino gratis. Alla fine del II secolo, insomma, esi-

stevano almeno due centri di attività buddhista, Luoyang al Nord e un altro nel Sud-Est. A corte i simboli buddhisti erano adoperati in cerimonie sostanzialmente daoiste, ma nelle Scritture la novità e la differenza del Buddhismo risultava chiara dall'immediatezza delle traduzioni in vernacolo. Tale novità risalta nelle ingiunzioni tese a eliminare i desideri, ad amare egualmente tutti gli esseri senza preferire in special modo la propria famiglia, a considerare il corpo una dimora transitoria e destinata al deperimento anziché un'arena in cui cercare l'immortalità.

Per quanto le prime fonti menzionino termini per varie gerarchie clericali, le regole della vita monastica vennero trasmesse in maniera approssimata e incompleta. Monaci e monache vivevano in luoghi che non saranno veri e propri monasteri se non alcuni secoli dopo. Nel frattempo a capo del clero cinese vi furono dapprima monaci centroasiatici, e poi monaci di ascendenza straniera naturalizzati cinesi, mentre i Cinesi veri e propri giunsero alla *leadership* dal IV secolo. Allo stesso secolo risale il primo accenno alle monache.

Il movimento del Buddhismo verso la Cina, una delle grandi interazioni culturali della storia, fu lento e fortuito, quasi interamente dovuto a iniziative individuali private. La ragione fondamentale per cui con il passare del tempo il Buddhismo fu accettato dalla società cinese nel suo insieme fu l'offerta di numerosi vantaggi religiosi e sociali, in Cina fino allora non disponibili allo stesso grado. Fra essi vanno ricordati la risposta alla vocazione religiosa, a tempo pieno, maschile e femminile, in un'organizzazione molto indipendente dalla famiglia e dallo Stato, una chiara promessa di vita dopo la morte su vari piani, e concezioni avanzate riguardo al paradiso e al purgatorio, legati alla vita attraverso i risultati di azioni intenzionali (*karman*). Inoltre trovava spazio nel Buddhismo la venerazione, sotto forma d'immagini, di eroiche figure salvifiche a sostegno della cui compassione e saggezza testimoniavano le Scritture. Per la gente comune vi erano princìpi morali egualitari, promesse di guarigione e di protezione da forze malefiche, e modalità di devozione semplici; per gli intellettuali una filosofia sofisticata e la sfida del raggiungimento di nuovi stati di coscienza nella meditazione, il tutto predicato da un clero relativamente colto che faceva proseliti, organizzava, traduceva e pregava.

Al principio del IV secolo la Cina settentrionale venne invasa dagli Xiongnu, che saccheggiarono Luoyang nel 311 e Chang'an nel 316. Migliaia di famiglie appartenenti all'oligarchia fuggirono a sud del fiume Yangtze, dove una serie di brevi dinastie cinesi respinsero ulteriori invasioni. Nel Nord si susseguirono regni di ascendenza centroasiatica, molti dei quali sostenevano il Buddhismo a causa del suo richiamo religioso e della sua origine non cinese. Ne derivarono forme di Buddhismo che accentuavano l'appoggio ideologico e rituale allo Stato, la protezione magica e la meditazione.

Fu tuttavia nel Sud che il Buddhismo divenne per la prima volta parte della storia del pensiero cinese. La sintesi confuciana alla base dell'Impero Han era crollata con la dinastia, incoraggiando la ricerca di alternative filosofiche. I rappresentanti di tali alternative trovarono appoggio nei clan aristocratici, che concorrevano fra loro in parte attraverso dibattiti filosofici. Questi dibattiti, chiamati *qingtan*, ossia «conversazione pura», ravvivarono e affinarono una tradizione che, secoli prima, nel periodo delle cosiddette cento scuole, era diffusa. Le regole della gara e i criteri per decidere la vittoria erano precisi. Verso la metà del III secolo questi dibattiti si svolgevano intorno a due basilari visioni del mondo, quella dei «moralisti conservatori» (*mingjiao*) e quella dei fautori del «naturismo spontaneo» (*ziran*). Al principio del IV secolo vennero fatti partecipare a questi dibattiti monaci buddhisti, sostenuti da clan di simpatizzanti, ed essi proposero una posizione, intermedia fra conservatori e libertari, di libertà spirituale basata su disciplina etica. Il Buddhismo era compreso ancora in maniera parziale, ma aveva messo salde radici.

Gli intellettuali cinesi cercarono dapprima di comprendere il Buddhismo attraverso le sue apparenti affinità con talune credenze e pratiche del Daoismo e il culto dell'immortalità. *Bodhisattva* e Buddha furono così affiancati a saggi e immortali, la meditazione fu vista come circolazione di fluidi vitali, il *nirvāṇa* venne paragonato al *wuwei*, all'agire, cioè, spontaneo e privo di intenzioni. Il Buddhismo indiano e il pensiero tradizionale cinese, tuttavia, posseggono differenti visioni della vita e del mondo. Il pensiero buddhista è essenzialmente psicologico ed epistemologico, interessato alla liberazione dal *saṃsāra*, il mondo percepito come regno di sofferenza, impermanenza e morte. Per il pensiero cinese, al contrario, la natura e la società sono fondamentalmente buone; il nostro compito è raggiungere l'armonia con le forze della natura, e l'illuminazione consiste nell'identificarsi con queste forze piuttosto che nel liberarsi da esse. L'interazione di queste due visioni del mondo portò i buddhisti cinesi a interpretare concetti psicologici in direzioni cosmologiche. Per esempio, il fondamentale termine mahāyānico «vacuità» (*śūnyatā*) si riferisce in primo luogo a una modalità di percezione neutra e radicalmente oggettiva, che accetta l'impermanenza e il mutamento delle cose senza tentare di controllarli con concetti e valori umani. Questo termine venne infatti introdotto per distruggere la fede in alcuni concetti filosofici e religiosi ingannevoli, specialmente precedenti concetti buddhisti. Essi sono vicendevolmente contraddittori, non si riferiscono a nul-

la di sostanziale, e sono quindi «vuoti». In Cina però la «vacuità» evocava immediatamente discorsi sull'origine e la natura del mondo fenomenico. La «vacuità» era equiparata al «non essere» (*benwu*, *wu*), fonte feconda dell'esistenza. Con il progredire della conoscenza del Buddhismo i pensatori cinesi divennero più consapevoli della forza epistemologica del termine «vacuità», ma continuarono a considerarlo in primo luogo un problema d'interpretazione del mondo.

Il pensiero buddhista era già molto sviluppato, complesso e diversificato prima di arrivare in Cina. I Cinesi lo conobbero solo attraverso Scritture messe insieme alla rinfusa, in traduzioni di accuratezza variabile in quanto erano assai pochi i Cinesi che conoscevano il sanscrito. Poiché tutti i *sūtra* affermavano di essere stati predicati dal Buddha in persona, essi vennero accettati come tali, spiegando le discrepanze fra essi come il risultato di situazioni diverse e differenti capacità dell'uditorio al momento della predicazione. Questo significò, in pratica, che i Cinesi dovettero scegliere da una vasta gamma di dati quei temi che apparivano più sensati nella loro visione pre-esistente. Per esempio, con lo svilupparsi di una tradizione troviamo sottolineati i temi della semplicità e dell'immediatezza, del potenziale di illuminazione a disposizione di ognuno, e della mente del Buddha quale origine del cosmo, tutti temi adattati al pensiero e alla pratica indigena. I primi più importanti filosofi, organizzatori e traduttori buddhisti cinesi furono Dao'an (312-385), Huiyuan (334-417) e Kumārajīva (334-413), ognuno dei quali contribuì in maniera sostanziale alla crescita della giovane Chiesa. Dao'an fu principalmente noto per le sue capacità organizzative ed esegetiche e per il catalogo di Scritture buddhiste che compilò. Il suo discepolo Huiyuan, uno dei religiosi più eruditi della Cina meridionale, riunì attorno a sé una vasta comunità di monaci e inaugurò il culto di Amitābha. Kumārajīva, il più importante e prolifico dei primi traduttori, trasmise in Cina la tradizione della scuola dei mādhyamika (Sanlun). Le sue lezioni su testi buddhisti a Chang'an fornirono una solida base dottrinale al pensiero mahāyānico in Cina. Un'altra figura fondamentale dei primi tempi fu Daosheng (morto nel 434 d.C.), un allievo di Kumārajīva. Egli è noto per la sua enfasi sulla natura positiva del *nirvāṇa*, il suo convincimento che anche i non credenti hanno potenzialità di salvezza, e i suoi insegnamenti a proposito dell'illuminazione istantanea. Si tratta di temi che contribuiranno a fondare in seguito il Chan (giapponese, Zen). [Vedi le biografie di *DAO'AN*, *HUIYUAN*, *KUMĀRAJĪVA*, e *DAOSHENG*, vol. 10].

La storia del Buddhismo monastico fu strettamente legata alle misure politiche statali, che ebbero un andamento variabile dalla soppressione totale al massimo sostegno. Fra i periodi migliori vi fu quello dell'imperatore Wu della dinastia Liang (regnante tra il 502 e il 549), il quale abolì i templi daoisti, ne costruì di buddhisti e per tre volte entrò egli stesso in monastero come membro laico. [Vedi la biografia di *LIANG WUDI*]. A partire dal V secolo, comunque, il Buddhismo stava prendendo piede fra gente di ogni ceto, che per guadagnarsi merito karmico donava terra e beni, prendeva voti laici, serviva nei monasteri e fondava una serie di associazioni volontarie per copiare testi sacri, fornire alimenti vegetariani a monaci e monache e scolpire immagini del Buddha. I progetti scultorei più importanti vennero realizzati a Yungang nello Shanxi e a Longmen nello Henan, dove enormi figure, principalmente quelle di Śākyamuni e di Maitreya, vennero intagliate in dirupi e grotte. Progetti su larga scala di questo tipo si avvalevano ovviamente di un adeguato sostegno istituzionale.

Nel V secolo si sviluppò anche un'escatologia buddhista cinese, basata in parte su predizioni attribuite al Buddha: qualche centinaio di anni dopo il suo ingresso nel *nirvāṇa*, il *dharma* avrebbe perso vigore, i costumi morali sarebbero degenerati e sarebbero apparsi monaci e monache corrotti e ignoranti. A ciò si aggiunse il fatto che il Daoismo, dai suoi esordi nel II secolo, si era proclamato manifestazione di una nuova era di vitalità cosmica, sostenuta da pii devoti, «persone semi». Una combinazione di questi motivi produsse in Cina la redazione di Scritture buddhiste in cui si annunciava la fine di un'era, un periodo che esigeva devozione e moralità più intense da parte di chi voleva salvarsi. Questi testi promettevamo anche l'aiuto di *bodhisattva* salvatori quali Maitreya, il Buddha del futuro. In alcuni casi la visione apocalittica di questi testi ispirò movimenti utopici militanti, guidati da monaci ma formati da laici. Verso il VII secolo qualche gruppo fra questi fu coinvolto in rivolte armate in nome di Maitreya, cosicché il suo culto finì con il non avere più sostegno statale, ma egli continuò a mantenere un ruolo importante nell'escatologia delle sette popolari. [Vedi anche *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*; e *MAITREYA*, vol. 10].

La prima importante scuola di pensiero buddhista sviluppatasi in Cina fu il Tiantai, fondato dal monaco Zhiyi (538-597). Questa scuola è famosa per la sua sintesi di tradizioni buddhiste precedenti in un solo sistema, diviso in cinque periodi di sviluppo corrispondenti a stadi degli insegnamenti del Buddha. Secondo il Tiantai, gli insegnamenti del Buddha culminarono nella sua esposizione del *Sūtra del Loto*, in cui tutti gli approcci sono unificati. Zhiyi sistematizzò anche la teoria e la pratica della meditazione mahāyānica. Il suo contributo filosofico maggiore fu l'asserzione della mente assoluta del Buddha quale fonte e sostanza di tutti i feno-

meni. Nell'insegnamento di Zhiyi la vecchia distruzione delle dualità, propria alla logica dei mādhyamika, è sostituita da un'enfasi positiva sulla loro identità in una fonte comune. Egli fu capace di giustificare il mondo fenomenico in un linguaggio impeccabilmente buddhista, e seppe quindi fornire una base intellettuale per gran parte dei successivi sviluppi del Buddhismo in Cina. [Vedi *TIANTAI* e la biografia di *ZHIYI*, vol. 10].

Nel 581 la Cina venne riunificata dalla dinastia Sui (581-618) dopo tre secoli e mezzo di frammentazione politica. Il fondatore dei Sui appoggiava il Buddhismo, in particolare la scuola del Tiantai, come ideologia unificante condivisa da molti suoi sudditi sia al Nord sia al Sud. Dopo quattro decenni di dominio i Sui furono rovesciati in una serie di ribellioni, e vennero sostituiti dai Tang (618-907). Per quanto la nuova dinastia tendesse a dare più sostegno ufficiale al Confucianesimo e al Daoismo, il Buddhismo continuò a crescere in ogni strato sociale e raggiunse, durante i due secoli successivi, il punto di massimo sviluppo in Cina.

Il sorgere della religione daoista. Il Daoismo è la maggiore religione propriamente cinese, caratterizzata a partire dal IV secolo da una successione regolamentata di sacerdoti istruiti, da un pantheon di divinità celesti, da cerimonie complesse e da rivelazioni tramandate da Scritture in cinese classico. Sebbene i primi elementi di questa tradizione fossero già presenti nei movimenti popolari del II secolo ai quali si è accennato sopra, la tradizione subì ulteriori sviluppi per mano di studiosi di ceti benestanti versati in filosofia, etica e alchimia. Questi studiosi si consideravano creatori di una religione nuova e più raffinata, superiore rispetto ai culti popolari contemporanei. *A posteriori* il movimento appare una riformulazione delle idee contenute nel *Laozi* e nello *Zhuangzi*, di elementi della vecchia religione di Stato commisti a elementi del culto dell'immortalità, e di alcune tradizioni regionali, il tutto tenuto assieme in un nuovo sistema da sacerdoti che non appartenevano al funzionariato, ma si proclamavano emissari celesti.

Il Daoismo è in fondo una religione del *qi*, il soffio vitale da cui evolvono la natura, le divinità e gli esseri umani. Scaturigine e ordinatore di questa sostanza vitale è il Dao, la forza suprema dell'universo. Le divinità sono manifestazioni personificate del *qi*, simboleggianti energie astrali del cosmo e organi del corpo umano con cui esse sono collegate. Le condizioni dell'esistenza tendono a esaurire il *qi*, ed esso va pertanto rinnovato tramite processi rituali che ne ripristinino la vitalità originaria. Questi rituali consistono essenzialmente nella visualizzazione e nell'evocazione di divinità cosmiche invitate sulla terra per ristabilire il contatto con i loro corrispettivi corporali. In tal modo le energie divine assunte dall'adepto ne ricaricano il corpo di forze utili a guarire, ringiovanire e vivere a lungo. Le invocazioni alle divinità sono accompagnate da esercizi, massaggi, astinenza dal consumo di cereali (espressioni dell'ombratile energia *yin* del terreno), e ingestione di elisir alchemici. La pratica perfetta può avere per risultato l'immortalità: l'embrione di un nuovo sé prende forma e lascia il corpo al momento della morte. I maestri daoisti possono emettere la loro energia cosmica tramite azioni rituali rivitalizzanti nei confronti della comunità che li circonda.

Tutte le correnti del Daoismo fecero con il tempo risalire la propria origine a una nuova rivelazione fatta nel 142 d.C. dall'Augusto Signore Lao al nonno di Zhang Lu, Zhang Daoling, per designarlo «Maestro Celeste» e insignirlo della facoltà di celebrare cerimonie e di scrivere formule per talismani destinate a distribuire questa nuova manifestazione del Dao per la salvezza del genere umano. La salvezza era a disposizione di chi si pentiva delle proprie colpe, credeva nel Dao, e giurava fedeltà al proprio maestro daoista. Il maestro a sua volta stabiliva un'alleanza fra le divinità e il fedele, che indossava al polso una lista (registro) di nomi divini ai quali chiedeva protezione. Il registro, alla morte del fedele, fungeva anche da passaporto per il cielo. Le cerimonie daoiste consistevano essenzialmente in rinnovi periodici di queste alleanze tramite confessioni, visualizzazioni, petizioni e offerte d'incenso e di documenti sacri. I testi daoisti si concentrano sulla disciplina morale e sull'ordine da tenere nel cerimoniale e nella organizzazione.

Quando al principio del III secolo la setta del Maestro Celeste fu riconosciuta ufficialmente dallo Stato di Wei (220-266) la sua direzione si stabilì nella capitale, Luoyang, a nord-est della regione d'origine della setta nel moderno Sichuan. Nel Nord sopravvivevano ancora resti dei Turbanti Gialli, e ben presto gli insegnamenti e i rituali delle due tradizioni apparentate fra loro si fusero. Rimase tuttavia qualche attrito fra coloro che consideravano l'autorità secolare una manifestazione della Via e coloro che erano determinati a creare un'era nuova di pace e prosperità attraverso l'attività militante. Fino a tutto il IV secolo e oltre in vari luoghi si ebbero rivolte guidate da figure carismatiche, che proclamavano di detenere i segreti della salute e della longevità.

Nel frattempo nel Sud-Est emerse un'altra tradizione destinata ad arricchire il Daoismo, una tradizione incentrata sull'alchimia, l'uso di piante e minerali per raggiungere l'immortalità. La sua maggiore espressione letteraria fu il *Baopuzi* (Il maestro che conserva la semplicità), scritto verso il 320 da Ge Hong. Ge Hong raccolse un gran numero di ricette e leggende degli immortali, con l'intenzione di mostrare come si potesse

trasformare il corpo tramite l'assunzione di oro e altre sostanze, e tramite la circolazione interna dell'energia vitale (*qi*), diete speciali, e tecniche sessuali, il tutto condito da dedizione morale. Gli insegnamenti di Ge Hong interessavano i membri della vecchia aristocrazia dello Stato di Wu (222-280), le cui famiglie si erano trasferite al Sud durante il periodo degli Han posteriori. [Vedi la biografia di *GE HONG*].

Quando, nel 316, lo Stato settentrionale di Jin venne conquistato dagli Xiongnu, migliaia di nobili e funzionari Jin si spostarono a sud portandosi dietro la setta dei Maestri Celesti. Ne risultò una fusione fra l'attenzione per la dirigenza sacerdotale e il ritualismo collettivo della setta dei Maestri Celesti e le tradizioni sudorientali, più individualiste e dedite all'alchimia esoterica. Fra il 364 e il 370 un giovane di nome Yang Xi proclamò di ricevere rivelazioni di «Esseri Perfetti» (immortali eccelsi) dal Cielo della Purezza Suprema (Shangqing). Queste divinità ordinavano a Yang di trascrivere le rivelazioni e di trasmetterle a Xu Mi (303-337), un funzionario dello Stato dei Jin orientali (317-420) con cui era in contatto. Yang Xi era convinto che le sue nuove rivelazioni provenissero da regioni celesti più elevate di quelle alle quali facevano ricorso la setta dei Maestri Celesti e Ge Hong. Gli Esseri Perfetti riscrissero e corressero testi precedenti in linguaggio poetico, riformularono i riti sessuali in simboli di unione spirituale, e insegnarono nuovi metodi di coltivazione interna e di alchimia. Questi insegnamenti erano tutti presentati in un contesto escatologico, come salvezza di un popolo eletto in un periodo di caos. Essi profetavano che un «signore della Via, un saggio che verrà» sarebbe disceso dal cielo nel 392. I malvagi sarebbero allora stati eliminati e sarebbe stato fondato un regno terreno purificato, su cui avrebbero regnato fedeli devoti come Xu Mi, ormai considerato un sacerdote e un futuro funzionario celeste. Non è forse un caso che queste promesse venissero fatte a membri della vecchia aristocrazia meridionale, la cui posizione sociale era stata di recente minacciata dall'immigrazione dal Nord. [Vedi *ZHENREN*].

Xu Mi e uno dei suoi figli si erano ritirati a Mao Shan, una montagna vicina alla capitale dei Jin orientali (la moderna Nanchino), per cui si cominciò a fare riferimento ai testi da essi ricevuti e trascritti come a quelli di una «scuola» Mao Shan. Nel secolo seguente un altro studioso meridionale, Tao Hongjing (456-536), raccolse tutti i manoscritti di Yang Xi e della famiglia Xu che erano rimasti e li pubblicò con il titolo *Zhengao* (Proclami degli Esseri Perfetti). In questo modo le Scritture Maoshan/Shangqing divennero la prima pietra del nascente canone daoista. [Vedi la biografia di *TAO HONGJING*].

Frattanto un altro membro del clan di Ge Hong aveva redatto, verso il 397, il *Lingbaojing* (Libro del gioiello sacro), un testo che a suo dire gli era stato rivelato dallo spirito di un antenato dei primi del III secolo. Questo scritto esaltava i «venerabili celesti» (*Tianzun*), che venivano venerati in elaborate cerimonie di massa sotto la guida di sacerdoti in luoghi all'aperto. Il *Lingbaojing* creò un altro insieme di mitologia e pratiche daoiste che pure verrà codificato nella Cina meridionale durante il V secolo. I suoi rituali presero il posto di quelli della tradizione dei Maestri Celesti, ai quali erano comunque ispirati. I testi Lingbao vennero raccolti e pubblicati da Lu Xiujing (406-477), che scrisse di storia e riti daoisti. [Vedi la biografia di *LU XIUJING*].

Il Daoismo fu attivo anche al Nord, nel regno dei Wei del Nord (386-534), che istituì funzionariati daoisti a corte nel 400. Nel 415 e nel 423 uno studioso di nome Kou Qianzhi (morto nel 448) dichiarò di avere ricevuto rivelazioni, mentre abitava su una montagna sacra, direttamente dal Signore Lao. Le Scritture che ne derivarono spinsero Kou a riformare la tradizione dei Maestri Celesti: culti popolari, sollevazioni messianiche, e riti sessuali andavano abbandonati, mentre bisognava sostenere la corte come un regno daoista in terra. Nel 424 Kou fu presentato al sovrano Wei da un funzionario simpatizzante di nome Cui Hao (morto nel 450) e venne immediatamente nominato «dottore in esseri trascendenti». L'anno seguente venne proclamato Maestro Celeste, e i suoi insegnamenti vennero «diffusi in tutto il regno». Kao e Cui collaborarono per il ventennio seguente alla promozione del Daoismo a corte, con il risultato dell'accettazione da parte del re nel 440 del titolo di Sovrano Perfetto della Grande Pace, e della proscrizione, nel periodo fra il 444 e il 446, del Buddhismo e dei «culti esagerati». Nonostante Cui Hao fosse in seguito screditato, e nonostante il Buddhismo, nel 452, sotto il nuovo sovrano, divenisse religione di Stato, gli anni di sostegno ufficiale al Daoismo ne legittimarono il potenziale politico alternativo a quello del Confucianesimo e del Buddhismo. Il Daoismo continuò a sviluppare scuole e tradizioni testuali nuove, ma nel V secolo la sua forma basilare era ormai quella che sarebbe rimasta per tutto il corso della storia cinese. [Vedi la biografia di *KOU QIANZHI*].

Il consolidamento dell'Impero fra VII e XIV secolo

Le tradizioni religiose cinesi destinate a continuare per il resto della storia imperiale raggiunsero tutte la maturità durante i periodi Tang (618-907) e Song (960-1279). Fra esse troviamo il Buddhismo, il Daoismo, il Neoconfucianesimo, l'Islam e la religione popolare nelle forme che assumeva nei villaggi e in forme settarie. Fu durante questi secoli che vennero praticate in Cina

per un certo periodo anche altre religioni straniere, in particolare il Manicheismo e il Cristianesimo nestoriano. Proseguì l'elaborazione dei riti celebrati dall'imperatore, fra molti dibattiti riguardanti la forma e la posizione proprie degli altari e i tipi di sacrifici da offrire. Durante la dinastia Tang, in numerose città si istituirono culti dedicati ai loro fondatori e protettori. Queste divinità patrone di città (*chenghuangshen*) diventarono con il passare del tempo parte delle gerarchie divine alle quali era dovuto un culto ufficiale.

Manicheismo, Cristianesimo nestoriano e Islam. Per estensione dei territori la dinastia Tang faceva a gara con quella Han e i confini occidentali si inoltravano notevolmente in Asia centrale. Questa espansione favorì il commercio estero e i contatti culturali. Fra i nuovi influssi stranieri non vi erano soltanto quelli veicolati da monaci e Scritture buddhiste ma anche quelli dovuti a esponenti di altre religioni. La presenza dello Zoroastrismo in Cina è attestata al principio del VI secolo, e fu il risultato di contatti fra Cina e Persia, iniziati nel II secolo a.C. e rinnovati da uno scambio di ambasciatori con la corte dei Wei del Nord nel 455 e verso il 470. [Vedi *ZOROASTRISMO*, vol. 11].

Una tradizione straniera di maggiore importanza per la storia delle religioni cinesi fu il Manicheismo, una religione, caratterizzata da dinamismo missionario, che afferma l'esistenza di un supremo dualismo cosmico, fondata da un Persiano di nome Mani (216-277?). Il primo riferimento certo al Manicheismo in una fonte cinese data al 694, ma il culto avrebbe potuto essere in Cina già da circa un ventennio. Analogamente allo Zoroastrismo, il Manicheismo durante i suoi primi secoli in Cina era praticato soprattutto da stranieri, per quanto ben presto i suoi *leader* mettessero insieme dei catechismi e dei testi in cinese in cui sottolineavano la congruità dei loro insegnamenti con il Buddhismo e il Daoismo. Nel 755 un comandante militare cinese di nome An Lushan guidò una grossa ribellione, che la corte Tang poté sedare solo grazie ad aiuti stranieri. Fra gli alleati vi erano gli Uiguri, provenienti da un regno la cui base territoriale era dove oggi è la Mongolia settentrionale. Nel 762 un esercito uiguro liberò da forze ribelli Luoyang, e lì un *khan* uiguro si convertì al Manicheismo, con il risultato che la religione si guadagnò nuovo prestigio e più templi in Cina.

Nell'840 gli Uiguri vennero sconfitti dai Kirghisi, e i Cinesi presero di mira la religione dei loro precedenti alleati, ne distrussero i templi e ne espulsero o misero a morte i sacerdoti. Almeno un *leader* manicheo, tuttavia, riuscì a fuggire a Quanzhou, nella provincia del Fujian, sulla costa sudorientale. Nel Fujian i manichei prosperarono fino al XIV secolo sotto forma di setta popolare caratterizzata da insegnamenti particolari, dalla vita in comunità, dall'alimentazione vegetariana e dalla nonviolenza. Erano chiamati Mingjiao («religione della luce»). Scomparvero come tradizione coerente in seguito a ripetute persecuzioni al principio della dinastia Ming (1368-1644). Molti testi manichei furono incorporati nei canoni daoista e buddhista, e verosimilmente associazioni di manichei laici fornirono modelli per organizzazioni simili che nacquero poi in seno al Buddhismo. Il dualismo manicheo e l'esorcismo demoniaco potrebbero avere rafforzato aspetti analoghi, nell'interpretazione popolare, del Daoismo e del Buddhismo. [Vedi *MANICHEISMO, Panoramica generale*, vol. 11].

Secondo un'iscrizione su una stele eretta a Xi'an (Chang'an) nel 781, la prima missione nestoriana raggiunse la Cina nel 635 e predicò la creazione del mondo, la caduta del genere umano, la nascita e l'insegnamento del Messia. L'etica e le cerimonie descritte sono chiaramente cristiane. Editti cinesi del 638 e del 745 fanno riferimento al Nestorianesimo, che sembra fosse presente solo nelle comunità straniere in grandi città sulle principali rotte commerciali. Nell'anno 845 il Nestorianesimo venne proibito assieme al Buddhismo e ad altre religioni di origine non cinese, ma riprese forza in Cina durante il periodo dell'Impero mongolo nel XIII e XIV secolo. Nel 1289 la corte istituì un ufficio dedicato ai cristiani, e una fonte del 1330 afferma che c'erano più di trentamila nestoriani in Cina, alcuni dei quali ricchi e di alta posizione sociale, senza dubbio a causa della politica mongola di governare l'Impero in parte con funzionari d'origine straniera. In questo periodo la Chiesa era più attiva in città orientali quali Hangzhou e Yangzhou. I nestoriani vennero espulsi dalla Cina in seguito alla sconfitta dei Mongoli a metà del XIV secolo, e quando i Gesuiti, circa duecento anni dopo, vi giunsero, non ne trovarono nessuno in vita. Il primo contatto cristiano con la Cina si era dunque concluso senza lasciare alcuna traccia palpabile nella religione e nella cultura cinesi. [Vedi *NESTORIANESIMO*, vol. 7].

I Cinesi seppero la prima volta dell'Islam nel 638 da un emissario dell'ultimo re sasanide di Persia, alla ricerca di aiuto contro l'invasione degli eserciti arabi. I Cinesi rifiutarono l'aiuto, ma concessero poi a un certo numero di rifugiati persiani, dopo la sconfitta sasanide, l'asilo e il permesso di praticare la loro fede zoroastriana. Le armate arabe si inoltrarono al principio dell'VIII secolo in Asia centrale, e nel 713 ambasciatori del califfo Walīd furono ricevuti a corte a Chang'an, nonostante rifiutassero di prostrarsi innanzi all'imperatore. Nel 751 un esercito cinese di un lontano avamposto occidentale venne sconfitto nella battaglia di Talas da un'alleanza di Stati centroasiatici sostenuti dagli Arabi. Ne conseguì che, in Asia centrale, l'influenza cinese ven-

ne sostituita da quella araba e la predominanza buddhista da quella islamica. Nel 756 un altro califfo spedì mercenari arabi in aiuto della corte cinese contro An Lushan, e quando la guerra finì molti dei mercenari rimasero, dando vita alla prima presenza islamica in Cina, che alla fine del XX secolo avrebbe contato circa trenta milioni di persone, una delle cinque componenti base della Repubblica popolare. La popolazione araba dell'VIII secolo aumentò grazie all'apporto di mercanti musulmani stanziatisi nelle città costiere cinesi, e dominatori, per un certo periodo, del commercio marittimo con l'India e l'Asia sudorientale.

L'immigrazione più cospicua di popolazioni musulmane si ebbe durante la dinastia Yuan (1271-1368), quando i collegamenti via terra attraverso l'Asia centrale erano sicuri e i Mongoli introdussero moltissimi loro sudditi non cinesi in Cina per farsi aiutare ad amministrare l'Impero. Fu in questo periodo che l'Islam si diffuse in tutta la Cina e fondò i propri capisaldi più popolosi nelle province occidentali dello Yunnan e del Gansu. Lì il numero dei musulmani crebbe grazie ai matrimoni con donne cinesi e all'adozione di bambini non musulmani, tutti convertiti all'Islam. Il risultato fu una diluizione delle caratteristiche somatiche arabe, l'uso della lingua cinese e l'adozione di alcune abitudini sociali cinesi, ma anche la conservazione di un notevole nucleo islamico. I musulmani non accettarono tradizioni cinesi dominanti quali il culto degli antenati e il consumo di carne suina, e mantennero il proprio calendario di festività. In parte questa resistenza trova spiegazione nella tenacia delle loro fedi, in parte nel mutuo sostegno permesso dalla loro densità numerica, dalle moschee e da organizzazioni essenzialmente laiche.

I musulmani in Cina sono sempre stati in maggioranza sunniti, ma nel XVI secolo il Sufismo raggiunse la Cina attraverso l'Asia centrale. Dalla fine del XVII secolo confraternite ṣūfī iniziarono un movimento di riforma che perorava un uso maggiore dell'arabo e il rifiuto di certe pratiche cinesi infiltratesi nell'Islam, quali l'accensione d'incenso ai funerali. Il Sufismo enfatizzò anche l'importanza dell'esperienza estatica personale di Allāh, la venerazione dei santi e l'imminente ritorno del Mahdi, che porterà una nuova era, tema questo dovuto anche all'influsso šī'ita.

Questi credi riformisti, assieme a un'aumentata pressione cinese sull'Islam nel suo complesso, sfociarono in una possente ribellione nello Yunnan fra il 1855 e il 1873, ribellione che prese piede a causa delle antiche tensioni etniche nella regione e della poca attenzione che la corte poté immediatamente dedicarvi a motivo della contemporanea rivolta dei Taiping (1851-1864). La sollevazione dello Yunnan venne poi sedata combinando forze cinesi e musulmane lealiste. I musulmani riacquistarono in Cina il loro ruolo di potente minoranza, chiamata Hui.

Il ruolo principale dell'Islam in Cina fu quello di religione di una etnia minoritaria, sebbene in alcuni testi popolari del XX secolo lo si consideri, accanto a Confucianesimo, Daoismo, Buddhismo, e Cristianesimo, una delle «cinque religioni» i cui insegnamenti sono sintetizzati in una nuova rivelazione. Dal punto di vista storico, il suo impatto ridusse drasticamente i contatti cinesi con India e Asia centrale dopo l'VIII secolo e impedì quindi il flusso vitale di testi e idee nuove per il Buddhismo cinese.

Il Buddhismo Tang. Il primo imperatore Tang, Gaozu (regnante tra il 618 e il 626), approvò un piano per ridurre i templi sia buddhisti sia daoisti. Suo figlio Taizong (regnante tra il 626 e il 649) assecondò la pretesa daoista della discendenza della famiglia imperiale da Laozi, il cui cognome leggendario era anch'esso Li. Taizong, tuttavia, costruì anche santuari buddhisti sui campi di battaglia e ordinò ai monaci di recitare testi sacri per la stabilità dell'Impero. Le scuole filosofiche buddhiste di questo periodo erano materia di fede, ma anche di prestigio imperiale. Così per rimpiazzare la scuola del Tiantai, screditata per l'appoggio alla dinastia Sui, la corte Tang si rivolse dapprima al Faxiang, o scuola idealista, l'insegnamento indiano del «null'altro che coscienza». [Vedi *YOGĀCĀRA*, vol. 10]. Alcuni testi di questa tradizione erano stati tradotti in precedenza da Paramārtha (499-569), ma essa venne pienamente compresa in Cina solo dopo il ritorno del pellegrino Xuanzang nel 645. Xuanzang fu bene accolto a corte e affiancato da ventitré monaci-studiosi provenienti da ogni parte della Cina, che dovevano assisterlo nella traduzione dei libri da lui portati dall'India. L'imperatore scrisse una prefazione alla traduzione di un importante testo del Vijñānavāda e la sua politica di sostegno statale al Buddhismo fu proseguita dal figlio, Gaozong (regnante tra il 649 e il 683). [Vedi la biografia di *XUANZANG*, vol. 10].

La complessa analisi psicologica della scuola del Vijñānavāda, tuttavia, abbinata alla sua nozione dell'eterna rinascita alla quale sono destinati alcuni esseri, male si accordava alla visione cinese del mondo, che era stata meglio rappresentata dal Tiantai. Quando dunque il sostegno imperiale scemò, alla morte di Gaozong nel 683, anche la fortuna della scuola del Faxiang subì un declino, a dispetto dell'ottima preparazione scientifica di Kuiji (632-682), discepolo di Xuanzang [Vedi la biografia di *KUIJI*, vol. 10]. Sul piano intellettuale il successo passò alla scuola dello Huayan («ghirlanda floreale») nella formulazione del monaco Fazang (643-712). Questa scuola, basata su un *sūtra* dallo stesso nome

(sanscrito, *Avataṃsaka*), insegnava la vacuità e l'interpretazione di tutti i fenomeni in maniera consona alle vecchie idee cinesi in materia. Inoltre, nell'insegnamento dello Huayan l'unità e l'integrazione di tutti i fenomeni è simboleggiata da un Buddha chiamato Vairocana, che veglia sulla sua Terra Pura al centro di un universo infinito. [Vedi *MAHĀVAIROCANA*, vol. 10]. Per quanto tale simbolo potesse essere compreso in maniera dialettica dagli studiosi buddhisti, a livello politico e popolare esso venne inteso in senso più letterale, come una divinità creatrice buddhista. [Vedi *HUAYAN* e la biografia di *FAZANG*, vol. 10].

Non è un caso che la scuola dello Huayan fosse appoggiata per la prima volta dall'imperatrice Wu Zhao (Wu Zetian, regnante tra il 690 e il 705) che usurpò il trono ai figli per instaurare una propria dinastia, quella Zhou. Il Confucianesimo non prevedeva regnanti donne. Quindi l'imperatrice Wu, devota buddhista, cercò nella sua fede religiosa un'ideologia che la sostenesse, non soltanto nella tradizione dello Huayan, ma anche nelle predizioni contenute in oscuri testi, secondo i quali il Buddha avrebbe profetato che molti anni dopo la sua morte una donna avrebbe retto un Impero mondiale. Vi furono monaci vicini a Wu Zetian che la identificarono con questa imperatrice e andarono oltre, affermando che ella era una manifestazione del Buddha del futuro, Maitreya.

Quando l'imperatrice Wu abdicò, nel 705, suo figliò continuò ad appoggiare la scuola dello Huayan, nel solco della tradizione di stretto legame fra la corte e le scuole filosofiche buddhiste. In questo periodo il Buddhismo continuò a crescere in popolarità fra tutti i ceti sociali. Vennero costruiti migliaia di monasteri e luoghi di culto, mantenuti grazie alle donazioni di terra, cereali, tessuti e metalli preziosi, e sfruttando lavoratori coatti, i poveri e i servi legati alle terre cedute in donazione. Decine di migliaia di persone si fecero monaci e monache, venivano celebrati riti complessi e feste religiose, e si predicava tanto nei monasteri quanto nei mercati. Festività buddhiste quali la festa delle lanterne, la nascita del Buddha e il giorno di tutte le anime vennero universalmente osservate, e si moltiplicarono le associazioni di laici finalizzate alla produzione di immagini e iscrizioni sacre e alla diffusione delle Scritture. Ricchi monasteri divennero centri in cui si prestava denaro, si macinavano cereali, si fornivano cure mediche, si albergavano viaggiatori nonché studiosi e funzionari in cerca di quiete. La purezza dei monaci e dei monasteri era ammirata nella letteratura colta, e il *karman*, la rinascita, e il purgatorio trovarono, in vesti semplificate, un ruolo anche nella letteratura popolare. Lo Stato fece sporadici tentativi di esercitare un controllo su tale esuberante religiosità attraverso sistemi di permessi ai monasteri, esami per i monaci e certificando le ordinazioni, ma con risultati limitati, cosicché le pratiche buddhiste «non ufficiali» continuarono a fiorire.

Un fattore importante di tale successo fu la nascita di due forme di Buddhismo cinese più semplici e dirette, molto meno complesse rispetto alle scuole esegetiche e filosofiche che avevano dominato fino allora. Si tratta della scuola della Terra Pura (Jingtu), specializzata nella rinascita nel paradiso di Amitābha, e della scuola del Chan («meditazione»), che prometteva l'illuminazione in vita per chi vi si dedicasse abbastanza. Queste tradizioni, in principio universaliste e non gerarchiche, ebbero con il tempo un *corpus* di insegnamenti e organizzazioni proprie rivolte a un vasto pubblico. Esse furono entrambe il prodotto di una graduale evoluzione durante il VII e VIII secolo, di una selezione d'insegnamenti precedenti, specialmente del Tiantai, e di una reazione riformista alla secolarizzazione del sistema monastico Tang.

Già nel III secolo d.C. erano stati tradotti in cinese testi che descrivono vari «regni puri» o «terre di Buddha», e alcuni monaci iniziarono a meditare sulla più nota di queste «terre», il paradiso occidentale del Buddha Amitābha. [Vedi *TERRA PURA E TERRA IMPURA* e *AMITĀBHA*, vol. 10]. Nel IV secolo Zhi Dun (314-366) fece un'immagine di Amitābha e si votò a rinascere nel suo paradiso. Lo stesso fece Huiyuan nel 402. [Vedi la biografia di *HUIYUAN*, vol. 10]. Questi primi sforzi si concentravano sulla visualizzazione di regni di Buddha in stato di *trance* meditativo. [Vedi *NIANFO*, vol. 10]. Due *sūtra* della Terra Pura che descrivono Amitābha e il suo regno, tuttavia, assicurano ai fedeli che, grazie a una combinazione di vita eticamente corretta e concentrazione sul Buddha, essi alla morte rinasceranno nel suo regno; ciò in virtù del voto che egli fece infinito tempo addietro di creare, con il proprio sconfinato merito messo assieme lungo il cammino verso la buddhità, un rifugio per gli esseri senzienti. Questa promessa suggerì ad alcuni monaci di predicare la devozione ad Amitābha quale via di salvezza più facile, alla portata di tutti tramite una combinazione di pensiero sinceramente rivolto al Buddha e invocazione in fede del suo nome. Questi monaci sostenevano, per corroborare la loro predicazione, che la Terra Pura di Amitābha era su un piano elevato, oltre il *saṃsāra*, e quindi equivalente in funzione al *nirvāṇa* per i meno inclini alla filosofia.

Filosofi del V e VI secolo, quali Sengzhao e Zhiyi, trattarono il concetto di Terra Pura nell'ambito di sistemi di pensiero più vasti, ma il primo monaco che dedicò la propria vita a predicare la fede in Amitābha come mezzo principale di salvezza per la società intera fu Tanluan (476-542), un monaco della Cina settentriona-

le, un'area geografica in cui si era da lungo tempo posto l'accento sul lato pratico del Buddhismo. Tanluan organizzò associazioni i cui membri contemplavano il Buddha e recitavano oralmente il suo nome. Fu ugualmente nel V e VI secolo che molti pensatori buddhisti cinesi si convinsero che stava per iniziare il periodo finale dell'insegnamento buddhista per questo ciclo temporale. Tale periodo finale (chiamato in cinese *mofa*, gli ultimi giorni della legge) sarebbe stato un periodo in cui la capacità di comprendere il Buddhismo sarebbe scaduta tanto da rendere sufficienti solo mezzi di comunicazione semplici e diretti. [Vedi *MAPPŌ* e le biografie di *SENGZHAO* e *TANLUAN*, vol. 10].

Altro importante predicatore che basò i propri insegnamenti esclusivamente su Amitābha e la sua Terra Pura fu Daochuo (562-645). Egli e il suo discepolo Shandao (613-681) furono quelli che diedero stabilità al movimento della Terra Pura e vennero considerati i patriarchi della tradizione. Entrambi erano a favore della recitazione orale del nome Amitābha quale mezzo principale di liberazione, ma tale recitazione andava fatta in uno stato d'animo concentrato e devoto e doveva essere accompagnata dalla confessione dei peccati e dal salmodiare di *sūtra*. Essi e i loro seguaci organizzarono raduni di recitazione e redassero manuali per il culto in gruppo. Grazie ai loro sforzi la fede nella Terra Pura divenne la forma di Buddhismo che incontrò il maggiore successo in Cina, e da lì fu portata in Giappone nel IX secolo. Gli insegnamenti della Terra Pura sostennero, come nessuna scuola buddhista in precedenza, la validità della devozione laica, rendendo possibile la diffusione del Buddhismo fra tutta la popolazione e incoraggiando lo sviluppo di associazioni e sette indipendenti fuori dei monasteri. [Vedi *JINGTU*, e le biografie di *DAOCHUO* e *SHANDAO*].

L'ultimo movimento a emergere come tradizione indipendente all'interno del Buddhismo ortodosso in Cina fu il Chan (giapponese, Zen), caratterizzato dall'utilizzo di mezzi diretti, la meditazione sopra gli altri, di illuminazione individuale. L'illuminazione è sempre stato il fine primario del Buddhismo e quindi in un certo senso il Chan prese inizio come un movimento di riforma che cercava di ricuperare le origini esperienziali della sua tradizione. Si trattava di una svolta avvertita come necessaria anche in ragione del successo materiale del Buddhismo Tang, con le sue cerimonie fastose, filosofie complesse, e stretti legami con lo Stato. Il Chan si sviluppò dal connubio fra Buddhismo mahāyānico e la corrente individualista, mistica e iconoclasta della cultura cinese, rappresentata principalmente dalla filosofia del *Laozi* e dello *Zhuangzi*. Questa filosofia aveva a lungo perorato l'identificazione dell'individuo con le ineffabili fondamenta dell'essere, che sono impossibili da afferrare a parole o da confinare entro le prospettive di pratiche e moralità tradizionali. Tale identificazione dona una sensazione nuova di libertà spirituale, rafforzamento della vita e accettazione della morte.

L'importanza della meditazione era stata enfatizzata a lungo nel Buddhismo cinese, a cominciare dalle traduzioni Han di Scritture che ne descrivono il processo. Il maestro del Tiantai, Zhiyi, trattò gli stadi e le posizioni della meditazione in dettaglio nel VI secolo. Non è pertanto sorprendente che nel VII secolo apparissero alcuni monaci pronti a porre la meditazione sopra ogni altra pratica, una semplificazione parallela a quella proposta dalla tradizione della Terra Pura.

Il primo riferimento a una «scuola del Chan» apparve nel tardo VIII secolo. All'epoca numerosi rami di questa tradizione emergente stavano costruendo genealogie, che risalivano fino a Śākyamuni in persona, intese a stabilire la priorità e l'autorità dei loro insegnamenti. La genealogia in seguito accettata vantava una successione di ventotto patriarchi indiani e sette cinesi. Di questi ultimi il primo sarebbe stato Bodhidharma (circa 461-534), un maestro di meditazione centroasiatico, attivo nel regno dei Wei del Nord. Con il passare del tempo le leggende riguardanti questi patriarchi si fecero vieppiù elaborate e piene di dettagli impossibili da verificare. [Vedi la biografia di *BODHIDHARMA*, vol. 10]. Il primo monaco cinese di cui siano sopravvissuti gli insegnamenti è Daoxin (580-651), che venne poi dichiarato il quarto patriarca. Daoxin si specializzò in meditazione e disciplina monastica, e studiò per dieci anni con un discepolo di Zhiyi, il fondatore del Tiantai. Egli è anche noto per l'interesse nei confronti della venerazione di immagini e della recitazione del nome di Buddha per calmare la mente.

Uno dei discepoli di Daoxin fu Hongren (601-674), che pure si concentrò sulla meditazione e sul mantenimento della «consapevolezza mentale». Suo successore fu Faru (morto nel 689), il cui erede spirituale fu a sua volta Shenxiu (morto nel 706), che aveva studiato anche con Hongren. Shenxiu fu attivo nella Cina settentrionale, dove fu invitato a corte dall'imperatrice Wu e divenne un famoso insegnante. Nelle fonti più antiche e affidabili, Hongren, Faru e Shenxiu sono indicati come il quinto, il sesto e il settimo patriarca del Chan, con Faru talora omesso in favore di Shenxiu in sesta posizione. Al principio dell'VIII secolo, tuttavia, questa successione, la cui base geografica erano le capitali settentrionali Luoyang e Chang'an (e perciò *a posteriori* designata «scuola settentrionale»), venne sfidata da un monaco chiamato Shenhui (670-762), che aveva studiato molti anni con un insegnante di nome Huineng (638-713) in un monastero della provincia meridionale del Guangdong. Shenhui impiegò anni di lavoro per fon-

dare una nuova forma di Chan, una «scuola meridionale», incentrata sulla nozione di consapevolezza della presenza in se stessi della natura di Buddha, e dunque meno interessata al culto, allo studio delle Scritture e alle forme di meditazione prescritte.

Il risultato più durevole di Shenhui fu l'avanzamento del suo insegnante, Huineng, alla posizione di «sesto patriarca» in luogo di Shenxiu. Ciò venne fissato testualmente con la compilazione nell'820 circa, da parte di membri della scuola di Shenhui, di un libro dal titolo *Il sūtra della piattaforma del sesto patriarca* (qui piattaforma significa palchetto). Parti del libro sono assai simili agli insegnamenti di Shenhui, che non citò alcuno scritto di Huineng, sebbene egli fosse stato senza dubbio influenzato dal maestro di studi. Nel *Sūtra della piattaforma* Huineng è descritto come un brillante giovane monaco nato in campagna, che ridicolizza Shenxiu e che in segreto viene investito della trasmissione dal quinto patriarca, Hongren (601-674). Il libro parla dell'illuminazione istantanea, da raggiungere attraverso la realizzazione del potenziale interno, e critica gli approcci graduali basati su ausili esterni quali immagini e Scritture. Esso è pertanto una fonte importante dell'individualismo e dell'iconoclastia Chan, ed è piuttosto conosciuto in Occidente. [Vedi la biografia di *HUINENG*, vol. 10].

La tradizione Chan nel suo insieme, tuttavia, è sempre stata caratterizzata dalla disciplinata vita in comune nei monasteri, e incentrata sulla pratica della meditazione di gruppo. Sebbene i primi codici scritti di norme monastiche ancora in nostro possesso datino al 1103 o al 1104, essi risalgono agli insegnamenti di Baizhang Huaihai (720-814), un monaco nella genealogia di patriarchi di Huineng. Comunque, i primi monaci a istituire un nuovo stile di vita monastica basata sulla meditazione in comune e sul lavoro manuale furono Daoxin e Hongren nel VII secolo. Altre caratteristiche dei primi monasteri Chan furono la collocazione in luoghi isolati, il rifiuto di una sala centrale con immagini sacre, sostituita da una «sala *dharma*» dotata lungo i lati di piattaforme per la meditazione, consulti privati con gli abati, frequenti discussioni di gruppo. Si badava molto anche alla frugalità e alla corresponsabilità nel lavoro, in modo da ridurre la dipendenza dall'esterno e le obbligazioni che ne derivavano. Nei secoli seguenti, quando il Chan divenne un'istituzione che riceveva donazioni di terra e beni da ricchi protettori, il lavoro agricolo venne ridotto.

Dal IX secolo il Chan ebbe ampio sostegno nella società cinese; durante la dinastia dei Song del Nord (960-1127) fu la forma principale di Buddhismo monastico, con una conseguente istituzionalizzazione. In questa situazione il Chan produsse un nuovo genere letterario, le «discussioni documentate» (*yulu*) di patriarchi e abati con i loro discepoli in cerca dell'illuminazione. Fu su questi documenti, codificati come «casi» (cinese, *gongan*; giapponese, *kōan*), che i novizi meditavano nel corso dei loro esperimenti diretti con la realtà. [Vedi anche *CHAN*, vol. 10].

Per quanto il Buddhismo prosperasse in tutti gli strati della società cinese del periodo Tang, nei suoi confronti restava un moto nascosto di risentimento e ostilità da parte dei confuciani, dei daoisti e dello Stato. Questa ostilità venne allo scoperto alla metà del IX secolo, molto rafforzata dal fatto che i monasteri buddhisti avevano accumulato enormi quantità di metalli preziosi e di terreni esenti da tasse. Dall'anno 843 all'anno 845 l'imperatore Wuzong (regnante tra l'840 e l'846), ardente daoista, emanò decreti che portarono alla distruzione di 4.600 monasteri e 40.000 luoghi sacri e al ritorno alla vita laica di 260.500 monaci e monache. A questa persecuzione fu messo fine nell'846 dal successore di Wuzong, ma il Buddhismo monastico non recuperò mai pienamente il proprio vigore. Le idee, i valori e le cerimonie buddhiste continuarono comunque a permeare la società cinese attraverso le influenze esercitate dalle scuole del Chan e della Terra Pura, sopravvissute alla persecuzione dell'845 grazie al vasto sostegno di cui godevano nell'intero Paese.

Il Daoismo Tang. Il Daoismo continuò a svilupparsi durante il periodo Tang, in parte per il maggiore appoggio che ebbe, rispetto al periodo Sui, da parte di alcuni imperatori. Taizong, come accennato prima, rivendicò l'ascendenza da Laozi della dinastia, e nel 667 l'imperatore Gaozong (regnante tra il 649 e il 683) conferì a Laozi il titolo di imperatore, confermando così il suo ruolo. L'imperatrice Wu, moglie di Gaozong, spostò di nuovo il pendolo del sostegno dinastico verso il Buddhismo, ma anche sotto i sovrani seguenti il Daoismo venne favorito, raggiungendo l'apice dell'influenza politica in periodo Tang negli anni '40 del IX secolo, con la grande repressione delle religioni non cinesi.

L'ordine daoista di maggiore importanza durante i Tang fu quello di stanza sul Mao Shan nel Jiangsu, dove i templi venivano costruiti e ricostruiti, si educavano i discepoli e si pubblicavano i testi sacri. Lì i fedeli studiavano le Scritture Shangqing, meditavano, praticavano l'alchimia ed eseguivano complessi rituali di purificazione e di rinnovamento cosmico, chiamando a sé spiriti astrali e preparandosi all'immortalità fra le stelle. Queste attività si svolgevano sotto la supervisione di una gerarchia sacerdotale guidata da *fashi*, «maestri di dottrina», i più eminenti dei quali vennero con il tempo considerati patriarchi della scuola.

Il Daoismo nei periodi Song e Yuan. La distruzione della vecchia aristocrazia Tang nel sommovimento del

IX e X secolo preparò il terreno per uno Stato più centralizzato, amministrato, nel periodo Song, da burocrati selezionati attraverso esami. Questo sistema di assunzione del personale amministrativo incrementò a sua volta la mobilità sociale, che venne favorita anche dalla crescita e dalla diversificazione economica, dalla diffusione della stampa e da un maggiore numero di scuole. Tutti fattori che, assieme alle innovazioni nei campi della letteratura, dell'arte, della filosofia e della religione, hanno spinto gli storici a cercare nel periodo Song i primi indizi di modernità in Cina. Fu in questo periodo che furono codificati gli schemi basilari di vita e pensiero per il resto della storia imperiale.

Durante i secoli dal X al XIII il Daoismo sviluppò scuole e testi nuovi e divenne più strettamente alleato con lo Stato. L'imperatore Song, Zhenzong (regnante tra il 990 e il 1023), concesse doni e titoli a numerosi daoisti eminenti, fra cui uno di nome Zhang della vecchia Via dei Maestri Celesti, la cui base era sul monte Longhu nella provincia del Jiangxi. Ciò consolidò la setta Zhengyi (Unità ortodossa), capeggiata da una successione ereditaria di Maestri Celesti. Gli altri centri ufficiali di ordinazioni daoiste in questo periodo furono quelli del Mao Shan e il centro Lingbao nel Jiangsu.

Un secolo dopo, durante il regno dell'imperatore Huizong (regnante tra il 1101 e il 1126), il più famoso protettore imperiale del Daoismo, fecero la loro comparsa tre nuovi ordini daoisti, uno con una base popolare nel Jiangxi sudorientale, un altro che era una rivisitazione degli insegnamenti del Mao Shan, e un terzo chiamato Shenxiao Fa (Riti del divino empireo), fondato da un uomo attivo a corte fra il 1116 e il 1119, Lin Lingsu. Gli insegnamenti di Lin erano esposti nel *Durenjing* (Libro della salvezza), una riedizione allargata di un testo Lingbao del IV secolo. In esso si annunciava l'avvento di un nuovo imperatore divino per il 1112, aggiungendo così sacralità alla figura di Huizong. Questo testo liturgico in sessantuno capitoli promette salvezza a tutti nel nome di un regno celeste supremo, un tema gradito a una corte assillata dalla corruzione al suo interno e da invasori stranieri al suo esterno. Il movimento del Jiangxi, chiamato Tianxin (Cuore del cielo) come una stella dell'Orsa maggiore, era invece più interessato all'evocazione rituale di energie astrali per esorcizzare demoni creduti causa di malattie, in particolare quelle mentali. Suoi testi, editi per la prima volta, furono presentati anche a Huizong nel 1116.

Nel 1126 la capitale Song, Kaifeng, fu conquistata dagli Jurcin, una popolazione della Manciuria nordorientale che assieme ad altri gruppi etnici settentrionali aveva a lungo minacciato i Song. La corte cinese si trasferì a sud, oltre il fiume Yangtze, e stabilì a Hangzhou la nuova capitale, dando inizio al periodo dei Song del Sud (1127-1279). Durante questo periodo la Cina fu di nuovo divisa fra Nord e Sud, con gli Jurcin sovrani del regno Jin (1115-1234). E fu nel Nord che emersero tre nuove sette daoiste, chiamate Taiji (Grande Uno), Dadao (Grande Sapienza), e Quanzhen (Perfezione Totale). La setta Taiji fu temporaneamente favorita presso la corte Jin poiché prometteva guarigioni magiche. I discepoli del Dadao lavoravano i campi, pregavano per la guarigione piuttosto che ricorrere a incantesimi, e non praticavano tecniche d'immortalità. A capo di entrambi i gruppi vi fu, per circa due secoli, una successione di patriarchi che non durò fino al termine della dinastia Yuan. Entrambe le sette inclusero elementi confuciani e buddhisti in un quadro daoista.

La setta Quanzhen, fondata in circostanze analoghe da uno studioso di nome Wang Zhe (1113-1170), è giunta fino al XX secolo. Wang sostenne di avere ricevuto rivelazioni da due esseri sovrumani, e in base all'evento radunò discepoli e fondò cinque congregazioni nello Shandong settentrionale. Dopo la sua morte, sette dei suoi migliori discepoli continuarono a predicare i suoi insegnamenti per tutta la Cina settentrionale. Uno di essi venne ricevuto alla corte Jin nel 1187, e così ebbe inizio un periodo di sostegno imperiale alla setta che proseguì sotto i Mongoli, in particolare dopo che un altro dei discepoli fondatori fece visita a Genghis Khan presso la sua corte in Asia centrale nel 1222. [Vedi la biografia di *WANG ZHE*].

La ricerca daoista dell'immortalità individuale adottava al principio una combinazione di tecniche rituali: visualizzazione di divinità astrali e ingestione della loro essenza, circolazione interna e purificazione del *qi*, massaggi, assunzione di elisir di cinabro e mica, e così via, il tutto accompagnato da divieti rituali e comandamenti etici. Verso l'XI secolo questa ricerca si volse ancora di più dentro alla persona e le pozioni alchemiche vennero reinterpretate come forze interne al corpo, secondo una tendenza bene espressa negli scritti di Zhang Boduan (983-1082). Sotto l'influsso di Confucianesimo e Chan la scuola Quanzhen «spiritualizzò» la terminologia delle pratiche pre-esistenti, trasformando i riferimenti fisiologici in polarità astratte, interne alla mente, da unificare tramite la meditazione. In parte, forse, a causa di questo ritiro nella mente, il Quanzhen fu la prima scuola daoista ad avere la propria base in monasteri, sebbene il celibato fosse già stato praticato in precedenza da alcuni adepti per conservare e purificare le proprie energie e nel VI secolo pressioni statali ed esempio buddhista avessero spinto a fondare alcuni monasteri daoisti.

La setta Quanzhen raggiunse l'apice della propria influenza nei primi decenni del XIII secolo e per un periodo fu preferita al Buddhismo cinese da parte dei gover-

nanti mongoli. I *leader* buddhisti protestarono contro l'occupazione daoista dei propri monasteri e riuscirono a riguadagnare l'appoggio ufficiale dopo una serie di dibattiti fra daoisti e buddhisti tenutisi a corte tra il 1255 e il 1281. Quando la vittoria fu assegnata ai buddhisti, Khubilai Khan ordinò che il canone daoista fosse bruciato e che i sacerdoti daoisti tornassero alla vita laica o si convertissero al Buddhismo. Nel XIV secolo la setta Quanzhen si fuse con una tradizione simile della Cina meridionale, il Jindan Dao (Via dell'elisir aureo), anch'essa dedita al raggiungimento dell'immortalità tramite la coltivazione di energie o «elisir» interiori. Il nome Quanzhen fu mantenuto per designare il versante monastico di questa tradizione congiunta, mentre il Jindan Dao continuò come movimento popolare che ha prodotto nuove Scritture e sette a partire almeno dal XVI secolo. Le scuole daoiste più antiche continuarono a produrre nuovi insiemi di testi dall'XI secolo in avanti, sempre rivendicando tutte la propria origine divina, poteri terapeutici ed esorcistici e la propria vocazione di sostegno allo Stato.

La rinascita della filosofia confuciana. Il Confucianesimo era rimasto, anche alla caduta degli Han, una potente tradizione nei campi della moralità, dei costumi sociali e dei ranghi gerarchici, ma non aveva più prodotto, dopo il III secolo, nuove prospettive filosofiche. Ci furono alcuni filosofi confuciani quali Wang Tong (584?-617), Han Yu (768-824) e Li Ao (attivo intorno al 798), ma dal IV al X secolo le migliori intelligenze filosofiche in Cina si dedicarono al Buddhismo. Finché, nell'XI secolo, non apparve una serie di pensatori determinati a rivitalizzare il Confucianesimo in quanto sistema filosofico. Essi furono inevitabilmente influenzati nel loro lavoro dalle teorie buddhiste riguardanti la mente, l'illuminazione, l'etica. Molti di questi uomini avevano addirittura attraversato fasi giovanili buddhiste e daoiste prima di approdare al Confucianesimo, ma respinsero, almeno consciamente, la «vacuità» buddhista, l'ascetismo e la vita monastica, in favore di una metafisica positiva, di un'ordinata vita familiare e del desiderio di riformare la società. Salvo eccezioni, i *leader* di questo movimento, in Occidente noto come Neoconfucianesimo, ottennero, tramite il sistema di esami istituito per selezionare la burocrazia, posti di funzionario civile o militare.

A dare il via a questo movimento nell'XI secolo furono Zhou Dunyi (1017-1073), Shao Yong (1011-1077), Zhang Zai (1020-1077), e i suoi nipoti, fra loro fratelli, Cheng Hao (1032-1085) e Cheng Yi (1033-1107). *A posteriori* vediamo come il Neoconfucianesimo si sia ramificato in due tendenze generali, la razionalista e l'idealista, la prima maggiormente interessata ai princìpi (*li*) che ordinano la vita e la società, la seconda al risveglio della coscienza morale della mente (*xin*). [Vedi *XIN*]. Queste tendenze le si può trovare negli scritti dell'XI secolo, ma esse non divennero esplicite fino a un secolo dopo nelle opere dello «studio del principio» (*lixue*) inaugurato da Zhu Xi (1130-1200) e dello «studio della mente» (*xinxue*) che prese le mosse da Lu Xiangshan (1139-1193). L'interazione fra questi due poli fornì l'impulso per nuove sintesi fino al XVII secolo, con lo «studio della mente» meglio rappresentato da Wang Yangming (1472-1529). Il sistema di pensiero più completo fu prodotto da Zhu Xi, che cercò di migliorare la fonte interna dell'ordine morale per mezzo di una paziente ricerca degli schemi di organizzazione nella società e nella natura. Gli insegnamenti di Zhu Xi nel 1313 divennero la base degli esami per il funzionariato, e di conseguenza influenzarono fortemente e a fondo la società colta. [Ad eccezione di Shao Yong, a tutti i pensatori qui sopra menzionati è dedicata una voce nel presente volume].

Nella storia delle religioni cinesi l'impatto del Neoconfucianesimo è evidente su diversi piani. Il successo intellettuale e istituzionale di questo movimento fra i Cinesi degli alti strati sociali allontanò molti di loro dal Buddhismo, dal Daoismo, da varie forme di religioni settarie, per farli riavvicinare ai valori della famiglia, del clan e dello Stato. Mentre queste *élite* erano ancora coinvolte in tradizioni popolari quali feste annuali, geomanzia e riti funerari, l'orientamento razionalista e non teista del Neoconfucianesimo contribuì a inibire la loro partecipazione a manifestazioni estatiche e sciamanismo. Queste tendenze significano che dopo l'XI secolo forme di religione settarie e popolari furono sempre più rifiutate come stimolo e articolazione di alto livello intellettuale. Di fatto, l'appoggio statale a una nuova ortodossia confuciana ridiede impulso alla critica o all'annientamento di altre tradizioni. Un ulteriore effetto a lungo termine del Neoconfucianesimo fu la confucianizzazione dei valori popolari, ottenuta con l'aiuto di scuole, esami, distribuzione di scritti divulgativi e letture nei villaggi. Ciò significò che a cominciare dalla dinastia Song i princìpi etici egemoni della società furono una combinazione fra virtù confuciane e *karman* e compassione buddhiste, e questa tendenza diventò più diffusa con il passare dei secoli.

Tutti questi sviluppi erano radicati nelle dimensioni religiose della tradizione neoconfuciana, che dall'inizio era più che altro interessata alla trasformazione morale degli individui e della società. Si trattava di una trasformazione da ottenere tramite studio e discussione intense, introspezione e meditazione, in modo da acquisire consapevolezza degli schemi morali mentali. L'introspezione aiutava anche a comprendere l'ordine cosmico e a capire come modellare su di esso la società. Così

il Confucianesimo divenne un movimento attivo e conscio del proprio ruolo più di quanto fosse mai stato prima. [Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*].

Il Buddhismo Song. Le attività del Buddhismo Song erano basate sulle fondamenta gemelle del Chan e della Terra Pura, con una crescente enfasi sulla compatibilità fra le due scuole. La combinazione fra la pratica della meditazione e quella dell'invocazione del nome del Buddha era stata già insegnata da Zhiyi e dal patriarca Chan, Daoxin, nel VI e VII secolo, ma il primo maestro Chan a predicarla apertamente, dopo che il Chan aveva messo radici, fu Yanshou (904-975). Questa enfasi proseguì sotto le dinastie Yuan (1271-1368) e Ming (1368-1644), e capitava che la meditazione e la recitazione venissero impiegate assieme nei monasteri come due mezzi per lo stesso fine, quello di vuotare la mente da pensieri centrati su se stessi.

Durante la dinastia Song, il Buddhismo si riprese materialmente dalle persecuzioni del IX secolo, riguadagnando decine di migliaia di monasteri, vaste estensioni di terra e sostegno in tutta la società. Dal X secolo la scuola del Chan si divise in due ramificazioni principali, che avevano entrambe già fatto la loro comparsa, il Linji (giapponese, Rinzai), noto per le spinte drammatiche e inaspettate verso l'illuminazione nascoste nel mezzo delle attività quotidiane, e il Caodong (giapponese, Sōtō), che preferiva un approccio più graduale tramite la meditazione in posizione seduta. [Vedi la biografia di *LINJI*, vol. 10]. Ci fu una qualche ripresa degli studi filosofici nei monasteri Chan, ma la vivacità intellettuale del periodo Tang rimase ineguagliata. Lo sviluppo più notevole del Buddhismo Song per la più ampia storia delle religioni cinesi fu la diffusione di associazioni laiche dedite a opere pie e alla recitazione del nome del Buddha. Si trattò di gruppi, che godevano in genere dell'appoggio di monaci e monasteri, formati a volte da pochi individui a volte da migliaia, da uomini come da donne, da persone agiate e gente del volgo. Nel XII secolo queste società fornirono, con la loro vocazione egualitaria e le cerimonie di gruppo, il modello da cui presero spunto nuove sette popolari indipendenti, che a loro volta si diffusero in tutta la Cina nei secoli successivi. Le associazioni Song erano un mezzo, organizzato e dottrinariamente consapevole, per diffondere le idee buddhiste di salvezza, di paradiso e purgatorio, di *karman*, e per trasmettere i valori morali alla popolazione intera, contribuendo all'integrazione del Buddhismo con la cultura cinese.

La religione popolare. L'altra maggiore tradizione che assunse forma moderna durante il periodo Song fu la religione popolare, ossia la religione dell'intera popolazione eccettuati coloro, quali i sacerdoti daoisti ortodossi, i monaci buddhisti, gli studiosi confuciani e i funzionari statali nella propria veste pubblica, che sceglievano specificamente fuori di essa il proprio credo. Le fonti Zhou e Han riferiscono di una varietà di pratiche religiose diffuse fra la popolazione: il culto degli antenati, i sacrifici a spiriti di oggetti e di luoghi sacri, le credenze negli spettri, l'esorcismo, la divinazione, le attività dei *medium*, e così via. Molte di queste pratiche ebbero inizio in epoche preistoriche e formarono il serbatorio da cui gradualmente emersero tradizioni più strutturate quali il culto di Stato, la filosofia confuciana, la religione daoista. Ognuna di queste tradizioni emergenti era legata a *élite* sociali che si dovevano differenziare dai contadini e dagli artigiani che le circondavano. E nel fare ciò esse criticarono, e a volte eliminarono, i culti, dedicati dalla gente comune a spiriti locali, utili a soddisfare soprattutto bisogni immediati. Poiché lo Stato cinese aveva sempre rivendicato prerogative religiose, l'autorizzazione ufficiale da parte del governo era un fattore della massima importanza. I culti non autorizzati erano considerati «esagerati», cioè oltre i limiti ammessi dalle abitudini e dalla decenza delle *élite*. Distinzioni del genere, tuttavia, importavano soprattutto ai sostenitori più consapevoli delle alternative religiose colte; per i loro pari meno inclini alla teologia la «religione popolare» era un complesso di usi e costumi che rifletteva il modo in cui era fatto il mondo.

Le pratiche religiose popolari si basarono dapprima sul sistema sociale vigente, trovando spazio nella famiglia, nel clan e nel villaggio, con culti rivolti a spiriti dai poteri limitati anche geograficamente. Poi, a partire dalla dinastia Han, apparvero divinità personificate di rango più elevato, assieme con sette organizzate, quali la Via dei Maestri Celesti, dotate di insegnamenti morali, di nuovi miti di creazione e di rinnovamento del mondo e di rituali collettivi. Questa evoluzione si ebbe ad opera di gente del popolo alfabetizzata e di funzionari minori, individui di cultura e posizione sociale medie, e rassomiglia notevolmente alle prime documentazioni del pensiero di tale classe media presenti negli scritti, di seicento anni più antichi, di Mozi. Questo tipo di coscienza religiosa cinese fu molto rinforzato da espressioni mahāyāniche quali i *bodhisattva*, le immagini, le offerte rituali, i miti del purgatorio, le interpretazioni della causalità morale. Verso il IV secolo alcuni scrittori daoisti stavano elaborando complesse mitologie, popolate di divinità e di esseri immortali organizzati in una gerarchia celeste.

Durante il periodo Song tutte queste varie correnti concorsero a riformulare la religione popolare come una tradizione con un posto suo proprio nella vita ordinaria della società, un suo pantheon, sue concezioni dell'oltretomba, una sua demonologia, suoi riti e ritua-

listi. I valori erano ancora basati sulla reciprocità pragmatica, ma alle promesse di aiuto immediato si andavano aggiungendo alcune rassicurazioni riguardanti la vita dopo la morte.

La tradizione popolare si basa sulla venerazione degli antenati e sul culto delle divinità familiari. [Vedi anche *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2]. Oltre che in famiglia, le sue cerimonie sono celebrate presso i santuari di divinità di particolari luoghi e presso i templi di villaggio. I templi sono residenze delle divinità, il posto in cui esse sono più facilmente a disposizione, e pronte a ricevere richieste e offerte di cibo e incenso. È lì che le divinità trasmettono messaggi attraverso semplici mezzi di divinazione, sogni, *medium* e scrittura automatica. Grossi incensieri di bronzo nei cortili dei templi sono i luoghi deputati per la comunicazione rituale, ed è uso delle famiglie riempire i propri incensieri di cenere presa al tempio. Tutte le famiglie residenti nel territorio del villaggio sono considerate membri della comunità del tempio.

Le divinità tipiche di questa tradizione sono esseri in origine umani, che nel corso del tempo sono stati divinizzati in virtù di una loro riconosciuta efficacia. Essendo stati una volta umani devono la loro posizione alla fede dei viventi, con cui mantengono una relazione reciproca. Sono responsabili di funzioni specifiche quali il dono della pioggia o la cura dei malanni. Influenze daoiste suggerirono di ordinarle in una gerarchia celeste presieduta dall'Imperatore di Giada, una divinità sancita ufficialmente la prima volta dall'imperatore Song, Zhenzong, all'inizio dell'XI secolo. [Vedi *YUHUANG*].

Le divinità rappresentano in genere l'ordine, e molte divinità del Daoismo e della religione popolare sono dotate di armi e di truppe. La forza è necessaria perché al di sotto delle divinità vi è un vasto esercito di demoni, influenze ostili apportatrici di disordine, malattie, sofferenza e morte. Questi demoni, per quanto alla fin fine soggetti ai comandi delle divinità, che talora li spediscono a punire i peccatori, sono ribelli e spesso possono essere sottomessi solo con ripetute invocazioni e strenuo impegno rituale. È appunto nell'esorcismo rituale che la lotta fra divinità e demoni viene duramente rappresentata. I demoni, o *gui*, sono per lo più spiriti irrequieti di esseri umani morti ingiustamente, o offesi perché ai loro corpi non si presta la cura dovuta; essi provocano disgrazie per attrarre attenzione sulla loro spiacevole condizione. Altri demoni rappresentano le forze naturali percepite talora come ostili, ad esempio montagne o animali selvatici. Nella religione popolare si dedica molto impegno a trattare con questi influssi malefici.

In questa tradizione popolare ci sono tre tipi, suscettibili di sovrapposizione, di capi: ereditari, scelti, e carismatici. Fra le figure di capi ereditari ci sono padri e madri di famiglie che praticano il culto degli antenati nel tempio del clan e in casa, e i capi di sette che ereditano la propria posizione. Anche i sacerdoti daoisti ereditari celebrano riti per la comunità. I templi di villaggio, dal canto loro, tendono ad avere un capo scelto a sorte, e in base a una turnazione, fra gli anziani. Fra i capi carismatici vi sono i *medium*, gli stregoni, i maghi e i guaritori, tutte figure alle quali è riconosciuta la capacità di adoperare energie e conoscenze divine per risolvere problemi umani.

La religione popolare è legata a un ciclo di feste annuali, a cerimonie funerarie e alla geomanzia (*fengshui*). I valori sono sanciti da rivelazioni divine e dalla credenza nel purgatorio, dove un aspetto dell'anima va dopo la morte per essere punito, secondo il principio della retribuzione karmica, per i peccati commessi. Nel purgatorio ci sono dieci corti, ognuna presieduta da un giudice che sceglie la pena adatta al crimine. Il passaggio per il purgatorio può essere alleviato con cerimonie daoiste o buddhiste trasformando ricchezze in merito. Purificata dalle colpe, l'anima giunge alla decima corte, dove si decide la forma della sua prossima esistenza. Si tratta di una mitologia frutto della modificazione di credenze buddhiste descritte in dettaglio in testi tradotti per la prima volta nel VI secolo.

Il periodo del dominio mongolo. I Mongoli sotto Genghis Khan (1167-1227) conquistarono, nel 1215, la capitale Jin, Yanjing (l'odierna Pechino), e fondarono la dinastia Yuan (1271-1368). Essi governarono dalla Cina il loro vasto Impero, che arrivava fino all'Europa centrale. Per molti decenni il «Regno di Mezzo» divenne l'estremo orientale di un Impero mondiale, aperto come mai agli influssi stranieri. Fra gli elementi religiosi d'origine non cinese vi furono i nestoriani, le lettere del papa a Khubilai Khan (regnante tra il 1260 e il 1298) portate da Nicolò e Marco Polo, alcuni missionari francescani ai primi del XIV secolo e un alto numero di monaci buddhisti tibetani.

Il primo contatto mongolo con il Buddhismo cinese avvenne tramite monaci Chan, alcuni dei quali assunsero importanza a corte. Nel frattempo, comunque, i Mongoli erano sempre più attratti dai rituali esorcistici e taumaturgici del Buddhismo tantrico del Tibet, di cui già controllavano i confini. Nel 1260 un monaco tibetano, 'Phags pa (Phagpa, 1235-1280), fu nominato precettore imperiale, e subito dopo direttore degli affari buddhisti. Monaci tibetani vennero nominati capi del *saṃgha* in tutta la Cina e ridiedero in qualche misura vita alla scuola tantrica (Zhenyan), che era brevemente fiorita sotto i Tang. [Vedi *ZHENYAN*, vol. 10].

Ai primi del XIV secolo fece la propria comparsa un'altra forma di religione popolare, l'associazione volontaria, o setta, alla quale potevano partecipare indivi-

dui di famiglie e villaggi diversi. Queste sette emersero da società buddhiste laiche del XII secolo, ma per struttura dovevano molto alle associazioni religiose del tardo periodo Han, alle loro eredi daoiste, ai movimenti escatologici buddhisti sulla scena dal V secolo in poi, e al Manicheismo. Sotto gli Yuan le sette furono caratterizzate da membri e capi in preminenza laici, organizzazione gerarchica, proselitismo, ritualismo di gruppo, possesso di proprie Scritture in vernacolo, mutuo soccorso economico. Il precedente più noto fu la scuola del Loto Bianco, una setta indipendente fondata da un monaco di nome Mao Ziyuan (1086-1166). Mao combinò una semplificazione della dottrina Tiantai con la pratica della Terra Pura. Per invocare il potere salvifico di Amitābha bastava recitarne cinque volte il nome. Dopo la morte di Mao, la setta, capeggiata da laici sposati, si diffuse nella Cina meridionale e orientale. Nel corso del tempo essa fece propri testi incantatori e divinatori, e nel XIV secolo filiazioni nel Guangxi e nello Henan furono fortemente influenzate dai metodi daoisti di coltivazione degli elisir interni. Ciò provocò proteste da parte dei *leader* più ortodossi della tradizione della Terra Pura, monaci delle regioni orientali che si appellarono al trono per non essere accomunati agli «eretici». L'appello ebbe successo, il ramo monastico venne considerato parte della tradizione della scuola della Terra Pura, e Mao Ziyuan ascese al rango di patriarca da venerare.

La versione più rustica della tradizione del Loto Bianco fu proibita tre volte in periodo Yuan, ma prosperò ugualmente, con sue proprie Scritture, organizzazioni comunitarie e una fede crescente nella presenza, all'interno della setta, del Buddha del futuro, Maitreya. Durante le guerre civili della metà del XIV secolo questa credenza incoraggiò sollevazioni su vasta scala in nome del nuovo mondo che ci si aspettava dalla venuta di Maitreya. Il fondatore della dinastia Ming, Zhu Yuanzhang (1328-1398), era stato temporaneamente ufficiale di uno degli eserciti del Loto Bianco, ma dopo la propria vittoria cercò di eliminare la setta. Essa tuttavia continuò a moltiplicarsi sotto vari nomi.

Le prime Scritture di sette conservatesi fino a noi, redatte agli inizi del XVI secolo, testimoniano che al tempo esistevano due correnti di mitologia e di credenze, una più influenzata dal Daoismo, l'altra più dal Buddhismo. La corrente daoista incorporava molta terminologia della scuola dell'Elisir Aureo (Jindan Dao), e si basava sul mito di una divinità salvifica materna, l'Eterna Venerabile Madre, una figura, imparentata con l'antica Regina Madre dell'Occidente, menzionata anche negli insegnamenti Quanzhen. La corrente buddhista fu inaugurata da un riformatore di nome Luo Qing (1443-1527), i cui insegnamenti si basavano sul tema Chan di «raggiungere la buddhità tramite la visione della propria natura». Luo criticò sette come quella del Loto Bianco per essere troppo affaccendate con forme rituali esteriori, ma autori posteriori della sua scuola incorporarono alcuni temi della mitologia sull'eterna Venerabile Madre, mentre altri fondatori di sette, nello sposare questa mitologia, imitarono l'esempio dato da Luo Qing di redarre Scritture in vernacolo per esprimere le proprie concezioni. Queste Scritture, e i testi, loro eredi, di scrittura automatica del XIX e XX secolo, costituiscono un quarto importante corpo di testi sacri cinesi, dopo quelli dei confuciani, dei buddhisti e dei daoisti.

Le sette religiose popolari crebbero rapidamente di numero durante il XVI e XVII secolo. Tutte facevano parte della stessa tradizione generale, ma ognuna aveva fondatori, linee di trasmissione, testi e varianti rituali proprie. Si trattava di gruppi che erano stati illegali a partire dagli Yuan, e alcuni resistettero alla persecuzione con le armi, oppure cercarono di stanziarsi in zone sicure. In qualche caso, capi di sette organizzarono imponenti tentativi di rovesciare il governo e di mettere sul trono un proprio imperatore, nella prospettiva utopica che costui avrebbe dovuto regnare su un mondo e una società rinnovati. La maggior parte delle sette, tuttavia, fornì semplicemente un'alternativa comunitaria alla religione popolare di villaggio, alternativa resa appetibile dall'offerta di mutuo soccorso e dalla promessa di andare, al momento della morte, direttamente in paradiso senza passare per il purgatorio.

Le sette religiose popolari furono attive nella Cina continentale fino all'inizio della Rivoluzione Culturale nel 1966, ed esse continuano a moltiplicarsi a Taiwan, dove possono essere legalmente registrate come denominazioni appartenenti al Daoismo. A partire dalla fine del XIX secolo la maggior parte dei testi sacri delle sette sono stati composti ricorrendo alla scrittura automatica, considerata un modo in cui varie divinità ed eroi culturali trasmettono la rivelazione.

La religione Ming e Qing

Il dominio mongolo iniziò a indebolirsi ai primi del XIV secolo, a causa di lotte tra fazioni rivali a corte, del declino della forza militare e della cessione dell'autorità centrale a capi militari, bande e sette in varie località. Dopo vent'anni di guerra civile, Zhu Yuanzhang, membro di una povera famiglia di contadini, sconfisse tutti i rivali e reinstaurò al potere una casa regnante cinese, la dinastia Ming (1368-1644). Zhu (Ming Taizi, regnante fra il 1368 e il 1398) fu un sovrano energico con salde credenze religiose, che riformò i riti imperiali, promulgò leggi severe contro varie pratiche e sette popola-

ri e reclutò sacerdoti daoisti per dirigere le cerimonie di corte. Per lui il mandato del Cielo era una forza vivente che lo aveva inserito in una lunga genealogia di imperatori sacri. I suoi antenati vennero considerati intermediari di Shangdi. Egli rafforzò il dovere da parte dei funzionari governativi di offrire regolarmente sacrifici alle divinità della fertilità, delle forze naturali e delle città, nonché agli spiriti di eroi e alle anime di morti abbandonati.

La dinastia Ming. Sotto i Ming, fattori quali la diversificazione delle culture agricole e la monetarizzazione dell'economia ebbero il loro impatto anche sulla vita religiosa; ci furono più risorse per costruire templi e stampare Scritture, e più contadini ricchi, mercanti e artigiani con energie da investire nella religione popolare, sia quella dei villaggi sia quella delle sette. I testi sacri delle sette fecero parte dello stesso movimento che produsse nuova letteratura in vernacolo di tutti i generi, libri di morale per inculcare valori neoconfuciani e forme e pubblico nuovi per le rappresentazioni popolari. Il tardo periodo Ming fu più che mai ricco d'iniziative economiche e culturali da parte della popolazione in generale, come è da aspettarsi in un periodo di competizione crescente per le risorse fra piccoli imprenditori. Queste tendenze continuarono a rafforzarsi nel periodo Qing.

Il Buddhismo Ming fu influenzato da questi fattori economici e culturali, in particolare nella Cina orientale, dove durante il XVI secolo monaci riformatori quali Yunqi Zhuhong (1535-1615) organizzarono società laiche, scrissero libri moraleggianti che quantificavano i punti di merito per le buone azioni e fissarono valori confuciani all'interno di un quadro di riferimento buddhista. Zhuhong coniugò la pratica della Terra Pura con quella Chan e indicò un progresso spirituale nell'evitare l'uccisione e la cattività di animali. L'ulteriore integrazione del Buddhismo nella società cinese fu favorita dal riconoscimento governativo di una classe di monaci insegnanti, la cui ordinazione era ufficialmente certificata e il cui ruolo consisteva nel celebrare cerimonie per il popolo. [Vedi la biografia di *ZHUHONG*, vol. 10].

Il Buddhismo ebbe una relazione sinergica anche con la forma di Neoconfucianesimo egemone in tarda epoca Ming, vale a dire lo «studio della mente» di Wang Yangming. Da un lato, l'individualismo Chan e la sua ricerca dell'illuminazione all'interno dell'individuo influenzarono Wang e i suoi discepoli; dall'altro lato, l'accettazione ufficiale della scuola di Wang fornì un sostegno indiretto alle forme di Buddhismo a essa collegate, come quelle insegnate da Zhuhong e Hanshan Deqing (1546-1623).

Il Daoismo fu sostenuto dagli imperatori in tutto il periodo Ming, e sacerdoti daoisti erano incaricati di celebrare rituali e di comporre inni e messaggi per le divinità. La setta Quanzhen continuò a essere vitale, con la sua base monastica e l'enfasi sull'ottenimento dell'immortalità attraverso lo sviluppo degli «elisir interni». I suoi metodi di meditazione influenzarono anche alcuni seguaci di Wang Yangming, ad esempio Wang Ji (1497-1582). Fu tuttavia la setta Zhengyi, guidata da Maestri Celesti ereditari, ad avere il massimo del sostegno ufficiale durante i Ming, e a essere di conseguenza considerata il modello del Daoismo ortodosso. L'influsso del Zhengyi è evidente nelle Scritture redatte in questo periodo, molte delle quali fanno risalire la propria tradizione al primo Maestro Celeste e contengono l'*imprimatur* dei suoi successori. Il maestro di quarantatreesima generazione fu incaricato nel 1406 di compilare un nuovo canone daoista, ed egli completò fra il 1444 e il 1445 l'edizione che è ancora oggi in uso.

Nel XVII secolo la filosofia confuciana entrò in una fase più nazionalista e materialista, ma la classe dei letterati-burocrati nel suo insieme rimase, al di là delle proprie responsabilità rituali ufficiali, legata a una serie di pratiche religiose private. Fra queste vi erano non soltanto lo studio del Daoismo e del Buddhismo, ma anche l'uso della scrittura automatica e il costume di rivolgere preghiere a Wenchang, la divinità patrona degli studiosi e delle lettere, affinché li aiutasse a sostenere gli esami. Ming Taizu aveva decretato che ciascuna delle «tre dottrine», ossia Confucianesimo, Buddhismo e Daoismo aveva un'importante funzione, il che incoraggiò le tendenze sincretiche presenti fin dagli esordi del Buddhismo in Cina. Nel XVI secolo uno studioso confuciano del Fujian, di nome Lin Zhaoen (1517-1598), spinse queste tendenze avanti di un passo costituendo una setta religiosa per la classe media in cui gli insegnamenti confuciani avevano l'esplicito sostegno degli insegnamenti buddhisti e daoisti. Lin divenne noto come «Maestro delle tre dottrine», il santo patrono di quello che diventò un movimento popolare i cui templi, alla metà del XX secolo, resistevano ancora a Singapore e in Malesia. Questa tendenza a incorporare il Confucianesimo in una setta religiosa venne seguita anche da Zhang Jizong (morto nel 1866), che fondò un insediamento fortificato nello Shandong, e da Kang Youwei (1858-1927) quando la storia delle istituzioni imperiali in Cina volgeva ormai al termine. Pratiche cultuali di orientamento confuciano basate sulla scrittura automatica prosperarono, grazie all'appoggio di militari di medio rango e di funzionari civili, anche verso la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, con caratteristiche e Scritture proprie. [Vedi la biografia di *KANG YOUWEI*].

Durante il XVI secolo i missionari cristiani tentarono per la terza volta di fare adottare in Cina la propria fede, questa volta con un successo maggiore da parte dei

Gesuiti italiani. A due di loro, Michele Ruggerio e Matteo Ricci, fu concesso nel 1583 di stabilirsi a Zhaoqing, nella provincia del Guangdong. Essi colpirono alcuni studiosi e funzionari locali con le proprie conoscenze scientifiche, matematiche e geografiche. Ricci divenne poi astronomo di corte a Pechino. Egli convertì anche numerosi alti funzionari, cosicché nel 1605 vi erano 200 cristiani cinesi. Per molti decenni le missioni gesuite prosperarono, dirette da sacerdoti investiti della responsabilità di fissare il calendario imperiale. Nel 1633 il numero dei convertiti era salito a circa centomila. Questa missione cattolica toccò il culmine sotto il regno dell'imperatore Kangxi (regnante tra il 1662 e il 1722), che non si convertì, ma fu vivamente curioso nei confronti delle scienze europee. [Vedi anche *GESUITI*, e la biografia di *RICCI, MATTEO*, vol. 7].

I sospetti cinesi, tuttavia, rimanevano, e la missione era messa in pericolo dalle rivalità interne, fra differenti ordini religiosi e fra nazioni europee. Esisteva in particolare un contenzioso a proposito dell'accettazione da parte gesuita dei culti degli antenati e di Confucio. Nel 1645 un francescano ottenne una proibizione papale di tali pratiche, e questa «controversia dei riti» si intensificò nei decenni seguenti. L'Inquisizione proibì l'approccio gesuita nel 1704, ma i Gesuiti continuarono finché, nel 1715 e nel 1742, vennero emanate bolle papali contro di loro. Kangxi aveva preso le parti dei Gesuiti, ma alla fine la loro influenza risultò indebolita e il loro ministero reso meno adattabile alle tradizioni cinesi. Vi furono persecuzioni anticristiane in parecchi luoghi a metà del XVIII secolo; alcune comunità cristiane, tuttavia, resistettero, e alcuni astronomi europei rimasero a corte. Numerosi altri tentativi di eliminazione seguirono ai primi del XIX secolo, con il risultato che nel 1810 erano rimasti solo trentuno missionari europei e ottanta sacerdoti cinesi, ma la Chiesa poté continuare a vantare un numero di circa duecentomila fedeli.

Il primo missionario protestante a raggiungere la Cina fu Robert Morrison, inviato a Guangdong (Canton) nel 1807 dalla Società Missionaria Londinese. Egli e un altro missionario convertirono il primo cinese nel 1814 e completarono la traduzione della Bibbia nel 1819. Da allora in poi giunse, da altri Paesi europei e dagli Stati Uniti, un numero crescente di missionari protestanti. [Vedi la biografia di *MORRISON, ROBERT*, vol. 7].

L'impatto cristiano sul vasto panorama delle religioni cinesi è stato di norma considerato insignificante, sebbene vi siano indizi che taluni studiosi, ad esempio Fang Yizhi (1611-1671), siano stati influenzati dal sapere europeo, favorendo in tal modo l'adozione di studi dai risvolti pratici da parte del Confucianesimo Qing. Zhuhong e Ricci si erano impegnati in una discussione scritta a proposito delle teorie su Dio e rinascita, e anche l'imperatore Kangxi fu poi coinvolto in questo genere di dibattito, ma le idee e le pratiche cristiane non vennero accettate dai Cinesi, se non da coloro che si convertirono.

Lo stesso discorso vale per la religiosità popolare cinese, anche se alcune sette in aree limitate reagirono positivamente all'evangelizzazione sia cattolica sia protestante. Cristiani e appartenenti alle sette popolari furono spesso perseguitati assieme, e condivisero l'interesse per i riti comunitari, per i testi sacri in vernacolo e per una divinità creatrice compassionevole. Tuttavia dai testi delle sette del XIX secolo traspaiono ben poche tracce di influssi cristiani, a anche quando Gesù parla, in libri frutto di scrittura automatica di periodi successivi, lo fa in veste di sostenitore di valori cinesi.

La dinastia Qing. I Manciù, popolazione di gruppi tribali alleati vicina ai Jurcin, avevano fondato un proprio Stato nel Nord-Est nel 1616 e l'avevano chiamato Qing nel 1636. La loro potenza crebbe, di tanto in tanto attaccarono la Cina settentrionale e assorbirono molte istanze politiche e culturali cinesi. Nel 1644, un esercito Qing venne invitato a entrare in Cina dalla corte Ming per salvare Pechino da ribelli cinesi. I Manciù non soltanto conquistarono Pechino, ma rimasero a regnarvi per 268 anni. Essi, nella sfera della politica pubblica, furono forti sostenitori del Confucianesimo e si affidarono alle competenze di funzionari cinesi. La maggioranza degli sviluppi in campo religioso durante i Qing segnò una continuità rispetto alle tradizioni dei Ming, con l'eccezione del Cristianesimo protestante e del movimento Taiping, che da esso trasse impulso.

Prima della loro conquista della Cina, i Manciù erano venuti a conoscenza del Buddhismo tibetano, o lamaista, attraverso i Mongoli, e avvertivano un legame particolare con un *bodhisattva* molto venerato in Tibet, Mañjuśrī. [Vedi *MAÑJUŚRĪ*, vol. 10]. Nurhachi (1559-1626), il fondatore del regno manciù, era considerato un'incarnazione di Mañjuśrī. Dopo il 1644, i Manciù, anche per restare in contatto con la religione dominante del Tibet e dei Mongoli, continuarono ad appoggiare il Lamaismo, che pure sotto i Ming aveva del resto avuto un certo sostegno. Nel 1652 il Dalai Lama fu invitato a visitare Pechino e ai primi del XVIII secolo i suoi successori furono posti sotto la protezione dei Qing.

I primi imperatori Qing erano interessati anche al Buddhismo Chan. L'imperatore Yongzheng (regnante tra il 1723 e il 1735) pubblicò un libro sul Chan nel 1732 e ordinò di ristampare il canone buddhista, compito completato nel 1738. Egli sostenne anche la stampa di un'edizione tibetana del canone, e il suo successore, Qianlong (regnante fra il 1736 e il 1795), patrocinò la traduzione in manciù di questo voluminoso corpo di testi. La tradizione della Terra Pura continuò a essere la

forma di Buddhismo con il maggior sostegno popolare. Le scuole daoiste più attive furono il Quanzhen, sostanzialmente monastico, e lo Zhengyi, dedito piuttosto ad aspetti liturgici, quali le cerimonie di esorcismo e di rinnovamento celebrate da sacerdoti sposati. Il Daoismo non ebbe però più il sostegno della corte. Le sette popolari continuarono a prosperare, a dispetto del ripetersi ciclico di ribellioni e persecuzioni. Avvenne tuttavia che l'aggravarsi della repressione, in seguito alla rivolta degli Otto Trigrammi nel 1813, scoraggiò la produzione di Scritture in favore di un ritorno alla trasmissione orale.

L'innovazione più significativa nella religione Qing fu costituita dagli insegnamenti del Taiping Tianguo (Regno celeste della grande pace), che combinò motivi tratti dal Cristianesimo, dallo sciamanismo e dalle credenze delle sette popolari. Il movimento Taiping venne iniziato da Hong Xiuquan (1814-1864), un aspirante studioso confuciano, il quale conobbe per la prima volta scritti di divulgazione cristiani nel 1836. Dopo avere fallito più volte gli esami di ammissione al funzionariato, egli dichiarò di avere avuto una visione in cui gli veniva rivelato che era il fratello minore di Gesù Cristo, incaricato di essere il nuovo Messia. Hong preannunciò la realizzazione di un nuovo regno, caratterizzato da governo teocratico, applicazione dei dieci comandamenti, fratellanza universale, uguaglianza fra i sessi e redistribuzione della terra. Egli e altri *leader* Taiping furono predicatori efficaci, autori di libri e altri documenti che rendevano pubblici i loro insegnamenti e fornivano preghiere e inni da adoperare nelle assemblee cultuali. Proibirono il culto degli antenati e la venerazione dei Buddha e di divinità daoiste e popolari. Ovunque arrivassero, i Taiping distruggevano immagini e templi. Respinsero la geomanzia e la divinazione e istituirono un nuovo calendario privo delle vecchie festività e dell'attenzione tradizionalmente rivolta ai giorni infausti.

Verso la fine degli anni quaranta del XIX secolo Hong Xiuquan organizzò un gruppo chiamato Società degli Adoratori di Dio, che aveva fra i suoi membri molti poveri e diseredati. Il gruppo passò alla ribellione armata nel 1851. Hong assunse il titolo di «re celeste» del nuovo regime utopico. In due anni Hong e i suoi seguaci conquistarono Nanchino, ne fecero la propria capitale e inviarono eserciti a settentrione e a occidente, coinvolgendo l'intera Cina in una guerra civile. Il governo Qing fu lento a reagire. Tuttavia, nel 1864, Nanchino venne riconquistata dalle truppe imperiali e le restanti forze Taiping furono annientate o disperse. Tutte le tradizioni religiose indigene si ripresero; gli insegnamenti e le pratiche Taiping, invece, considerata la potenza del movimento, non ebbero alcun apprezzabile effetto sul seguito della storia delle religioni cinesi. [Vedi *TAIPING*].

La fine dell'Impero e la Cina postimperiale

Nel tardo XIX secolo alcuni intellettuali cinesi iniziarono a introdurre nel loro pensiero nuove idee tratte dalla scienza, dalla filosofia e dalla letteratura occidentali, ma in campo religioso la tendenza fu quella di riaffermare i valori cinesi. Anche il filosofo riformatore Kang Youwei cercò di edificare un nuovo culto di Confucio. Fra la gente comune proliferavano invece le sette basate sulla scrittura automatica. Nel 1899 nella Cina settentrionale iniziò un vasto movimento xenofobo, genericamente chiamato Ribellione dei Boxer, a causa della pratica delle arti marziali al suo interno. L'ideologia di questo movimento era basata sulla religione popolare e lo spiritismo, e molti gruppi di Boxer attaccarono missioni cristiane in nome di divinità cinesi. La sollevazione fu sedata nel 1900 da una coalizione di forze armate cinesi e straniere, dopo che queste ultime ebbero conquistato Pechino.

Il governo Qing tentò tardivamente una serie di riforme, ma nel 1911 cedette al collasso interno, alle pressioni straniere e alle sollevazioni armate. Alcuni intellettuali cinesi, liberi di investire le proprie energie in idee e forme politiche nuove, studiarono e tradussero avidamente scritti stranieri, inclusi quelli marxisti. Ne risultò una tendenza alla occidentalizzazione e alla secolarizzazione, e di conseguenza un attacco nei confronti del Confucianesimo e di altre tradizioni cinesi, in un contesto storico esacerbato da ripetute guerre civili, che causarono distruzioni o occupazioni di migliaia di templi. Le nuove idee, tuttavia, circolarono quasi solo nelle grandi città; la maggioranza dei Cinesi continuò come prima a praticare la propria religione popolare. Molti templi e monasteri sopravvissero, e vi furono tentativi di riportare in auge il pensiero buddhista e la disciplina monastica, in particolare ad opera dei monaci Yinguang (1861-1940) e Taixu (1889-1947). [Vedi la biografia di *TAIXU*].

Dal 1949 le religioni cinesi hanno sempre più prosperato, in particolare fra i ceti popolari, a Taiwan, dove la popolazione gode di disponibilità finanziarie e libertà di credo in misura mai sperimentata prima. Si sono costruiti molti nuovi templi, si sono fondate sette e si sono pubblicate Scritture e periodici. Lo stesso discorso vale per la religione popolare cinese a Hong Kong e Singapore. Il sacerdozio daoista ha trovato continuità a Taiwan, grazie alla presenza di Maestri Celesti ereditari, originari della Cina continentale, che provvedono a ordinare sacerdoti e a legittimarli. Anche i monasteri e le case editrici buddhiste godono a Taiwan e a

Hong Kong di buona salute, sebbene in queste zone siano sempre state le sette laiche a costituire le organizzazioni buddhiste più influenti fra la popolazione.

La costituzione della Repubblica Popolare sancisce la libertà sia di sostenere la religione sia di opporsi a essa, ma in pratica qualunque tipo di attività religiosa ha subito un declino in Cina dopo il 1949, in particolare durante la Rivoluzione Culturale, dal 1966 al 1969. In generale, la religione è stata descritta, sulla falsariga del marxismo, come una «superstizione feudale» da respingere da parte di chi vuole costruire una nuova Cina. Molte attività religiose sono tuttavia continuate fino alla Rivoluzione Culturale, anche quelle, a lungo vietate, delle sette popolari. La Rivoluzione Culturale, incoraggiata da Mao Zedong e dai suoi insegnamenti, fu un pesante attacco alle antiche tradizioni, mirato non soltanto alla religione, ma anche all'arte, all'istruzione e alle istituzioni burocratiche. Migliaia di immagini religiose furono distrutte, templi e chiese vennero confiscati, i sacerdoti furono costretti a ritornare alla vita laica, e vi furono roghi di libri. Nel contempo prese forma un nuovo culto nazionale, quello del Presidente Mao e del suo pensiero, con vere e proprie processioni estatiche, recitazione di gruppo degli scritti di Mao e numerose cerimonie quasi religiose. Fra queste ultime troviamo le confessioni dei peccati commessi contro la rivoluzione, i voti di obbedienza dinnanzi ai ritratti del Presidente e pasti di vegetali selvatici in memoria degli amari giorni precedenti la liberazione. Con il passare del tempo la frenesia diminuì, ma il clima instaurato dalla Rivoluzione Culturale durò fino alla morte di Mao nel 1976, sotto la spinta di un gruppetto di persone, più tardi chiamato «la banda dei quattro», che orbitava intorno a sua moglie. Il gruppetto fu subito deposto e furono adottate misure politiche di liberalizzazione in varie sfere, compresa quella religiosa. A partire dal 1980 molte chiese, monasteri e moschee hanno riaperto, i *leader* religiosi sono stati restituiti alle loro funzioni, in parte per stabilire relazioni migliori con le comunità buddhiste, cristiane e musulmane di altri Paesi. In alcune aree geografiche è anche timidamente risorta la religione popolare, in particolare nella provincia del Fujian, da molto in contatto con le comunità cinesi d'oltremare. Nelle campagne si assiste a un ritorno all'imprenditoria privata e ai contratti d'affitto di terreni da parte di singoli contadini; ciò potrebbe incoraggiare il culto degli antenati e forme tradizionali di divinazione e riti funerari, benché paia improbabile che si torni a venerare il pantheon di divinità popolari. Può anche darsi che alcuni aspetti del regime marxista non siano altro che fasi di una lunga storia, fasi passeggere destinate a non lasciare tracce più profonde di quelle lasciate secoli prima dal Cristianesimo o dai Taiping.

[Per ulteriori informazioni sulle varie tradizioni trattate in questo articolo, vedi *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo in Cina*, e *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTA*, articolo *Il Buddhismo cinese*, vol. 10; *DAOISMO*; *CONFUCIANO, PENSIERO*; e *CINA, FILOSOFIA DELLA*. Per una trattazione dell'influsso esercitato dalle principali religioni monoteiste sulla religione cinese, vedi *ISLAM*, articolo *L'Islam in Cina*, vol. 8; *CRISTIANESIMO IN ASIA*, nel presente volume; e *EBRAISMO*, articolo *L'Ebraismo in Asia e Africa nordorientale*, vol. 6. Per gli influssi esercitati dalle civiltà dell'Asia centrale sul pensiero cinese, vedi *ASIA CENTRALE, RELIGIONI DELL'* e *MONGOLE, RELIGIONI*, vol. 12; e inoltre *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo in Asia centrale*, vol. 10. Vedi anche *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE CINESI* e *ANNO RELIGIOSO CINESE*].

BIBLIOGRAFIA

Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, New York 1980. Uno studio dettagliato su un maestro religioso confuciano del XVI secolo.

L.J. Bilsky, *The State Religion of Ancient China*, I-II, Taipei, 1975. Trattazione dettagliata riguardante cerimonie ufficiali e divinità dagli Zhou al principio degli Han.

D. Bodde, *Festivals in Classical China. New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty, 206 B.C.-A.D. 220*, Princeton/N.J. 1975. Il migliore studio in inglese sulle prime forme di feste religiose celebrate nel corso dell'anno.

Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley/Cal. 1985. Una trattazione molto utile di testi, scuole e autori daoisti.

Cham Wing-tsit (ed. e trad.), *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton/N.J. 1963. La selezione classica di testi filosofici cinesi in traduzione. Accurata e panoramica.

K.K.S. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton/N.J. 1964. Dettagliato ed esauriente. La migliore panoramica generale in inglese sull'argomento. Buona bibliografia.

K.K.S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton/N.J. 1973. Un eccellente studio sul modo in cui valori, rituali e attività economiche buddhiste si adattarono all'ambiente cinese.

Chen Guofu, *Daozang yuanliu kao*, I-II, Beijing 1983. Un classico degli studi sull'evoluzione del canone daoista.

Chen Yuan, *Nansong chu hebei xin daojiao kao*, Beijing 1941. Il primo studio dettagliato sulle sette daoiste. Include una trattazione della scuola Quanzhen.

H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, New York 1963. Un classico sulla storia del Chan/Zen in inglese.

G.H. Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame/Ind. 1962. Un classico in inglese sull'argomento, basato in primo luogo su fonti europee.

A.J.A. Elliott, *Chinese Spirit Medium Cults in Singapore*, London 1955. Uno studio completo, condotto sul campo, sull'iniziazione e i rituali dei *medium*.

J.K. Fairbank (cur.), *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge/Mass. 1974. Uno dei molti studi prodotti dal Prof. Fairbank e dai suoi allievi sulle missioni dei protestanti americani in Cina. Ha per oggetto i missionari nel loro contesto politico e sociale.

Fukui Kōjun, *Dōkyō no kisoteki kenkyū*, Tokyo 1952. Studi pionieristici sulla nascita e sui primi sviluppi del Daoismo, sul *Taipingjing* e sui rapporti con il Buddhismo.

Fukui Kōjun et al. (curr.), *Dōkyō*, I-III, Tokyo 1983. La trattazione più completa del Daoismo, arricchita da una generosa bibliografia.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton/N.J. 1952-1953, 1983. Lo studio più autorevole e completo in inglese sull'argomento. (trad. it. dell'ed. rid. *A Short History of Chinese Philosophy*, New York 1948, *Storia della filosofia cinese*, Milano 1956).

J.J.M. de Groot, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, I-VI, Leiden 1892-1910 (rist. Taipei 1964, e New York 1969). Studio voluminoso, con traduzioni di testi cinesi, particolarmente riuscito per quanto concerne riti funerari, *fengshui*, demonologia e sciamanismo.

F.L.K. Hsü, *Under the Ancestors' Shadow. Chinese Culture and Personality*, New York 1948. Buono studio sul culto degli antenati e il suo contesto sociale.

R. Israeli, *Muslims in China. A Study in Cultural Confrontation*, London 1978. L'unica monografia recente in inglese sull'argomento.

D. Johnson, *The City-God Cults of T'ang and Sung China*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 45 (1985), pp. 363-457. Lo studio più completo e recente sul tema.

D.K. Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors. Folk Religion in a Taiwanese Village*, Berkeley 1972 (rist. Taipei 1986). Buona indagine antropologica, attenta e vivace nella trattazione, sulla religione di villaggio.

D.K. Jordan e D.L. Overmyer, *The Flying Phoenix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton-Taipei 1986. Il primo studio sistematico delle moderne sette religiose popolari cinesi.

Kubo Noritada, *Dōkyōshi*, Tokyo 1977. Libro ricco di materiale su storia, cerimonie e credenze daoiste, e sulle relazioni fra Daoismo e religione popolare.

K.S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London 1929. Un classico sull'argomento.

Li Shih-yü, *Baojuan zonglu*, Shanghai 1961. La bibliografia più completa su testi religiosi popolari, con buone introduzioni.

S.N.C. Lieu, *The Religion of Light. An Introduction to the History of Manichaeism in China*, Hong Kong 1979. Breve introduzione all'argomento, con un'eccellente bibliografia.

S.N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Manchester 1985. Lo studio moderno più completo sull'argomento.

Makita Tairyō, *Gikyō kenkyū*, Kyoto 1976. Il migliore studio dei testi buddhisti scritti in Cina, per lo più ritrovati a Dunhuang.

H. Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971. Maspero è stato il pioniere degli studi occidentali sulla religione daoista, e questa è una raccolta di suoi saggi. Quelli sul culto dell'immortalità e sulla religione popolare restano particolarmente validi.

J. Needham, *Science and Civilization in China*, I-VII, Cambridge/UK 1954-2004 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III.2, Torino 1981-1986). Uno dei grandi progetti scientifici del XX secolo. Abbondanti bibliografie. Cfr. in particolare il vol. II, sulla storia del pensiero cinese e la concezione classica del mondo, e il vol. V, parti 2-5, sulle pratiche daoiste d'immortalità e sull'alchimia. Ricco di analisi comparate.

Noguchi Tetsurō, *Mindai byakuren kyōshi no kenkyū*, Tokyo 1986. Lo studio più completo delle sette religiose popolari durante il periodo Ming (1368-1644) nel loro contesto storico, economico e politico.

Obuchi Ninji, *Dōkyōshi no kenkyū*, Okayama 1964. Autorevole studio firmato da un maestro giapponese della storiografia daoista.

Ogasawara Senshū, *Chūgoku jōdokyōka no kenkyū*, Kyoto 1951. Uno studio sui primi maestri della Terra Pura: Huiyuan, Tanluan, Daochuo e Shandao.

Ogasawara Senshū, *Chūgoku kinsei jōdokyōshi no kenkyū*, Kyoto 1963. Uno studio autorevole sulla storia e le credenze della Terra Pura in periodo moderno.

D.L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge/Mass. 1976. Indagine sulle sette religiose popolari delle dinastie Ming e Qing.

E.O. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China*, New York 1955. Un eccellente resoconto del Buddhismo e della vita cinese durante il IX secolo, tratto dal diario di viaggio di un monaco giapponese.

Sakai Tadao, *Chūgoku zensho no kenkyū*, Tokyo 1960. Una trattazione pionieristica dei libri di esortazione morale tradizionalmente scritti e distribuiti sia da letterati che da gente comune.

Sawada Mizuho, *Zōhō hōkan no kenkyū*, Tokyo 1975. Lo studio più importante, assieme all'opera di Li Shih-yü, sulle Scritture popolari cinesi (*baojuan*), i loro generi e le loro origini.

K. Schipper, *Le Corps taoïste. Corps physique – corps social*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, Roma 1983). Bella indagine sulla storia, il rituale e la meditazione daoiste da parte del primo studioso occidentale iniziato al sacerdozio daoista e ai contenuti della tradizione orale.

Anna Seidel, *The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism*, in «History of Religions», 9 (1969-1970), pp. 216-47. Uno studio importante sulla prima escatologia daoista.

V.Y.C. Shih, *The Taiping Ideology*, Seattle 1967. Il più dettagliato studio in inglese sulle credenze del movimento religioso di metà XIX secolo.

N. Sivin, *Chinese Alchemy. Preliminary Studies*, Cambridge/Mass. 1968. Ormai un classico sull'argomento.

M. Strickmann, *The Mao-shan Revelations. Taoism and the Aristocracy*, in «T'oung pao», 63 (1977), pp. 1-64. Storia del Daoismo, IV e V secolo.

M. Strickmann, *Le Taoïsme du Mao-Chan. Chronique d'une révélation*, Paris 1981. Uno studio che ha aperto nuovi orizzonti alla comprensione della storia del Daoismo. Buona trattazione di testi importanti.

M. Strickmann (cur.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, I-II, Bruxelles 1983. Il II vol. contiene molti ottimi e sostanziosi saggi sul Daoismo.

Suzuki Chūsei, *Sōdai bukkyō kessha no kenkyū*, in «Shigaku zasshi», 52 (1941), pp. 65-98, 205-41, 303-33. Studio importante sulla diffusione delle associazioni devozionali di buddhisti laici.

Tang Yongtong, *Han wei liang jin nanbeichao fojiao*, Shanghai 1938. Per lungo tempo un classico cinese sul Buddhismo nella Cina dal III al VI secolo.

L.G. Thompson, *The Chinese Way in Religion*, Belmont/Cal. 1973. Un libro che fornisce buone informazioni affiancando traduzioni di fonti primarie cinesi a selezioni dei migliori studi scientifici.

L.G. Thompson, *Chinese Religion. An Introduction*, Belmont/ Cal. 1996 (5ª ed.). La migliore introduzione in un solo volume all'argomento.

L.G. Thompson, *Chinese Religion in Western Languages. A Comprehensive and Classified Bibliography of Publications in English, French and German through 1980*, Tucson/Ariz. 1985. La sola bibliografia completa sull'argomento.

Tsukamoto Zenryū, *A History of Early Chinese Buddhism. From its Introduction to the Death of Hui-yüan*, (L. Hurvitz trad., ed. giapp. 1979), I-II, Tokyo 1985. Di gran lunga lo studio più dettagliato (1305 pp.) sulla storia del Buddhismo cinese fino al principio del V secolo. Sia l'autore che il traduttore sono maestri della materia.

Ui Hakuju, *Zenshūshi kenkyū*, I-III, Tokyo 1939-1943. Lo studio giapponese classico sulla scuola Chan.

Wang Ming, *Taipingjing hejiao*, Beijing 1960. Un'opera d'importanza fondamentale per lo studio della prima Scrittura prodotta durante il periodo formativo della tradizione daoista nel II secolo.

H.J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk. Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, New Haven/Conn. 1985. Lo studio in inglese più completo sulla religione di Stato nel Medioevo cinese.

H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism. 1900-1950*, Cambridge/Mass. 1967. Uno studio esaustivo del Buddhismo monastico, basato su interviste con monaci.

H. Welch e Anna Seidel (curr.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven/Conn. 1979. Saggi autorevoli, frutto della Second International Conference on Taoism, del 1972.

A.P. Wolf (cur.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford/Cal. 1974. Eccellente raccolta di saggi di antropologi, prodotti dal lavoro sul campo a Taiwan e Hong Kong, su temi quali templi di villaggio, sciamanismo e rapporti fra divinità e spettri. Include due articoli sul rituale daoista.

P.B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. The Text of the Tun-huang Manuscript, Translated, with Notes*, New York 1967. L'introduzione (pp. 1-121) è una guida affidabile agli studi moderni di storia del Chan.

Yanagida Seizan, *Shoki zenshū shisō no kenkyū*, Kyoto 1967. Apripista degli studi critici sulle leggende storiche del Chan.

C.K. Yang, *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of their Historical Factors*, Berkeley/Cal. 1961. Un classico degli studi sociologici, il migliore e il più completo. Buona trattazione dei rapporti fra religione e Stato, dei valori etici e delle forme di organizzazioni religiose spontanee e istituzionali.

Yoshioka Yoshitoyo, *Dōkyō to bukkyō*, Tokyo 1959. Saggi fondamentali sui rapporti fra Daoismo e Buddhismo e sugli scritti polemici dagli Han a oggi.

Yoon Hong-key, *Geomantic Relationships between Culture and Nature in Korea*, Taipei 1976. Il migliore studio sul *fengshui* in inglese, basato su testi cinesi e lavoro sul campo in Corea.

E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, I-II, Leiden 1959. Studio eccellente e dettagliato sui primi tentativi cinesi di comprendere la filosofia buddhista.

E. Zürcher, *"Prince Moonlight". Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism*, in «T'oung pao», 68 (1982), pp. 1-75. Uno studio pioneristico dell'escatologia del V secolo, basato su Scritture buddhiste redatte in Cina.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.A. Adler, *Chinese Religious Traditions*, Upper Saddle River/ N.J. 2002.

Sarah Allan, *The Shape of the Turtle. Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany/N.Y. 1991.

Sarah Allan e A.P. Cohen (curr.), *Legend, Lore, and Religion in China. Essays in Honor of Wolfram Eberhard on His Seventieth Birthday*, San Francisco/Cal. 1979.

T.H. Barrett, *Taoism under the T'ang. Religion and Empire during the Golden Age of Chinese History*, London 1996.

C.D. Benn, *The Cavern-Mystery Transmission. A Taoist Ordination Rite of AD 711*, Honolulu 1991.

J.H. Berthrong, *Transformation of the Confucian Way*, Boulder/Colo. 1998.

S.R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley/Cal. 1997.

K.C. Chang, *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge/Mass. 1983.

Maria Hsia Chang, *Falun gong. The End of Days*, New Haven/Conn. 2004.

D.W. Chappell (cur.), *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*, Honolulu 1987.

Cheng Chien [Bhikshu, da laico Mario Poceski], *Sun Face Buddha. The Teachings of Ma-tsu and the Hung-chou School of Ch'an*, Berkeley/Cal. 1992.

Julia Ching, *Probing China's Soul. Religion, Politics and Protest in the People's Republic.* San Francisco/Cal. 1990.

Julia Ching, *Chinese Religions*, Maryknoll/N.Y. 1993.

Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge/UK 1997.

Julia Ching, *The Religious Thought of Chu Hsi*, Oxford 2000.

Chow Kai-wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics, and Lineage Discourse*, Stanford/ Cal. 1994.

M. Csikszentmihalyi e P.J. Ivanhoe (curr.), *Religious and Philosophical Aspects of* Laozi, Albany/N.Y. 1999.

K. Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton/N.J. 1993.

W.T. de Bary et al. (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, I-II, New York 1999-2000 (2ª ed.).

J.A.M. De Meyer e P.M. Engelfriet (curr.), *Linked Faiths. Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*, Leiden 2000.

M. Dillon, *China's Muslim Hui Community. Migration, Settlement, and Sects*, Richmond/UK 1999.

H. Dumoulin, *Zen Buddhism. A History*, I, *India and China*, New York-London 1988.
Patricia Buckley Ebrey e P.N. Gregory (curr.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu 1993.
S. Feuchtwang, *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*, Richmond/UK 2001.
H. Fingarette, *Confucius. The Secular as Sacred*, New York 1972 (trad. it. *Confucio. Il sacro nel secolare*, Vicenza 2000).
D. Gardner (ed. e trad.), *Learning to Be a Sage. Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, Berkeley/Cal. 1990.
J. Gernet, *Chine et Christianisme. Action et reaction*, Paris 1982.
N. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, Berkeley/Cal. 1983.
N.J. Girardot et al. (curr.), *Daoism and Ecology. Ways within a Cosmic Landscape*, Cambridge/Mass. 2001.
A.C. Graham, *Yin-yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore 1986.
A.C. Graham, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, LaSalle/Ill. 1989 (trad. it. *La ricerca del Tao. Il dibattito filosofico nella Cina classica*, Vicenza 1999).
M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris 1919 (trad. it. *Feste e canzoni dell'antica Cina*, Milano 1990).
M. Granet, *La Religion des Chinois*, Paris 1922 (trad. it. *La religione dei cinesi*, Milano 1973).
P.N. Gregory (cur.), *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightment in Chinese Thought*, Honolulu 1987.
P.N. Gregory e D.A. Getz, Jr., *Buddhism in the Sung*, Honolulu 1999.
R.W. Guisso e S. Johannesen (curr.), *Women in China. Current Directions in Historical Scholarship*, Youngstown/N.Y. 1981.
Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, Princeton/N.J. 1990.
A. Hunter e K. Chan, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge/UK-New York 1993.
R. Hymes, *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley/Cal. 2002.
P. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, Indianapolis 2000 (2ª ed.).
P. Ivanhoe e B.W. Van Norden, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, New York 2001.
C. Jochim, *Chinese Religions. A Cultural Perspective*, Englewood Cliffs/N.J. 1986.
D.N. Keightley, *Sources of Shang History. The Oracle Bone Inscriptions of Bronze Age China*, Berkeley/Cal. 1978.
D.N. Keightley, *The Ancestral Landscape. Time, Space and Community in Late Shang China, ca. 1200-1045 BC*, Berkeley/Cal. 2000.
J. Kindopp e Carol Lee Hamrin (curr.), *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*, Washington/D.C. 2004.
T.F. Kleeman, *A God's Own Tale. The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*, Albany/N.Y. 1994.
T.F. Kleeman, *Great Perfection. Religion and Ethnicity in a Chinese Millennial Kingdom*, Honolulu 1998.
Livia Kohn (cur.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor/Mich. 1989.
Livia Kohn, *Daoism and Chinese Culture*, Cambridge/Mass. 2001.
J. Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York 1987.
D.T. Leighton e Yi Wu (edd. e tradd.), *Cultivating the Empty Field. The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi*, San Francisco/Cal. 1991.
D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Religions of China in Practice*, Princeton/N.J. 1996.
V.H. Mair (cur.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu 1983.
J. Miller, *Daoism. A Short Introduction*, Oxford 2003.
D.J. Munro (cur.), *Individualism and Holism. Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor/Mich. 1985.
Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven/Conn. 1976.
Susan Naquin e Yü Chün-fang (curr.), *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley/Cal. 1992.
D.L. Overmyer, *Religions of China. The World as a Living System*, San Francisco/Cal. 1986.
J. Paper, *The Spirits are Drunk. Comparative Approaches to Chinese Religion*, Albany/N.Y. 1995.
Poo Mu-chou, *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*, Albany/N.Y. 1998.
W.F. Powell (ed. e trad.), *The Record of Tung-shan*, Honolulu 1986.
Isabelle Robinet (de la Guéronnière), *Méditation taoïste*, Paris 1979 (trad. it. *La meditazione taoista*, Roma 1984).
Isabelle Robinet (de la Guéronnière), *Histoire du Taoïsme des origines au XIVe siècle*, Paris 1991 (trad. it. *Storia del taoismo dalle origini al quattordicesimo secolo*, Roma 1993).
P.S. Ropp (cur.), *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, Berkeley/Cal. 1990 (trad. it. *L'eredità della Cina*, Torino 1994).
M. Saso, *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Pullman/Wash. 1990 (2ª ed.).
M. Saso e D.W. Chappell (curr.), *Buddhist and Taoist Studies*. Honolulu 1977.
B.I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge/Mass. 1985.
G. Seaman et al. (curr.) *Chinese Religions. Publications in Western Languages. 1996-2000*, Ann Arbor 2002.
M. Shahar e R.P. Weller (curr.), *Unruly Gods. Divinity and Society in China*, Honolulu 1996.
J.K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, New York 1932 (rist. New York 1966).
K. Smith, Jr. et al., *Sung Dynasty Uses of the* I Ching, Princeton/N.J. 1990.
R.J. Smith, *Fortune-Tellers and Philosophers. Divination in Traditional Chinese Society*, Boulder/Colo. 1991.
Deborah Sommer, *Chinese Religion. An Anthology of Sources*, New York 1995.
F.J. Streng, *Understanding Religious Life*, Belmont/Cal. 1985 (3ª ed.).
R.L. Taylor, *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism. A Study of Selected Writings of Kao P'an-lung (1562-1626)*, Missoula/Mont. 1978.
R.L Taylor, *The Way of Heaven. An Introduction to Confucian Religious Life*, Leiden 1986.
R.L. Taylor, *The Religious Dimension of Confucianism*, Albany/N.Y. 1990.

S.F. Teiser, *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu 1994.
S.F. Teisen, *The Ghost festival in Medieval China*, Princeton/N.J. 1998.
L.G. Thompson e G. Seaman (curr.), *Chinese Religion. Publications in Western Languages, 1981 through 1990*, Ann Arbor/Mich.-Los Angeles/Cal. 1993.
L.G. Thompson e G. Seaman (curr.), *Chinese Religions. Publications in Western Languages. 1991-1995*, Ann Arbor/Mich.-Los Angeles/Cal. 1998.
Tu Ching-i (cur.), *Classics and Interpretation. The Hermeneutic Tradition in Chinese Culture*, New Brunswick/N.J. 2000.
Tu Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation. Essays in Confucian Thought*, Berkeley 1978, rist. Boston 1998.
Tu Wei-ming e Mary Evelyn Tucker (curr.), *Confucian Spirituality*, I-II, New York 2003-2004.
Mary Evelyn Tucker e J. Berthrong (curr.), *Confucianism and Ecology. The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Cambridge/Mass. 1998.
R.R. Wang (cur.), *Images of Women in Chinese Thought and Culture. Writings from the Pre-Qin Period through the Song Dynasty*, Indianapolis 2003.
R.P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion*, Seattle 1987.
T.A. Wilson, *A Genealogy of the Way. The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford/Cal. 1995.
T.A. Wilson (cur.), *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, Cambridge/Mass. 2002.
Xu Xin, *The Jews of Kaifeng, China. History, Culture, and Religion*, Jersey City/N.J. 2003.
Yao Xinzhong, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge/UK 2000.
R.D.S. Yates, *Five Lost Classics. Tao, Huang-Lao, and Yin-Yang in Han China*, New York 1997.
Yü Chün-fang, *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, New York 2001].

DANIEL L. OVERMYER

Religione popolare

Il complesso di credenze e pratiche religiose che pervade le comunità cinesi può essere definito «religione popolare». Si tratta di un insieme di fenomeni religiosi privi di una specifica denominazione presso i Cinesi madrelingua, che parlano semplicemente di «venerare le divinità» (*baishen*) oppure di tenere un culto presso un santuario o un tempio particolare. In tale complesso religioso dalla struttura flessibile si amalgamano differenti fedi, pratiche, divinità, culti, miti e valori, che provengono dai culti degli antenati, dei morti e della natura, dall'animismo, da culti locali, dal Daoismo popolare, dal Buddhismo popolare, dal Confucianesimo. La concezione cinese della religione popolare non distingue tuttavia tanta diversità e comunemente la descrive come fusione delle Tre Dottrine (*sanjiao*): Confucianesimo, Daoismo e Buddhismo.

Contrariamente al Buddhismo e al Daoismo ortodossi, la religione popolare non è molto strutturata. La sua espressione più importante va cercata nei culti locali, vale a dire nell'insieme di credenze e di pratiche incentrate sul culto di divinità locali. Anche quando la stessa divinità è venerata in più luoghi diversi, ogni santuario o tempio locale è autonomo. Può capitare che un tempio sia la filiazione di un determinato culto, oppure che sia «amico» rispetto a una serie di templi della stessa divinità o di una differente, ma il culto che esso rappresenta è espressione del sentimento e del sostegno della comunità locale, piuttosto che parte di una gerarchia di istituzioni.

La religione popolare pervade in vario grado tutte le classi della popolazione cinese, e non bisogna considerarla esclusivamente una religione dei contadini, dei cittadini poveri, o degli analfabeti. Pratiche religiose popolari si possono ritrovare nelle famiglie di gente anche colta, sia come parte di loro attività costanti, sia come attività saltuarie con finalità specifiche (nel caso, ad esempio, dell'esorcismo). Ciò è vero nonostante i membri delle classi superiori colte (di solito funzionari governativi) abbiano tradizionalmente deriso tali pratiche, sostenendo di credere soltanto nel Confucianesimo o nella filosofia daoista. L'ostilità ufficiale verso questi culti locali e la loro frammentaria documentazione storica e testuale hanno oscurato la storia della religione popolare, cosicché informazioni dettagliate al riguardo risalgono a non prima del XIX secolo.

I governanti cinesi hanno perennemente nutrito il sospetto che la religione popolare fosse fonte di autorità fuori del loro controllo. Di conseguenza, alcuni culti potevano sopravvivere solo clandestinamente. La grande maggioranza di questi culti segreti era di indole benevola, ma alcuni di essi svilupparono, durante periodi caratterizzati da difficili situazioni sociali, vaste organizzazioni e presero parte a insurrezioni armate in nome di liberazioni messianiche. I Turbanti Gialli del II secolo e la Società del Loto Bianco del XVII secolo ne sono esempio. Talvolta le società segrete furono causa di disgregazione sociale e fornirono addirittura le basi ad organizzazioni criminali, come nel caso della Triade di Hong Kong. [Vedi *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*].

Oggi, le credenze e le pratiche della religione popolare fanno ancora parte della cultura cinese a Taiwan e a Hong Kong, e nelle comunità cinesi d'oltremare a Singapore, in Tailandia, nelle Filippine, in Indonesia e perfino in California. La costituzione della Repubblica Po-

polare Cinese permette la pratica della «religione» ma non della «superstizione». Religioni molto strutturate come il Buddhismo, l'Islam, il Cristianesimo, sono definite «religioni». La religione popolare rientra invece nella categoria di «superstizione». Le pratiche religiose popolari non sono quindi più osservate pubblicamente e i templi locali sono stati convertiti in edifici pubblici per fungere da uffici governativi o da mercati, oppure sono stati demoliti. In realtà, il processo di secolarizzazione degli edifici dei templi era iniziato già prima, durante gli anni '20, sotto il governo della Repubblica Cinese, ma non era giunto a compimento. Le descrizioni che in questo saggio adoperano i verbi al presente danno quindi conto della situazione precedente il 1949 per la Cina, e di quella fino alla metà degli anni '80 per Taiwan, Hong Kong e le comunità d'oltremare.

Credenze e valori. Non esiste un testo singolo o un insieme di documenti che contenga tutte le credenze, le dottrine, i valori che sono alla base della religione popolare. Queste idee basilari vanno cercate in molti luoghi e sotto molte forme differenti: libri sacri, arte votiva, riti, affreschi murali, culti di famiglia, miti, storie esemplari e letteratura in genere. Ciò significa che le concezioni che sono alla base della religione popolare coincidono in grande misura con le credenze e con i valori che pervadono la cultura cinese nel suo complesso. Tali credenze e valori tendono ad essere legati a ciò che preoccupa più immediatamente la popolazione, vale a dire, soprattutto, la sopravvivenza dell'individuo, della famiglia e della comunità in un mondo difficile e pieno di incertezze. L'oggetto di molta parte dell'attività religiosa sono, di conseguenza, la prevenzione o la cura di malattie, la continuità della famiglia e la difesa e l'aumento delle risorse a sua disposizione (ad esempio figli, denaro e talento), e il benessere della comunità allargata a cui essa appartiene. Poiché si crede che gli esseri spiritici e i viventi hanno necessità di sostentamento simili, la reciprocità costituisce la base su cui poggia l'interazione fra umani e spiriti. Si fanno offerte e promesse alle divinità con l'aspettativa di ricavarne un aiuto tangibile in cambio, e se l'aiuto non viene le offerte possono essere ritirate. Gli spiriti, viceversa, possono molestare i viventi per ottenerne sostentamento, e ritornare tranquilli una volta propiziati.

Vi sono tratti in comune con tutte le religioni popolari. Il cielo (*tian*), il cosmo divino, è considerato sia il luogo dove abitano le divinità e le anime degli antenati, sia la massima autorità che controlla la direzione morale del mondo. In questo ultimo senso, il Cielo è spesso antropomorfizzato come Imperatore del Cielo o Imperatore di Giada. Esistono due forze, opposte ma interconnesse, che agiscono nel mondo: la forza *yang* è positiva, luminosa e secca, ed è un attributo del sole e dei maschi (un riflesso della posizione dominante dei maschi nella società cinese e della loro importanza nella continuità genealogica); la forza *yin* è negativa, scura e umida, ed è un attributo della luna e delle femmine. Lo *yin* e lo *yang* hanno fra loro un rapporto simile a quello fra ombra e luce, essendo ciascuno definito in funzione dell'altro e contenendo ciascuno in sé il germe dell'altro. Questa concezione viene rappresentata simbolicamente da una coppia di virgole incastrate fra loro con una macchiolina del colore dell'altra nei rispettivi punti sferici. La maggior parte dei fenomeni del mondo, fisici come sociali, sono divisi in cinque categorie chiamate Cinque Fasi (*wuxing*, dette anche Cinque Elementi), etichettate come legno, fuoco, terra, metallo e acqua. Colori, stagioni, direzioni, organi del corpo, note musicali, gusti, virtù sociali e altri fenomeni sono distribuiti fra le Cinque Fasi, che sono in relazione una con l'altra secondo cicli dinamici di generazione e decadimento. Il simbolismo religioso e la divinazione fanno un uso abbondante di questo modello delle Cinque Fasi. [Vedi *YIN-YANG WUXING*].

La durata di ogni vita umana è stabilita dal Controllore del Fato (Siming), il quale l'annota in un libro conservato dai regnanti dell'inferno. Quando giunge l'ora, i suoi inviati giudiziari conducono l'interessato all'inferno per il giudizio e la punizione dei peccati. Benché la vita di ciascuno sia governata dal fato, il fatalismo, nel senso di permettere passivamente al mondo di procedere a modo suo, è assente. C'è invece un forte interesse per il fato, perché se si può prevedere il corso degli eventi, la vita di ciascuno può assecondarne la direzione. È meglio essere preparati e seguire la corrente, così da ottenere il massimo bene dalla vita e ridurre i danni. Esistono pertanto numerose forme di divinazione, dall'uso di *medium* alle estrazioni a sorte e ai bigliettini oracolari. Esistono anche modi per cambiare o correggere il proprio fato tramite la scelta di un nome di buon augurio, l'adozione fittizia da parte di una divinità o di una persona dotata di grande potere spiritico, o procurandosi l'intervento di una divinità potente.

I numerosi obbiettivi e valori della religione popolare possono essere divisi in sei categorie generali, quattro aventi a che fare con il mondo dei viventi e due con l'oltretomba:

1. Protezione della vita e della proprietà: salute e longevità, elusione di incidenti, espulsione di spiriti maligni.
2. Accordo con l'ordine della natura: favore da parte delle divinità da cui dipendono pioggia e siccità, accorto posizionamento di edifici e sepolture in modo da non interrompere le «energie» che si crede siano

nella terra, protezione da parte delle divinità che sono a guardia dei campi e delle città.
3. Pace e armonia nella vita domestica: favore da parte delle divinità guardiane del focolare e delle porte, figli per continuare la successione familiare, parti agevoli, protezione della prole, benessere degli antenati.
4. Successo nella lotta per la vita: favore da parte delle divinità dell'agricoltura, fertilità, capacità, ricchezza.
5. Salvezza dalle punizioni all'inferno: perdono dei peccati, liberazione dalle sofferenze.
6. Rinascita favorevole: reincarnazione in una famiglia ricca, perfezione morale nei cieli buddhista e daoista.

Credenze e valori importanti sono associati anche con il culto degli antenati, parte significativa della religione a partire dal XII secolo a.C. La conservazione della genealogia familiare è un obbiettivo cruciale in tutte le attività religiose popolari; la genealogia viene intesa sia come estensione all'indietro nel tempo verso gli antenati sia in avanti verso i discendenti. I riti celebrati per assicurare il benessere dei membri un tempo viventi della famiglia, e le preghiere e le cerimonie celebrate per ottenere figli maschi (dal momento che è per via maschile che l'appartenenza genealogica viene trasmessa) sono due aspetti dello stesso obbiettivo. Si dedicano molte attenzioni, e spesso enormi spese, alla corretta sepoltura dei morti, i quali vanno salvati dalla punizione per i peccati all'inferno, installati fra gli antenati, e forniti di assistenza immediata e a lungo termine. [Vedi *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2].

Ci sono molte incongruenze nelle credenze religiose popolari, ma esse hanno scarse conseguenze. Ciò che più importa è che i riti siano celebrati con sincerità, a tempo debito e nel modo giusto. La famiglia e la comunità vanno sostentate, bisogna prestare attenzioni ai defunti, e la vita deve continuare. Non hanno importanza elaborate codificazioni di credenze e di pratiche e non esistono organizzazioni di teologi intenti a dibattere sui dettagli delle faccende religiose.

Le credenze e le pratiche della religione popolare vengono tradizionalmente divise fra quelle del «Regno della Luce» (*yangjie*), relative alle divinità, e quelle del «Regno dell'Ombra» (*yinjie*), relative ai morti. Non si tratta tuttavia di categorie che comportino una rigida esclusione, in quanto esiste chi (un *medium* o un indovino, ad esempio) può fare da «ponte» tramite il quale uomini, divinità e defunti comunicano l'uno con l'altro.

Il Regno della Luce. Il Regno della Luce include tutte le credenze riguardanti gli umani e i loro rapporti con le divinità. Nella religione popolare ci sono numerose divinità (*shen*). Per la maggior parte si tratta di esseri umani divinizzati, ma alcune di esse traggono origine dal Buddhismo, dal Daoismo popolare, o sono spiriti della natura. Di norma le divinità sono antropomorfiche, e molti culti conservano «biografie» delle proprie divinità che ne rivelano con chiarezza le origini umane. La fede popolare asserisce che gli esseri umani straordinariamente virtuosi vengono divinizzati per premio; alcune divinità, tuttavia, sono esseri umani morti in maniera violenta, oppure privi di discendenti che si prendano cura di loro, e pertanto destinati a servire una platea più ampia dei membri della propria famiglia per procurarsi sostentamento. Essi vengono così puniti per il «peccato» di non avere generato figli che possano continuare i sacrifici in onore degli antenati e la genealogia familiare.

Non esiste una divinità onnipotente, sebbene l'Imperatore di Giada (*Yuhuang Shangdi*, chiamato anche *Tiandi* o *Tiangong*) sia generalmente noto come il capo delle divinità. Il suo culto è molto limitato, in quanto egli è troppo distante per instaurare un rapporto reciprocamente benefico con la gente comune. [Vedi *YUHUANG*]. Sotto l'Imperatore di Giada i gradi della moltitudine di altre divinità sono poco chiari. Le opinioni al riguardo variano, ma nella pratica l'eventuale gerarchia non ha importanza, in quanto l'attività religiosa si incentra sul culto di una divinità locale, e le divinità sono raramente contrapposte una all'altra. In genere, gli spettri dei morti privi di attenzioni («spiriti senzatetto») sono considerati esseri spiritici infimi. Di essi ci si libera o con piccole offerte o esorcizzandoli con l'ausilio di un *medium* e una divinità. Benché il resto della gerarchia celeste non sia delineato con chiarezza, essa, in vari miti e pratiche rituali, viene dipinta come un'organizzazione burocratica simile a quella del vecchio sistema governativo cinese. I funzionari dell'inferno formano un'organizzazione burocratica persino più elaborata.

Alcune divinità sono molto potenti, ma la maggioranza ha funzioni limitate. Le «divinità dei cancelli» (*menshen*, chiamate spesso «divinità delle porte») sono descritte come un paio di funzionari, civili o militari, con indosso una divisa che ricorda all'incirca le uniformi del XVI secolo; esse impediscono agli spiriti malefici di entrare in casa. Un'immagine della divinità della cucina, il Signore del Focolare (Zaoshen o Zaojun), impressa sulla carta viene tenuta sopra i fornelli. Pochi giorni prima del Capodanno, l'immagine viene abbondantemente impiastricciata di miele o altri cibi dolci sulla bocca e bruciata; Zaojun ascende al Cielo e informa l'Imperatore di Giada delle buone e cattive azioni della famiglia. Alcuni dicono che il miele serve a far pronunciare alla divinità del focolare soltanto parole dolci, altri dicono che serve a incollarle le labbra per impedirle del tutto di parlare.

Alcune divinità sono specializzate nella cura di ma-

lattie (così Hua Tuo e Baosheng Dadi), altre tengono sotto controllo le epidemie (così Doushen, che gestisce il vaiolo) o le locuste. Oltremodo importanti sono le divinità che procurano pioggia nella stagione dovuta e quelle che difendono dalle inondazioni. Si tratta spesso di «re draghi» (*longwang*), ma possono essere anche potenti divinità locali. Ogni mestiere ha la propria divinità. Lu Ban, per esempio, è il patrono della carpenteria, Shen Nong il patrono dell'agricoltura. Tianshang Shengmu (chiamata anche Mazi o Tianhou) è la protettrice dei marinai, e tutte le comunità cinesi prossime agli oceani le rendono culto. C'e finanche una divinità patrona dei ladri.

Città e distretti amministrativi hanno propri patroni, chiamati Divinità delle Mura e dei Fossati (Chenghuangshen), oppure Divinità della Città. Dall'VIII secolo divenne dovere del funzionario di governo locale mantenere il tempio di questa importante divinità. Il culto di ogni divinità cittadina rappresenta un'istituzione indipendente, ma è anche parte di una gerarchia burocratica parallela a quella dell'autorità secolare. Le divinità sono esseri umani divinizzati, e molte storie raccontano le modificazioni avvenute al riguardo, ad esempio nel caso in cui qualcuno sia stato promosso patrono al posto del precedente che è stato destituito. La Divinità della Città è un magistrato divino che si occupa delle faccende spiritiche del distretto governato da un magistrato umano. I suoi ordini vengono eseguiti da vari funzionari e inviati subordinati, che pattugliano il territorio del distretto e le cui rappresentazioni iconografiche trovano posto nel tempio.

Una funzione importante della Divinità della Città è quella di rappresentare la burocrazia dell'inferno nel Regno della Luce. Quando qualcuno deve morire, l'inviato giudiziario della Divinità della Città lo conduce al tempio, dove, prima di spedirlo all'inferno per il giudizio e la punizione, si fa la somma dei suoi peccati. Il tempio di una divinità cittadina si può riconoscere facilmente per la presenza di un gigantesco abaco, adoperato per il conteggio dei peccati, appeso alla parete. La Divinità della Città può aiutare il funzionario locale a fare rispettare la legge. Ci sono molte storie in cui la divinità è una specie di investigatore sovrumano che scopre i malfattori e li denuncia al magistrato.

Fra i dipendenti meglio noti della Divinità della Città ci sono le divinità della terra (*tudi gong*, o *fude zhengshen*), i più umili dei guardiani divini. Le divinità della terra, di norma immaginate come dei vecchietti, sono le divinità tutelari del suolo del luogo. I loro minuti santuari fanno la guardia ai campi, alle fattorie, alle case, alle botteghe, e i loro templi, di dimensioni comunque modeste, proteggono abitati più estesi, talora interi villaggi.

Ci sono alcune divinità venerate in quasi tutte le comunità cinesi. Le più comuni sono Guanyin e Guandi. La Guanyin (sanscrito, Avalokiteśvara) della religione popolare è rappresentata in forma femminile (contrariamente al *bodhisattva* maschio della tradizione iconografica e testuale), e trae origine dal Buddhismo popolare. Si tratta fondamentalmente di una divinità misericordiosa, che salva dai pericoli e dalle sofferenze, ma la si prega anche per altri scopi, affinché renda feconda una donna sterile, ad esempio. [Vedi *AVALOKITEŚVARA*, vol. 10]. Guandi (chiamato anche Guangong) è un eroe militare, del III secolo, divinizzato. Spesso è chiamato Dio della Guerra, ma il suo nome più accurato è Divinità delle Virtù Maritali, in quanto i suoi attributi più importanti sono la lealtà e l'affidabilità anziché il valore in battaglia. Come patrono dell'affidabilità è il protettore degli uomini d'affari e di tutti coloro che hanno a che fare con i contratti. È la divinità patrona delle corti di giustizia e spesso una sua immagine è appesa dietro la poltrona del giudice. È il protettore di patrioti e soldati, e durante gli anni '20 e '30 del XX secolo il governo della Repubblica Cinese ne promosse il culto per incoraggiare il patriottismo. È anche l'ospite invocato in certi tipi di divinazione e in sedute di scrittura automatica.

Il principio della reciprocità pretende che le divinità rispondano in maniera efficace alle richieste della comunità umana. Se la gente si accorge dell'inefficacia di qualche divinità ne smette il culto, che con il passare del tempo cadrà nell'oblio. Viceversa, nel caso in cui uno spirito locale diventa famoso per una risposta efficace, può succedere che lo si trasformi in una divinità della comunità e che si costruisca un tempio per ospitarne il culto. In conseguenza di questa abitudine, ancora oggi le divinità cinesi vanno e vengono.

Santuari e templi. Di solito una divinità ha sede in un santuario o in un tempio. È raro però che un tempio ospiti una sola divinità. La maggior parte dei templi ha una divinità principale e numerose divinità secondarie. Di norma i supplici mostrano a ogni divinità del tempio un cenno di riconoscenza (almeno un inchino e un bastoncino di incenso). Un tempio è la «casa» di una divinità, dunque viene spesso chiamato «palazzo» (*gong*). Le sue dimensioni variano molto: dal minuscolo santuario a lato di una strada all'enorme complesso di edifici che coprono parecchi ettari di superficie. Ma un tempio è più di una casa della divinità. È anche il centro della comunità, il luogo in cui la gente si incontra e riposa mentre i bambini giocano nel cortile, che è piano e spazioso e viene adoperato, durante la stagione del raccolto, per seccare i cereali. Il tempio è inoltre la custodia dei valori della comunità. Le decorazioni, piene di scene di eroi e malviventi, nell'illustrare premi e pu-

nizioni, lealtà, devozione filiale, dedizione alla famiglia, servono ad insegnare ai giovani i corretti valori morali e sociali. Il tempio è, infine, un simbolo della comunità cui appartiene. È l'edificio più grande e adornato del villaggio o dell'isolato, il centro dell'attività della comunità e il simbolo della sua unità.

I templi della religione popolare non sono residenza di un clero, come nel caso dei templi del Buddhismo e del Daoismo. Le attività quotidiane sono curate da un addetto, che abita o nel tempio o nelle immediate vicinanze. Costui fa le pulizie, vende incenso e altri articoli rituali e talora aiuta i fedeli a leggere i bigliettini oracolari. Il tempio è amministrato da un comitato di gente del luogo che raccoglie fondi per riparazioni e manutenzione, prende decisioni, supervisiona le cerimonie nei giorni festivi. Tramite un elaborato processo divinatorio la divinità del tempio nomina un «maestro incensiere» (*luzhu*), officiante capo di tutte le attività rituali dell'anno. In occasioni rituali speciali si può invitare un sacerdote di rango elevato, un sacerdote daoista per celebrare, ad esempio, il Rito di Salvezza per i morti del settimo mese, un sacerdote buddhista, o daoista, per un funerale. Sacerdoti daoisti di basso rango, che spesso sono analfabeti, gestiscono i riti di comunicazione con i morti. I Maestri Incensieri e i sacerdoti daoisti e buddhisti hanno una funzione esclusivamente rituale; non compiono attività pastorale, di istruzione o di predicazione nella comunità.

I templi sono in genere istituzioni autonome e non fanno parte di un'organizzazione gerarchica. Tuttavia, quando un culto è una chiara filiazione di un altro culto – cioè quando è stato istituito per trasferimento rituale di ceneri dal braciere di incenso consacrato alla divinità del tempio madre – esiste un rapporto «genitore-figlio». In tali casi, l'immagine della divinità del tempio figlio, durante la festività più importante del culto (di norma il compleanno della divinità), viene riportata nel tempio madre e temporaneamente posta sull'altare, dove il contatto con l'immagine del genitore la rivitalizza. Ci sono anche templi che, condividano o meno il medesimo culto, sono in un rapporto di «amicizia» fra loro. Divinità e delegazioni si scambiano congratulazioni durante le feste religiose e si fanno visita in altre occasioni dell'anno. I Cinesi descrivono queste relazioni in termini sociali: «proprio come un amico viene a trovarti».

Feste religiose. Ogni culto e il suo santuario, o tempio, ha almeno una festa religiosa principale all'anno incentrata sulla propria divinità primaria. Queste feste hanno di solito luogo in occasione del compleanno della divinità e seguono il calendario lunare cinese. Il tempio viene sottoposto a grandi pulizie in vista del giorno festivo e l'altare viene abbondantemente addobbato. La statua della divinità viene talora vestita con un abito o un copricapo nuovi e spesso viene condotta in processione attraverso la comunità di modo che la divinità possa osservare il proprio regno e impartire benedizioni agli abitanti. Un gran numero di supplici accorre per pregare e offrire incenso, candele, cibo e «danaro per gli spiriti» (imitazioni cartacee di lamine di oro e danaro – le divinità hanno bisogno di danaro proprio come gli uomini). Trascorso il tempo sufficiente alla divinità per consumare l'«essenza» del cibo, i fedeli portano a casa le offerte per prepararne un banchetto. Le offerte di cibo variano a seconda dell'occasione e dei gusti particolari – alcune divinità sono vegetariane, altre no – ma in genere si tratta di riso o pane al vapore, pesce, carne, frutta e pasticcini, alcuni dei quali fatti apposta per la festa. Spettacoli di teatro e marionette, organizzati allo scopo di intrattenere sia le divinità che la comunità, fanno parte della festa. I temi e gli stili di queste rappresentazioni sono vari ma, che si tratti di tragedie o di commedie, non manca mai il richiamo ai valori morali e sociali; le buone azioni sono ricompensate, quelle cattive punite.

Alcune feste religiose sono comuni a tutte le comunità, in particolare la festa del Capodanno lunare e la Festa degli Spettri. La festa del Capodanno è uno degli eventi religiosi più importanti, anche se di recente ha subito una forte secolarizzazione. È un'occasione per ricucire le smagliature dell'anno vecchio e per iniziare con freschezza quello nuovo. La gente pulisce e ripara le proprie case, compra abiti nuovi, salda i debiti; tutti prendono una vacanza dal lavoro (da quattro a quindici giorni a seconda delle possibilità) così da potere ritornare in famiglia al paese natale. Fra le cerimonie del Capodanno vi è la visita al tempio locale. Il nono giorno dell'anno nuovo si presentano all'Imperatore di Giada preghiere per il benessere della comunità, e il periodo festivo si conclude il quindicesimo giorno con la Festa delle Lanterne.

La Festa degli Spettri (Guijie) è strettamente associata al Regno dell'Ombra. Si crede che durante il settimo mese i cancelli dell'inferno siano aperti per permettere a tutti gli spiriti famelici e senzatetto di vagare per il mondo. Per propiziarsi questi spettri, che i Cinesi paragonano a mendicanti, presso tutti i templi il quindicesimo giorno si celebrano riti di salvezza (*pudu*) e si espongono grosse quantità di cibo per nutrire gli spiriti affamati. In origine, il rito *pudu* era buddhista, ma di recente viene solitamente officiato da un sacerdote daoista di rango elevato.

Le altre feste importanti del calendario lunare sono il Battello Drago (il quinto giorno del quinto mese), la Tessitrice e il Pastore (il settimo giorno del settimo mese), Metà Autunno (il quindicesimo giorno dell'ottavo

mese), e il Doppio Yang (il nono giorno del nono mese). Le prime tre erano in origine delle gioiose ricorrenze religiose, estremamente secolarizzate nel corso del XX secolo. Il Doppio Yang conserva un che di terrifico: quel giorno bisogna indossare amuleti protettivi e scalare le montagne al fine di evitare influssi nefasti nelle pianure.

L'unica festa religiosa di una certa importanza che non segue il calendario lunare è il giorno detto Chiarore e Luce (Qingming), che segue un calcolo solare tradizionale e cade sempre il 5 aprile. Si tratta di una commemorazione dei defunti, un giorno in cui le famiglie visitano i cimiteri, riparano le tombe e offrono cibo e incenso agli antenati. La si chiama anche Festa di Pulizia delle Tombe (Saomu). [Per una trattazione ulteriore di queste feste, vedi *ANNO RELIGIOSO CINESE*].

Esiste un rito speciale celebrato quando si costruisce, o ricostruisce – una volta ogni venti anni o più – un tempio, il Rito del Rinnovamento Cosmico e Comunitario (Jiao), con il quale il tempio e la comunità intera vengono rinnovati, rivitalizzati e riallineati alle forze del cosmo. Il Jiao è un'attività estremamente elaborata e dispendiosa, ma è anche un evento molto importante nella vita religiosa della comunità. [Vedi *JIAO* e *SACERDOZIO DAOISTA*].

Educazione religiosa. Benché molte attività fondamentali abbiano luogo nei templi, altre attività importanti della religione popolare si svolgono in casa, e sono di solito condotte dalle donne della famiglia. L'altare posto nella stanza centrale della casa contiene immagini delle divinità patrone della famiglia, nonché immagini e tavolette degli antenati. Il secondo e il sedicesimo giorno di ogni mese è di regola preparare offerte alle divinità, mentre agli antenati le offerte vengono presentate negli anniversari della loro nascita e della loro morte, e in occasione di feste particolari. Poiché sono le donne ad avere il ruolo principale nella vita dei bambini della famiglia, esse ne influenzano, con l'esempio e l'educazione, anche le future attitudini verso la religione. Le donne narrano storie, portano i bambini ai templi, mostrano loro i dipinti religiosi spiegandone il contenuto morale. L'istruzione secolarizzata delle scuole moderne spesso deride la religione popolare in quanto «superstizione», ma molte delle concezioni basilari dei giovani in campo morale, sociale e religioso sono modellate dalle attività familiari. [Vedi *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE CINESI*].

Una fonte di educazione religiosa più formale sono i libricini moralisti (*shanshu*) distribuiti gratuitamente, come atti di merito, in molti templi. Questi opuscoli vantano parecchi secoli di storia e la loro evoluzione quali veicoli di valori e di dottrina religiosa è strettamente connessa al diffondersi dell'alfabetizzazione e allo sviluppo di tecnologie di stampa economiche. Si tratta di libricini, con in media una ventina di pagine scarse, di solito dedicati ad una divinità specifica, contenenti le preghiere da rivolgerle, una descrizione del potere della divinità e dei riti ad essa dovuti e una rivelazione della divinità circa la fede, il culto e il comportamento corretto. Talora vi si trovano dichiarazioni in testimonianza dell'efficacia della divinità, talaltra dichiarazioni in testimonianza dei risultati di comportamenti buoni o malvagi. L'antica credenza che le buone azioni causano premi e le azioni cattive causano sofferenza venne sviluppata in Cina prima dell'arrivo del Buddhismo, ma essa venne rafforzata e ampliata, grazie all'apporto dottrinale del Buddhismo popolare, in un elaborato sistema di retribuzione (*yinguo*). Numerosi testi cinesi, sia religiosi sia profani, contengono racconti di questo genere di retribuzione, che negli opuscoli moralisti hanno un ruolo di rilievo. Fra i doveri del credente spiccano il rispetto verso il Cielo e le divinità, l'obbedienza ai superiori, l'amore filiale verso genitori e anziani, la severità verso i figli, l'accortezza nella scelta delle amicizie, la gentilezza nei confronti dei vicini di casa. È imperativo evitare l'omicidio, il furto, la menzogna, la calunnia, l'adulterio, la cupidigia, la pigrizia, l'ipocrisia, la vanagloria, la recriminazione, la rabbia, la stravaganza, lo spreco, l'ubriachezza, il gioco d'azzardo, la prostituzione.

Benché siano fonte di nozioni religiose, i libricini moralisti sono utili solo a chi sa leggere, privilegio fino a decenni recenti soltanto di una piccola percentuale della popolazione. I veicoli principali di educazione religiosa per la grande maggioranza della popolazione sono gli insegnamenti e gli esempi ricevuti in famiglia e gli spettacoli teatrali rappresentati nelle feste popolari. [Vedi anche *TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE*].

Il Regno dell'Ombra. Il lato oscuro della religione popolare riguarda la morte. I morti di recente, gli antenati, gli spettri, richiedono tutti trattamenti particolari. Nella cultura cinese la morte ideale veniva solo dopo una lunga vita, quando si erano avuti numerosi figli e nipoti e si aveva accumulato risorse sufficienti per la famiglia e per il proprio funerale. Si sperava di morire con un corpo intatto e sano di una morte pacifica a casa propria circondati dall'intera famiglia. Gli anziani spesso compravano una bara e facevano preparativi per il proprio funerale molto tempo prima di morire. I riti funerari variavano da luogo a luogo, ma ovunque esistevano determinate procedure da seguire per la preparazione della salma, la deposizione nella bara, la sepoltura e il lutto. Per celebrare i riti funerari, alcuni dei quali servono a salvare il morto da un duro giudizio e dalla punizione in inferno, si ricorre a sacerdoti bud-

dhisti e daoisti. La bara viene portata al cimitero con una processione, la cui complessità e la cui lunghezza dipendono dalle condizioni economiche della famiglia. La processione funeraria di un ricco misura spesso più di un chilometro, e ne fanno parte, oltre alla bara, ai parenti e conoscenti del defunto, molte bande musicali (tradizionali e moderne), carri, giullari, costumi appariscenti e fiori. Il rumoroso corteo serve un poco a distrarre chi è in lutto dal dolore e un poco a mostrare al resto della comunità la ricchezza dello scomparso. È tradizione seppellire il corpo e ammonticchiare il terreno sopra la sepoltura. Chi ha una forte fede buddhista ortodossa, però, preferisce la cremazione. Nella Repubblica Popolare Cinese la cremazione è diventata la pratica comune per risparmiare terra. In alcune località della Cina meridionale e sudorientale ci sono famiglie che dopo circa sette anni riesumano i resti, puliscono le ossa e le chiudono in un'urna per riseppellirle in un luogo ritenuto di migliore auspicio.

Geomanzia e sepoltura. La scelta del luogo per la sepoltura è materia importante che implica una complessa procedura. Per massimizzare le «potenzialità energetiche» della terra incanalandole attraverso le ossa del defunto e per fornire una casa bella e sicura al nuovo antenato, ci si rivolge ad uno specialista dell'arte geomantica (*fengshui*, letteralmente «vento e acqua») incaricandolo di individuare il luogo di migliore auspicio per la sepoltura. Il luogo migliore è dove montagne, fiumi e vento formano assieme una configurazione particolarmente favorevole. Potremmo considerare il *fengshui* una protoscienza, che tenta di capire quali aspetti della configurazione del terreno determinino la posizione migliore per una tomba o per un'abitazione. Oppure potremmo considerarlo un'arte estetica naturale, dal momento i posti migliori per le tombe sono situati in luoghi di grande bellezza. [Vedi anche *DIVINAZIONE*, vol. 2].

Poiché si crede che i morti abbiano bisogni simili a quelli dei viventi, durante il funerale vi si provvede con modelli di casa, mobilio, carro (oggi automobile o aeroplano), servitù e danaro, il tutto in carta, da bruciare sul luogo della sepoltura. Per un certo periodo dopo la sepoltura il lutto è continuo, per un periodo seguente discontinuo, e infine ricorre solo in occasione dell'anniversario della nascita e della morte del defunto e di feste religiose in commemorazione dei morti. Sull'altare degli antenati della famiglia si pone una tavoletta di legno con il nome ufficiale e i titoli del morto; parte dell'anima del defunto (l'aspetto *yang*, o *hun*) viene a stare nella tavoletta, e così la persona scomparsa raggiunge gli antenati. [Vedi anche *ANIMA (Concezioni cinesi)*].

Giudizio e punizione in inferno. L'aspetto *yin* (o *po*) dell'anima della persona morta, per essere giudicata e punita per le cattive azioni compiute in vita, discende all'inferno. Meglio sarebbe parlare di purgatorio, piuttosto che di inferno, in quanto vi si esamina la condotta in vita del morto in modo da decidere la punizione e il livello di reincarnazione nella prossima vita. Nei funerali si espongono una serie di dipinti che illustrano le dieci corti dell'inferno, una concezione presa dal Buddhismo popolare, dando un'altra opportunità ai genitori di mostrare ai figli le conseguenze delle cattive azioni. Ognuna delle corti è presieduta, a imitazione della burocrazia terrena, da un giudice in abiti da funzionario governativo del XVI secolo e da suoi dipendenti: segretari, contabili, messi giudiziari (i più conosciuti sono Testa di Bue e Faccia di Cavallo), carcerieri, aguzzini. Nella prima corte c'è un grosso specchio nel quale appaiono tutte le azioni della vita dell'imputato. Le persone perfettamente virtuose sono spedite direttamente alla decima corte, le altre vengono spedite alle altre corti, specializzate in punizioni per peccati specifici. Le punizioni sono fisiche, orribili, e durano miliardi di anni. L'unica tortura psicologica consiste nella visita alla Torre per Osservare Casa, da cui si vedono i propri cari con cui non ci si potrà mai ricongiungere.

Dopo le punizioni dovute si passa alla decima corte, dove avviene il giudizio finale riguardante il livello di reincarnazione. I cinque stati di incarnazione per tutti gli esseri viventi traggono origine dal Buddhismo popolare. Si può nascere divinità, uomo, animale, demone, o di nuovo penitente in inferno. La reincarnazione è determinata dalle azioni della vita precedente. Le buone azioni fruttano una reincarnazione favorevole, le cattive azioni spingono verso una vita di sofferenze nel corpo di un malato, di un pezzente o di un animale. Dopo il giudizio nella decima corte, una vecchia donna di nome Madre Meng dà ad ognuno una coppa del «vino dell'oblio». Le punizioni vengono dimenticate e ciascuno, reincarnato senza serbarne memoria, deve scegliere di nuovo se agire bene o male. [Vedi anche *ALDILÀ (Concezioni cinesi)*].

I morti senza riposo. Se si rivolgono loro le dovute attenzioni, se cioè ci si prende cura delle loro tombe e si fornisce loro costante sostentamento con le offerte, i morti riposeranno in pace e potranno anche benedire i propri discendenti. Se non trattati correttamente, invece, manifesteranno alle famiglie il proprio dispiacere. Problemi vari, fra cui liti familiari, insuccessi in agricoltura o in affari, malattie, mancanza di prole, vengono sovente attribuiti al risentimento degli antenati.

Se si sospetta una causa spiritica per problemi familiari si può chiamare un *medium* per diagnosticare la situazione. *Medium* di vari tipi comunicano con i morti in vari modi. Alcuni compiono viaggi magici durante la

seduta, altri sperimentano uno stato di *trance* che permette ai morti di parlare per bocca loro, altri ancora usano attrezzi divinatori (una seggiola, un pennello da scrittura, un bastoncino in un vassoio pieno di sabbia) che, al momento della possessione spiritica, comunicano messaggi provenienti dai morti. Tramite il *medium* viene individuato l'antenato irritato, ne viene spiegata l'irritazione e viene prescritto il giusto rimedio. Si crede che, se la famiglia apprende le richieste dell'antenato e apporta le necessarie correzioni nella forma rituale corretta, l'antenato si placherà smettendo di creare problemi.

I medium possono essere maschi o femmine, giovani o anziani. Si diventa *medium* in seguito alla chiamata di una divinità particolare e al conseguente apprendistato sotto la guida di un *medium* più anziano. I *medium* sono di solito addetti a una divinità specifica e possono sperimentare la possessione nel tempio della divinità oppure in un santuario improvvisato per l'occasione. Essi non dovrebbero accettare di venire pagati per servire la divinità e dovrebbero vivere di altri lavori. Alcuni, tuttavia, accettano «doni», e se disonesti approfittano dei creduloni. La maggior parte delle divinità ha almeno un *medium* al suo servizio, ma alcune divinità (Dongyue Dadi, ad esempio) specializzate nell'aiutare la gente a comunicare con i morti e i cui templi e santuari sono dedicati a tale attività, hanno molti *medium*.

Capita che a causare guai in famiglia sia uno spettro che con la famiglia non ha nulla a che fare, o talvolta una specie di demone. In casi del genere, mancando il bisogno di placare lo spirito di un antenato, si ricorre all'esorcismo. Anche gli esorcismi sono di vario tipo, ma in genere rivolgono contro lo spirito malevolo formule magiche, accensione di torce, petardi, armi pronte a colpire e minacce. Talvolta si invoca in aiuto all'esorcismo una potente divinità.

Ci sono, infine, gli spiriti negletti e senzatetto. Almeno per autodifesa, se non per compassione, i viventi devono prendersene cura, altrimenti per soddisfare i propri (tutto sommato poveri) bisogni, essi importuneranno la comunità. Si lasciano piccole offerte fuori della porta di servizio («non inviti i mendicanti in casa», spiegano i Cinesi), e in occasione dei riti dedicati nel settimo mese ai morti, *pudu*, si fanno offerte in maggiori quantità. Se, ad esempio nell'arare i campi o nel gettare fondamenta di costruzioni, si scoprono ossa umane, si erigono santuari speciali per ospitarle. In tal modo si potrà prendersi cura collettivamente con piccole offerte di queste ossa degli spiriti senzatetto.

Uomini, antenati, divinità, spettri. Ognuno ha il suo posto nella religione popolare e tutti interagiscono fra loro. I bisogni dei vivi e dei morti, di chi è carne e chi è spirito, vengono soddisfatti vicendevolmente affinché la famiglia e la comunità sopravvivano e si perpetuino in un mondo incerto e, di norma, difficile.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia più completa sulla religione popolare cinese è L.G. Thompson, *Chinese Religion in Western Languages. A Comprehensive and Classified Bibliography of Publications in English, French and German through 1980*, Tucson/Ariz. 1985. Una buona indagine sulla religione in Cina, religione popolare inclusa, è L.G. Thompson, *Chinese Religion. An Introduction*, Belmont/Cal. 1996, (5ª ed.). L.G. Thompson, *The Chinese Way in Religion*, Encino/Cal. 1973, è un'utile raccolta di letture che copre un'ampia varietà di credenze e pratiche religiose cinesi. La religione popolare in un villaggio è descritta da D.K. Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors. Folk Religion in a Taiwanese Village*, Berkeley/Cal. 1972, rist. Taipei 1986. Un buono studio sul complesso argomento del culto degli antenati è Emily M. Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford/Cal. 1973. Molti articoli utili su aspetti specifici della religione popolare sono in A.P. Wolf (cur.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford/Cal. 1974 – ad esempio *Gods, Ghosts, and Ancestors* di Wolf, e *When a Ghost Becomes a God* di C.S. Harrell – e in Sarah Allan e A.P. Cohen (curr.), *Legend, Lore, and Religion in China. Essays in Honor of Wolfram Eberhard on His Seventieth Birthday*, San Francisco/Cal. 1979 – ad esempio *Chinese Glyphomancy (ch'ai-tzu) and Its Uses in Present-Day Taiwan* di W. Bauer. W. Eberhard adopera i trattatelli moralisti per studiare alcune concezioni morali basilari in *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley/Cal. 1967, e ha raccolto molti dei suoi penetranti articoli dedicati all'esplorazione di credenze e valori in *Moral and Social Values of the Chinese. Collected Essays*, Taipei 1971.

Un'ampia raccolta di traduzioni da fonti originali la si trova in J.J.M. de Groot, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, I-VI, Leiden 1892-1910, rist. Taipei 1964, il cui commentario è però alquanto di parte. H. Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971, contiene una descrizione di molte divinità del pantheon. Una descrizione analoga è presente anche nello studio sulle onnipresenti immagini votive della religione popolare di C.B. Day, *Chinese Peasant Cults. Being a Study of Chinese Paper Gods*, Shanghai 1940, rist. Taipei 1974.

Il calendario annuale delle feste religiose è presentato in W. Eberhard, *Chinese Festivals*, New York 1952, ed. riv. Taipei 1972, e in Juliet Bredon e I. Mitrophanow, *The Moon Year. A Record of Chinese Customs and Festivals*, Shanghai 1927, rist. New York 1966. M.R. Saso, *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Pullman/Wash. 1972, descrive l'intricato rito *jiao*. C.K. Yang, *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley/Cal. 1961, mostra l'importanza della religione popolare in tutte le classi sociali. D.L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge/Mass. 1976, prende in esame il messianismo e le sue conseguenze sociali e politiche. Restano da menzionare, per l'approfondimento storico e antropologico che apportano allo studio della religione cinese, altre due mo-

nografie: D. Bodde, *Festivals in Classical China. New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty, 206 B.C.-A.D. 220*, Princeton/N.J. 1975, e F.L.K. Hsü, *Under the Ancestors' Shadow. Chinese Culture and Personality*, London 1949.

[Aggiornamenti bibliografici:

P. Clart, *Confucius and the Mediums. Is There a "Popular Confucianism"?*, in «T'oung Pao», 89 (2003), pp. 1-38. Sul Confucianesimo popolare nei culti del XX secolo imperniati sulla scrittura automatica.

M. Cohen, *Shared Beliefs. Corporations, Community and Religion among the South Taiwan Hakka during the Ch'ing*, in «Late Imperial China», 14 (1993), pp. 1-33. Un approccio sociologico alle organizzazioni religiose.

K. Dean, *Daoist Ritual and Popular Cults of South-east China*, Princeton/N.J. 1993. Ottimo lavoro sul campo e descrizione esauriente su come il Daoismo fornisce una «struttura liturgica» ai culti locali.

K. Dean, *Transformation of the* she *(Altars of the Soil) in Fujian*, in «Cahiers d'Extrême-Asie», 10 (1998), pp. 19-75. Una storia dei culti territoriali e della loro evoluzione all'inizio del periodo moderno.

V. Durand-Dastes, *Prodiges ambigus. Les récits non-canoniques sur le surnaturel entre histoire religieuse, histoire littéraire et anthropologie*, in «Revue bibliographique de sinologie», (2002), pp. 317-43. Un'eccellente trattazione storiografica dell'uso della narrativa nello studio della religione popolare.

S. Feuchtwang, *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*, London 2001. Una trattazione classica, teoreticamente complessa ma completa, della religione popolare in un villaggio taiwanese.

V. Goossaert, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Paris 2000. Un'introduzione sintetica ai templi cinesi.

V. Goossaert, *Le destin de la religion chinoise au 20ᵉ siècle*, in «Social Compass», 50 (2003), pp. 429-40. Una prima trattazione della storia recente della religione cinese, caratterizzata da campagne contro la superstizione, distruzione di templi e la nascita dello studio accademico dei culti locali.

Guo Qitao, *Exorcism and Money. The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*, Berkeley/Cal. 2003. Il processo che, nello Huizhou (provincia dell'Anhui) del XVI secolo, portò a integrare nel rituale ortodosso ambigue divinità esorciste.

B. ter Haar, *Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China. A Preliminary Study*, in «Studies in Central and East Asian Religions», 8 (1995), pp. 1-43. I culti nei templi e la loro organizzazione sociale visti da uno storico.

Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, Princeton/N.J. 1990. Uno studio autorevole sulla nascita dei culti regionali e nazionali.

P. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats. The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany/N.Y. 1995. Un culto locale visto attraverso la storia, l'agiografia e il rituale.

D.S. Lopez (cur.), *Religions of China in Practice*, Princeton/N.J. 1996. Una selezione, di semplice lettura, di importanti fonti primarie dall'antichità a oggi.

Susan Naquin, *Peking. Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley/Cal. 2000. Uno studio molto dettagliato dei templi urbani, della loro storia e della loro funzione.

D. Overmyer, *From "Feudal Superstitions" to "Popular Beliefs". New Directions in Mainland Chinese Studies of Chinese Popular Religion*, in «Cahiers d'Extrême-Asie», 12 (2001), pp. 103-26. Una trattazione critica della nascente disciplina accademica cinese, ricca di spiegazioni su terminologia e istanze concettuali complesse.

Poo Mu-chou, *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*, Albany/N.Y. 1998. Una trattazione esauriente dell'antica religione popolare cinese.

S.P. Sangren, *Traditional Chinese Corporations. Beyond Kinship*, in «Journal of Asian Studies», 43 (1984), pp. 391-415. Eccellente trattazione comparata di varie forme di organizzazione religiose della società cinese.

K. Schipper, *Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan*, in W.G. Skinner (cur.), *The City in Late Imperial China*, Stanford/Cal. 1977, pp. 651-76. Uno studio fondamentale sulle comunità territoriali.

K. Schipper, *Structures liturgiques et société civile à Pékin*, in «Sanjiao wenxian», 1 (1997), pp. 9-23. L'organizzazione religiosa nella Pechino di inizio età moderna.

G. Seaman et al. (curr.) *Chinese Religions. Publications in Western Languages. 1996-2000*, Ann Arbor/Mich. 2002.

D. Sutton, *From Credulity to Scorn. Confucians Confront the Spirit Mediums in Late Imperial China*, in «Late Imperial China», 21 (2000), pp. 1-39. Un montante fondamentalismo confuciano si rivolta contro le figure più importanti della religione popolare.

L.G. Thompson e G. Seaman (curr.), *Chinese Religion. Publications in Western Languages, 1981 through 1990*, Ann Arbor/Mich.-Los Angeles/Cal. 1993.

L.G. Thompson e G. Seaman (curr.), *Chinese Religions. Publications in Western Languages. 1991-1995*, Ann Arbor/Mich.-Los Angeles/Cal. 1998.

Yü Chün-fang, *Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, New York 2001. Una magnifica storia di come il *bodhisattva* buddhista Guanyin divenne una divinità femminile cinese].

ALVIN P. COHEN

Temi mitici

«Chi c'era nel lontano passato a tramandare la storia dell'inizio delle cose? Che mezzi ci sono per esaminare a cosa esso somigliasse prima che il cielo in alto e la terra in basso avessero preso forma?» (Hawkes 1959, p. 46). Questi interrogativi criptici, in apertura delle «Questioni Celesti» che troviamo nella antologia *Chuci* dei primi del III secolo a.C., ci parlano nello stesso tempo della significativa presenza e della problematica natura dell'antica mitologia cinese. Il fatto che i miti, storie dell'«inizio delle cose», fossero un argomento importante nella vita e nella letteratura della Cina antica

risulta chiaro dalla infinita varietà di episodi e personaggi mitici ai quali il *Chuci* e altre prime opere artistiche e letterarie cinesi alludono in una maniera molto familiare. Eppure la forma interrogativa e la franchezza enigmatica delle «Questioni Celesti» danno idea del mistero che avvolge la mitologia cinese antica.

Il problema del mito cinese. Nella letteratura cinese arcaica le evocazioni mitologiche sono quasi sempre frammentarie e presentate in maniera tale da rendere difficile determinare il carattere e l'importanza di miti specifici. Inoltre, mentre la ricca iconografia zoomorfica trovata sui vasi bronzei rituali delle dinastie Shang e Zhou lascia pensare a un sistema dualistico di simbolismo sciamanico, la natura stereotipata ed estremamente stilizzata delle attestazioni (il disegno bipartito di maschera animale noto come *taotie*, ad esempio) e la mancanza di una connessione convincente fra attestazioni artistiche e letterarie permette di trarre conclusioni solo molto incerte riguardo l'universo di significato mitologico prevalente. Al posto di storie coerenti di divinità, antenati animali, saggi sovrani semidivini del tempo sacro degli inizi, ci sono soltanto brani e brandelli di miti vari che fanno sorgere il fondato dubbio metodologico di sapere «che mezzi ci sono per esaminare» tale deposito apparentemente non mitico di miti.

La situazione è complicata dal fatto che, se la Cina non ha nulla di speciale nel possedere materiale mitologico del periodo antico solo frammentario e composito, i primi sinologi ebbero la tendenza a ritrarre la Cina come mancante in maniera singolare di mitologia. Di fatto, la presunta particolare «povertà» della mitologia cinese, specie per quanto riguarda i miti di creazione, fu in genere adoperata per corroborare i giudizi accademici concernenti la natura essenzialmente «filosofica», «umanistica», o «storica» della tradizione antica. Tali opinioni sul carattere in larga misura non mitico e areligioso della Cina antica risalgono molto addietro nell'albero genealogico della storia degli studi, e furono rinsaldate sia dagli scoliasti ortodossi cinesi sia dagli studiosi occidentali «illuminati», che stabilirono una identità fra la cultura cinese antica e la «grande tradizione» dei classici confuciani e si trovarono d'accordo a proposito del ruolo irrazionale e perverso della religione e del mito nella cultura umana.

Questa trattazione sarà limitata ai temi e ai materiali mitici specificamente legati alle origini antiche, ai primi sviluppi culturali e al raggiungimento dell'unità politica della tradizione cinese – vale a dire, dal periodo storicamente embrionale che si estende dalle dinastie, di fine III e II millennio, Xia (forse identificabile con la cultura preletterata Erlitou) e Shang, attraverso le condizioni feudali e i fermenti intellettuali del periodo Zhou (X-III secolo), alla nascita delle tradizioni imperiali Qin e Han durante gli ultimi tre secoli prima della nostra era. È il caso di considerare lo sviluppo culturale del periodo fondante un processo dinamico che amalgamò gradualmente varie culture «locali» e «barbare», come mostra anche la provenienza «meridionale» del *Chuci*, rifiutando la nozione di una tradizione classica monolitica risalente agli inizi della civiltà cinese.

Frammenti di storie e funzione tematica. Forse è possibile trovare una cultura o una religione senza miti o con tradizioni mitologiche poco sviluppate, ed è vero che la Cina antica aveva una preoccupazione speciale nei confronti del comportamento rituale. Ma i lavori pioneristici di Henri Maspero, Marcel Granet, Gu Jiegang, Carl Hentze e Edouard Erkes negli anni '20 e '30 del XX secolo, affiancati dagli sforzi di Bernhard Karlgren e Wolfram Eberhard negli anni '40, mostrarono che era impossibile sostenere la presunta assenza o la particolare povertà di affabulazione mitica nella cultura cinese. Come lo scontro fra prospettiva storicista di Karlgren e metodologie comparate di altri studiosi palesa, non si giunse a un accordo rispetto a cosa si potesse realmente sapere dei miti antichi, ma è dimostrabilmente certo che le tradizioni mitologiche svolgevano un ruolo importante nella primissima cultura cinese.

L'incremento delle ricerche interdisciplinari e l'apprezzamento della religione e della mitologia cinesi antiche da parte di studiosi contemporanei (l'opera di Gangzhi Zhang, Sarah Allan, Rémi Mathieu, Jean Levi, Michael Loewe e John Major è specialmente degna di nota) confermano le conclusioni tratte nella prima metà del secolo. Questi studi, assieme alla chiara testimonianza in favore della centralità delle idee cosmologiche e religiose nella Cina antica fornita dalle scoperte archeologiche (documenti epigrafici, testuali ed extraletterari inclusi), sottolineano l'importanza vitale dei temi mitici non soltanto per i materiali «nonortodossi» quali *Chuci*, *Shanhaijing*, o *Zhuangzi*, ma anche per le opere adottate dalla tradizione confuciana e imperiale come propri riferimenti scritturali canonici. Inoltre, e nonostante la cautela necessaria nell'analisi di documenti cinesi antichi, si è sempre più convinti che si debba dismettere la severità di Karlgren contro l'uso di materiali «sistematizzati» della dinastia Han per ricostruire la mitologia antica e la sua visione di gran parte della mitologia Han come di un prodotto *ad hoc* di quel periodo. Non è insomma ragionevole supporre che i materiali mitologici documentati per la prima volta in fonti Han siano una costruzione priva di legami con le tradizioni precedenti. Già il solo fatto che esistesse nel periodo della dinastia Han un «sistema» cosmologico di pensiero, inoltre, ha spesso qualcosa di importante da insegnarci a proposito della natura e della funzione di miti di periodi precedenti.

La cultura cinese antica non è un esempio di una antica tradizione religiosa o rituale priva di mitologia. L'interrogativo è come e perché i miti – o la particolare costellazione ricorrente e sovrapposta di temi, personaggi e immagini mitiche di varie culture locali – vennero conservati, combinati e trasformati secondo determinati schemi all'interno di differenti tradizioni testuali. È difficile fare a meno di ipotizzare che vivaci tradizioni orali di narrazioni mitiche esistessero in ambienti sia aristocratici sia popolari; dunque verosimilmente nella Cina antica esistevano miti in forme narrative coerenti. Ma la domanda più possibile da porsi e di maggiore interesse è: perché i frammenti di narrazioni mitiche vennero adoperati così spesso secondo modalità tematiche particolari all'interno di documenti scritti diversi? Proprio il fatto che i miti vennero riportati in maniera frammentaria e composita indica che probabilmente le singole tradizioni mitiche stavano perdendo parte del proprio originario carattere sacro, cultuale, o religiosamente funzionale. E tuttavia ci si deve anche chiedere se per caso le glosse tematiche sui miti, o i resti scheletrici delle narrazioni mitiche, che troviamo nelle fonti scritte, non possano ancora funzionare miticamente, anche quando appaiono sotto le spoglie profane della «storia» o della «filosofia».

È in tal senso che ci si può ancora domandare se abbia un qualche significato reale affermare, come spesso si fa, che i testi cinesi rappresentino un curioso esempio di «evemerizzazione inversa» di storie mitiche precedenti. Se per «evemerizzazione inversa» si intende la falsa storicizzazione del mito, il fare in modo che i miti appaiano reali, piuttosto che il creare miti a partire da reali eventi storici, come vorrebbe la definizione comunemente accettata di evemerizzazione, sembrerebbe tuttavia trattarsi di un processo intellettuale e immaginifico di natura eminentemente mitica. In entrambi i casi la «storia» era adatta alle esigenze della forma mitica. Entrambi i tipi di «evemerizzazione» sono fittizi eppure in certo grado storicamente fattuali.

La letteratura cinese antica è fondamentalmente non narrativa in tutti i sensi e, a differenza di altre letterature antiche, il mito non vi appare in forma imponente, drammatica ed epica. Da un punto di vista strutturale, tuttavia, il pensiero mitologico può essere considerato in primo luogo una strategia intellettuale e creativa di «bricolage» che manipola, riordina e trasforma costantemente un assortimento, di varie dimensioni e vario genere, di segnali mitologici, secondo un più profondo codice di contrasto relazionale e sintesi dinamica. La funzione culturale e il potere comunicativo del mito vanno cercati sul piano strutturale, che resiste sotto la mutevole e superficiale dimensione di immagini mitiche particolari o sotto lo sviluppo della trama narrativa. Ciò che, nella prima letteratura mitica cinese, viene conservato e continua a funzionare miticamente sono, quindi, le strutture tematiche di differenti miti che in genere partoriscono formule di ordine e disordine, qualità, relazioni e stati dell'essere piuttosto che un flusso narrativo interconnesso di moventi, azioni e conseguenze. Potrebbe darsi che sia la predominanza, nella letteratura cinese, della struttura mitica sulla narrazione mitica a essere legata, come suggerisce Andrew Plaks, al particolare interesse cinese verso questioni rituali concernenti relazioni in rapporto fra loro nello spazio.

Così intesi, i pezzi e i pezzettini di mito che troviamo negli antichi testi cinesi tradiscono una sorta di prevedibilità di schemi tematici, o una struttura statica ripetitiva, che funge da modello esemplare per determinare il significato del passato per il presente e il futuro. In tal modo, la realtà in costante mutamento della natura e della vita sociale altro non dimostrava ai Cinesi antichi che la «storia», parimenti a quel principio primo della trasformazione mitica che è il Dao, resta sempre relativamente e strutturalmente la stessa. A parte le differenti manipolazioni di selezionati temi mitici visibili in tradizioni testuali particolari, la sottostante logica astratta del pensiero mitico – con gli accenti posti su opposizioni strutturali binarie, su sintesi terziaria e su permutabilità fra relazioni numericamente codificate – occupa il cuore del sistema cosmologico dello Yin-yang wuxing, che sotto la dinastia Han divenne universale. [Vedi *YIN-YANG WUXING*].

Queste considerazioni concernenti la presenza tematica e la funzione strutturale del mito in Cina possono fornire un qualche strumento utile a risolvere le «Questioni Celesti» del *Chuci*, ma non aiutano a superare il fatto che lo studio dell'antica mitologia cinese resta complicato da straordinari problemi contenutistici e metodologici. Ci accontenteremo di dire che i profili tematici basilari della mitologia arcaica sono conoscibili con ragionevole attendibilità già per periodi che risalgono alle dinastie degli Zhou dell'Ovest e dell'Est, e che è possibile e desiderabile lavorare con questo materiale in quanto esso influenza e plasma tutta la storia della religione cinese arcaica, le differenti concezioni di vita esposte dai vari movimenti filosofici emersi durante il periodo degli Zhou dell'Est, lo sviluppo di una tradizione condivisa di «pensiero correlante» e, più in generale, la concezione «organicista» del mondo tipica del pensiero cinese.

Il repertorio tematico: inizi e ritorno. Lavorando con i resti di miti, o per meglio dire, con gli insiemi mitici compositi variamente sparsi nei primi testi, si può ricostruire quella che si potrebbe chiamare una «storia sacra» tipologica dell'«inizio delle cose nel lontano passato». Va sottolineato che questa tipologia è soltanto

una raccolta parziale di alcuni dei temi mitici più rappresentativi e ricorrenti e che la carrellata dalle origini del cosmo alle origini della civiltà è un costrutto artificiale di una logica strutturale generalizzata o di una grammatica mitica inerente a molta parte del pensiero cinese antico.

Nel periodo Han si giunse alla condivisione di tutti i temi tipologici come eredità comune di una tradizione mitica, ma non avvenne mai che insiemi differenti venissero pienamente articolati nella maniera presentata qui, benché quel compendio eclletticamente «daoista» noto come *Huainanzi* (circa 100 a.C.) si avvicini all'idea di manuale sintetico ed esauriente di storia mitica cinese. [Vedi la biografia di *LIU AN*]. È importante anche notare che l'adozione o l'esclusione di particolari insiemi mitici è un fattore critico per distinguere divergenti tradizioni testuali e ideologiche. Un mito si riferisce sempre, in certo grado, agli «inizi» o alla fondazione del mondo. Dove gli inizi archetipici in merito a una particolare concezione di «mondo» e «ordine» sono situati in un lontano passato avranno, quindi, un rapporto importante con differenti concezioni della natura umana e della vita sociale presenti in vari movimenti ideologici emersi nel periodo degli Zhou dell'Est.

La tipologia qui sviluppata non suggerisce neanche alcuna reale priorità cronologica nella disposizione in sequenza degli insiemi tematici, poiché, ad esempio, dalle testimonianze documentarie sembra che un pieno sviluppo dei temi cosmogonici si ebbe solo con la nascita della speculazione filosofica durante il periodo degli Zhou dell'Est, mentre si possono far risalire i miti di origine dei vari clan e i temi del disastro cosmico a molto prima, al periodo degli Zhou dell'Ovest o forse addirittura degli Shang. In effetti, per quanto riguarda la datazione di singoli insiemi o immagini mitiche che appaiono nelle fonti letterarie e di altro tipo a nostra disposizione, possiamo presumere un andamento quasi contrappuntistico rispetto alla sequenza tipologica: dai miti più antichi sulle origini dei clan, sugli antenati animali e sulla vicinanza di cielo e terra si passa ai miti più tardi del periodo degli Zhou dell'Est, in cui viene spesso sottolineato un antagonismo fra uomini, animali e divinità. Fu in questo periodo più tardo (grosso modo dopo l'VIII secolo a.C.) che emersero una minore fede in un «cielo» attivo o in una «divinità elevata» (Shangdi, Tian), temi cosmogonici non teisti, fantasiose ibridazioni mitologiche fra uomini e animali, miti della lotta di salvatori culturali contro le forze del caos e racconti su re saggi e imperatori modello «motori di civiltà». [Vedi *SHANGDI* e *TIAN*]. È qui evidente un nesso con i mutamenti avvenuti nella tradizione religiosa aristocratica, nella vita sociale e politica, nei legami di parentela, forse in relazione alla comparsa del pensiero filosofico e umanista. Non si tratta, tuttavia, tanto della sostituzione di una «irrazionalità mitica» da parte di un pensiero filosofico o «razionale», quanto piuttosto di un mutamento delle concettualizzazioni, modellate comunque ancora su strutture e temi mitici, riguardanti i princìpi costitutivi dell'«ordine» esistenziale.

Tenendo bene a mente queste precisazioni si può ripartire tutto il repertorio tipologico di temi mitici nei seguenti quattro argomenti generali: 1) inizi cosmici e umani; 2) disastri cosmici, nuovo inizio e salvatori culturali; 3) inizi della civiltà, re saggi e imperatori modello; 4) ritorno all'inizio come un coltivato rinnovamento dell'individuo e della vita sociale. Questo schema di quattro fasi di «inizio» comporta implicazioni diacroniche e sincroniche interconnesse. Dal punto di vista diacronico c'è una progressione a partire da ordini o mondi cosmici, naturali, protoculturali e di civiltà matura, ma ogni stadio rappresenta strutturalmente un nuovo inizio che riassume una situazione cosmica precedente. La storia sacra dei vari mondi umani vista come una serie di nuovi inizi presuppone un ritorno costante a qualche condizione «prima» di unità cosmica quale precondizione per una nuova creazione o per un rinnovo della vita. Si ha in questo modo una sorta di intenzionalità cosmogonica e di metodologia cosmologica che, sebbene non sempre dichiarata, modella implicitamente l'antica comprensione cinese dell'esistenza. Mentre l'uso letterario dei miti può risultare isolato rispetto a specifiche tradizioni cultuali precedenti, siamo qui in presenza di una visione religiosamente «salvifica» deputata a stabilire e mantenere un contatto fra l'uomo e il cosmo. L'idea del «sacro», come dice Mircea Eliade, «non implica il credere in Dio, in molti dei o in determinati spiriti» (Eliade, 1978, p. 140); piuttosto, essa è in primo luogo l'esperienza di esistere in un mondo reso sensato e reale dalle sue connessioni con un ordine cosmico di dimensioni maggiori.

Inizi cosmici e umani. Ci sono vari gruppi di immagini e temi mitici dedicati alle origini dell'esistenza e a una specie di «caduta» dal primo ordine fondante le cose. Dal punto di vista della logica mitica chiamata in causa dalla maggior parte di questi materiali, la categoria strutturale primaria si riferisce alla questione primordiale, o prima in maniera assoluta, della creazione del mondo.

Origini cosmogoniche. Contrariamente a quanto farebbero pensare le affermazioni a proposito della mancanza nella Cina antica di qualsivoglia autentica mitologia di creazione, vi fu di certo durante il periodo degli Zhou dell'Est un tipo di speculazione esplicitamente cosmogonica. Essa traeva linfa tematica dall'immagine mitica di una monade, o una massa, caotica primigenia, nota come *hundun* (in modo vario raffigurata: uovo co-

smico, zucca, roccia, sacco, pasticcio culinario, ecc; oppure personificata come un imperatore del «centro», misteriosamente «privo di volto» e rotondetto, nello *Zhuangzi*, o come un uccello divino nello *Shanhaijing*). *Hundun* era la condizione primordiale, o il personaggio primevo, che diede origine alla molteplicità del mondo fenomenico per mezzo di un processo spontaneo di separazione (ossia, la divisione dell'«uno» caotico nella struttura cosmica duale di cielo e terra), oppure di trasformazione (ossia, la metamorfosi del corpo «uno» del primigenio antenato animale nelle molteplici parti del cosmo). Il tema *hundun* sembrerebbe avere incorporato anche altre varianti mitiche che narravano le attività creatrici di «genitori cosmici», o di coppie divine formate da un maschio e una femmina consanguinei (Fu Xi e Nugua, ad esempio) che generano il mondo grazie alla loro unione sessuale incestuosa. Questi temi rappresentano inoltre chiaramente il prototipo per la narrazione posteriore (dal III al VI secolo circa) di Pangu come primo uomo, o gigante-caos, nato dallo *hundun* embrionale. [Vedi anche *CAOS*, vol. 4].

Il tema del caotico *hundun*, modello di unità primordiale e di innocenza precedente la civiltà, è più evidente negli antichi testi daoisti come metafora dell'«ordine caotico», della libertà assoluta e della completezza della natura umana e della società primitiva, che può essere riconquistata tramite una sorta di mistico percorso interiore a ritroso. Nella forma di Pangu, il tema *hundun* è associato con l'«incarnazione cosmica» di Laojun, personaggio che nelle rivelazioni delle sette daoiste posteriori rivestirà una funzione salvifica. Nei classici e in altri testi di ispirazione confuciana del periodo antico, invece, l'immagine *hundun* non è mai presentata in un contesto cosmogonico ed è menzionata solo di rado come un ribelle (Hundun), personificazione della barbarie, che mise in pericolo il corretto ordine rituale della vita civilizzata. La struttura e la logica sottese all'impalcatura della creazione di tipo *hundun* potrebbero anche essere in relazione con il sistema cosmologico diffusamente condiviso del dualismo *yin-yang* e con l'idea di un «terzo termine», o principio intermedio (ossia, l'energia cosmologica nota come *qi*, oppure la figura dell'uomo/sciamano/imperatore/sacerdote) fra le due entità di cielo e terra. Più in generale, il tema *hundun* di un processo di creazione autogena senza un creatore è maggiormente esplicito nei primi testi daoisti, ma si può dire che influenzi la metafisica cosmologica associata con l'onnipresente principio primo e assoluto del Dao.

La disposizione della terra. Più che racconti davvero cosmogonici troviamo temi, riguardanti il modo di plasmare, abbellire, o disegnare il cosmo, che implicano spesso l'esistenza di un mondo già abitato dal genere umano. Ma nonostante l'aperta fissazione su un mondo umano pre-esistente sembrerebbe che per esso si intenda un mondo anteriore popolato da divinità e spiriti animali. Come che sia, a essere tematicamente sottolineati con maggiore evidenza sono gli schemi sacri di spazio e tempo comuni a divinità e uomo e, in tal senso, molti diversi assiemi mitici possono essere raggruppati in racconti cosmografici del «primo» ordine di esistenza materiale.

Nella maggior parte dei testi più antichi, e anche nelle rappresentazioni iconografiche, si fa largo un certo numero di immagini ricorrenti che descrivono nel loro complesso la divina forma originaria delle cose – per esempio l'immagine tondeggiante del cielo e l'immagine quadrata della terra, la divisione tripartita del cosmo in tre regni, inferiore, centrale e superiore, assieme all'idea di un pilastro, o asse, che congiunge ciò che sta in alto con ciò che sta in basso. Altri temi legano schemi spaziali e temporali. Così il ciclo solare viene descritto nei termini di un passaggio quotidiano di uno dei dieci soli da un sacro albero di gelso a oriente a un altro albero nel lontano occidente. In generale, nelle fonti classiche si dava importanza ai temi riguardanti il sole, la luna e altri corpi celesti quali indicatori della regolarità dei cicli di vita cosmica connessi all'ordine della società e al succedersi delle cerimonie nel calendario.

Benché sia difficile identificare miti antichi riguardanti specificamente una divinità della terra (Yu e Huangdi tradiscono qualche traccia di una figura di questo genere), la struttura cosmica del paesaggio terrestre naturale viene evocata dall'importanza delle montagne sacre, quali Tai o Kunlun (nonché di alcune isole a forma di zucca nei mari orientali), equivalente cinese della concezione universale di un *axis mundi* che congiunge cielo e terra. [Vedi anche *AXIS MUNDI*, vol. 1]. L'enfasi su ciò che sta sopra e ciò che sta sotto al territorio umano e sulla disposizione sacra della terra, in particolar modo di quelle parti della terra nascoste e remote da cui si accede ai cieli o all'oltretomba degli antenati, è collegata tematicamente anche con il diffuso motivo del viaggio sciamanico e iniziatico fra cielo e terra, oppure verso le montagne, le isole paradisiache, o ancora verso regioni dello spazio, al di là dell'ordine convenzionale proprio del «Regno di Mezzo», dove ancora regna il caos. Il viaggio nello spazio in questo modo rappresenta simbolicamente un viaggio indietro nel tempo, verso le condizioni primordiali di un cosmo appena creato.

Origini umane. A parte qualche menzione di Nugua, descritto nell'atto di creare il genere umano trascinando una corda nel fango, la maggior parte dei racconti sull'origine dell'uomo richiama miti di origine dei clan che narrano la creazione divina del fondatore o «primo

uomo» delle famiglie regnanti delle antiche dinastie. Si tratta per lo più di materiale che è stato rielaborato e sistemato in maniera restrospettiva, ma vi si può individuare uno schema generale che ha qualche affinità con un motivo del tipo «nascita vergine», connesso all'immagine cosmogonica di uovo primordiale, roccia, o zucca (ad esempio, i frammenti sull'origine del clan Si della dinastia Xia e del clan Zi della dinastia Shang). Le rimanenze mitiche più articolate, riportate dallo *Shijing*, raccontano che la dinastia Zhou discende da un «abbandonato» noto come Hou Ji (Signore Miglio), la cui madre partorisce dopo avere calcato l'orma lasciata sulla terra dai piedi della suprema divinità del cielo (Tian, Shangdi?). Frammenti di questo tenore contengono un accenno tematico a credenze totemiche molto antiche. La loro caratteristica di sancire origine ed elezione divine per un determinato gruppo umano che vanta antenati comuni venne sfruttata per appoggiare privilegi politici aristocratici. Essi rappresentano quindi il prototipo mitico della teoria classica del *tianming* («mandato del Cielo») che venne adoperata a partire dal periodo Zhou dal *tianzi* («figlio del Cielo») per statuire la legittimità della propria autorità dinastica.

Cesura e caduta. Nella tradizione cinese non esiste un tema della caduta peccaminosa dell'uomo o della natura umana intrinsecamente corrotta comparabile a quello che si trova nelle tradizioni monoteiste occidentali, ma esiste tuttavia il riconoscimento che l'uomo non gode di quell'armonia e di quello stato di grazia naturali di cui invece godeva in qualche distante periodo del passato. C'è una idea tipicamente cinese di una serie di «cadute», alcune delle quali non erano inevitabili, necessarie e permanenti come altre. La «separazione fra Cielo e terra», fu necessaria a creare in ambito cosmico lo spazio per la vita della natura e dell'uomo, ma una seconda separazione, o cesura, nel corso del tempo mitico venne a interrompere le comunicazioni fra il mondo celeste di divinità e antenati e il mondo terreno del genere umano. L'esempio meglio conosciuto di questa scissione è nei due antichi racconti di Zhongli (o di Zhong e Li come personaggi separati), il quale tagliò la corda che legava cielo e terra dopo il digusto di Shangdi per problemi creati sulla terra da genti barbare. Questo mito che sembrerebbe narrare uno scontro fra sistemi rituali rivali di tradizioni gentilizie differenti implica anche l'idea della necessità e della inevitabilità di una «separazione» e distinzione fra due «ordini» differenti: divino e umano, o civilizzato e barbarico. Il punto importante è che, a parte l'accenno allo scontento divino nei confronti della licenziosità di un gruppo umano, l'incidente non viene rappresentato come un atto di irata risposta divina.

Un'altra espressione dell'idea di interruzione del legame fra cielo e terra è la rottura di uno dei pilastri cosmici (il monte Buzhou in direzione nord-ovest) da parte di un mostro «caos» noto come Gonggong (associato anche al tema del diluvio e spesso identificato, parimenti a Hundun, con ribelli e barbari che minacciano l'ordine virtuoso della civiltà dinastica). Questa rottura causò un'inclinazione della eclittica (cioè del piano in cui orbitano i corpi celesti – il che suggerisce affinità con miti di origine astronomica diffusi in tutto il continente euroasiatico) e mutò il corso dei fiumi in direzione sud-est. Ci rimane un racconto in cui Nugua assume il ruolo di divinità modellatrice femminile che ripara la terra (dopo il disastro provocato da Gonggong?) plasmando un composto di pietre policrome e creando da zampe di tartaruga nuovi sostegni per il cielo. Anche qui troviamo la concezione della natura delle cose necessariamente «difettosa», ma nessun accenno alla «peccaminosità» delle azioni dannose di Gonggong tale da precludere ogni accesso al divino da parte dell'uomo. Ci sono sempre modi per rimediare al danno, almeno temporaneamente.

Le espressioni in chiave filosofica di questo tema tendono a descrivere l'allontanamento dell'umanità dal Dao come il processo, quasi inevitabile, di perdita di un'originaria innocenza o di una spontaneità senza volto (nel caso, per esempio, dell'operazione, equiparata alla morte, di dare volto all'imperatore Hundun nello *Zhuangzi*), come l'atto di rinuncia a una vita sociale «primitiva» in favore di maniere artificiali di civiltà (nel *Laozi*); oppure, in contrasto con la posizione daoista, come dimenticanza dei comportamenti e delle virtù adatte a rapporti umani civili (nella letteratura confuciana). I daoisti e i confuciani individuano differenti metodi «salvifici» (percorsi di saggezza mistica, rituale e morale che emulano la conoscenza cosmica degli antenati mitici) per ritornare alle condizioni che in origine legavano l'uomo al Dao.

Disastri cosmici, nuovi inizi e salvatori culturali. In ogni parte del mondo abbiamo mitologie imperniate su qualche grande disastro naturale o sul combattimento fra forze del caos e dell'ordine. Si tratta di mitologie che spesso alludono a una tensione strutturale permanente fra il mondo della natura, creazione divina che richiede periodi di rigenerazione tramite regressioni caotiche, e il mondo della cultura umana, minacciata dalla volubilità e dalla ambiguità caotica della natura e delle divinità. L'espressione «mitologia di combattimento» si riferisce in tal senso al tema della fondazione di un ordine culturale umano dopo la creazione di un mondo precedente naturale e divino. La seconda creazione, o nuova creazione, dell'ordine culturale, implica inoltre sovente una sfida ai poteri cosmici delle divinità ctonie e degli antenati, o un'usurpazione di tali poteri. L'atto-

re responsabile dell'incardinamento dell'ordine culturale permanente viene, comunque, descritto di frequente come un personaggio ambiguo: qualcuno parzialmente legato alle divinità e dotato di caratteristiche bestiali, e allo stesso tempo un salvatore semiumano che assicura il rinnovamento e la continuazione dell'ordine umano.

Nella Cina antica esistono tracce in sordina di questo tipo di mitologia di combattimento nelle storie frammentarie di Yu e di Yi, ma mai nelle accentuazioni epicamente drammatiche, o eroiche, che troviamo nelle tradizioni indoeuropee. Analogamente ai frammenti di Zhongli e ai miti di origine dei clan, Yu e Yi furono di solito abbinati a tradizioni sistematizzate di «re saggi e imperatori modello» che davano conto della fondazione e del progressivo emergere dell'ordine aristocratico proprio alla civiltà dinastica. Ma gli schemi tematici generali dei frammenti su Yu e Yi suggeriscono, nonostante le trasformazioni subite, l'esistenza di uno scenario più vasto, universale, di creazione e di genesi culturale, non necessariamente identificato con un particolare ordinamento della civiltà.

Il diluvio e Yu il grande. Troviamo menzione di Yu, della sua vittoria su una grande inondazione e dell'organizzazione definitiva del mondo umano, nelle prime fonti scritte (cioè, nelle sezioni più antiche di *Shujing* e *Shijing*, e anche nel *Mengzi* e in numerosi altri documenti dei periodi degli Zhou dell'Est e della dinastia Han). Nei testi ancora a nostra disposizione, il diluvio è ambientato nel periodo predinastico di Yao e racconta delle fatiche titaniche di personaggi semibestiali noti come Gun e Yu (nomi entrambi rivelatori del loro *status* totemico quali antenati animali acquatici, rettili o uccelli). In occasione di un'inspiegata alluvione, il saggio imperatore Yao (o la divinità del cielo Shangdi) incarica il proprio ministro Gun di mettere sotto controllo le acque impazzite che stanno «tracimando fino al cielo». Dopo nove anni di insuccessi, Gun viene sommariamente giustiziato e Shun lo sostituisce con Yu, miracolosamente nato tre anni dopo dal corpo squarciato di Gun (in alcuni racconti il corpo era stato trasformato in una roccia). Yu saggiamente non tenta di adoperare il metodo paterno di contrastare le acque con dighe, ma individua i canali nascosti nella terra permettendo alle acque di defluire naturalmente. Poi erige montagne, regola il corso dei fiumi, rende la terra adatta all'agricoltura, sottomette vari barbari ribelli e divide il territorio secondo un piano in nove parti. Come riconoscimento di tali imprese, Shun proclama Yu fondatore della dinastia Xia, tradizionalmente considerata la prima organizzazione statuale della Cina antica.

Varie fonti riportano altri dettagli, ma in generale resta il fatto che la storia di Yu non accentua certo l'evento dell'inondazione o le sue cause, bensì la necessità di dare ordine al mondo umano in maniera tale che esso mantenga una relazione armonica con la struttura segreta del cosmo. Di Yu si dice che assunse la forma di un animale, si allontanò dalla sua opera titanica claudicando (il cosiddetto «passo» o danza di Yu), ricevette le sacre rappresentazioni cosmiche *Loushu* (Scritto del Fiume Luo) e *Hedu* (Mappa del Fiume Giallo) e fuse i nove calderoni *ding*: tutti simboli che evocano la funzione sciamanica di Yu e l'uso da parte sua di metodi esoterici. Il tema della padronanza da parte di Yu delle tecniche del riordino creativo del mondo potrebbero, in tal senso, essere in rapporto con i doveri sacri di re e imperatori, che erano responsabili di assicurare la continuità dell'ordine umano. Tempo dopo, questo stesso tema mitico, con la sua enfasi su metodi segreti capaci di innescare una nuova creazione del mondo, sarà assimilato dal Daoismo liturgico nella persona e nel ruolo rituale del sacerdote daoista.

Il «metodo» di Yu, la sua «via» o *dao*, fu presa a modello per il principio morale fondamentale che vuole la «natura umana» (*xing*) educabile efficacemente solo seguendo i canali innati della costituzione naturale, o originale, dell'uomo. In effetti, il tema dei metodi cosmologici e dei poteri cosmogonici di Yu costituisce un punto di riferimento paradigmatico per le tecniche politiche, religiose e morali designate a rinnovare la vita sociale e il corpo umano. Da questo punto di vista si potrebbe persino dire che il tema di Yu il Grande non è solo il *mythos* classico delle origini della civiltà dinastica, bensì fondamentalmente il racconto della capacità tecnologica semidivina della cultura umana. Come una specie di ingegnere cosmico, tramite la corretta «lettura» del progetto del mondo e secondando il corso delle cose, si può creare, dall'esperienza del caos, un ordine individuale e culturale dotato di senso. [Vedi anche *YAO E SHUN* e *YU*].

I dieci soli e l'arciere Yi. La trama estremamente scarna del tema solare narra dell'inspiegata comparsa simultanea di dieci soli durante il regno di Yao e di una conseguente mortale siccità. Nove soli vennero eliminati dal cielo grazie alle frecce scoccate dal personaggio salvifico, benché ambivalente, noto come Yi (o Hou Yi; c'è una qualche confusione fra uno Yi buono e uno cattivo). Ulteriori dettagli forniti dallo *Huainanzi* raccontano che Yi, oltre a colpire i soli, uccise e domò varie bestie selvagge che stavano distruggendo il mondo. In maniera simile a Yu, Yi quindi stabilizzò le condizioni che permisero il fiorire della civiltà umana.

Il tema dei dieci soli e dell'arciere Yi ha, come il tema del diluvio, molti paralleli ovunque nel mondo. Nel contesto della tradizione dinastica canonica, i temi del dilu-

vio e dei soli si possono collegare rispettivamente agli ordinamenti culturali Xia e Shang in un modo che suggerisce un fondamentale abbinamento antagonistico, o contrasto ciclico, fra le forze primarie di acqua, alluvione, terra, Ovest, antenati acquatici (associazioni Xia), e le forze di fuoco, sole, siccità, cielo, Est e antenati uccelli (associazioni Shang). Troviamo qui un accenno al sistema cosmologico canonico *wuxing* (le «Cinque Fasi» che costituivano aspetti del ciclo duale *yin-yang*), ma questo tipo di simbolismo fa riferimento anche a tradizioni più arcaiche di classificazioni totemiche legate a mitologie circa l'origine di vari clan. Vi è dunque qualche possibilità che il tema dei dieci soli rappresenti il pallido ricordo di un'antica mitologia di clan connessa con i fondatori e con il calendario rituale della tradizione Shang. Questo tipo di analisi è fra i maggiormente attraenti, ma non vanno trascurate le più ampie implicazioni strutturali del tema del diluvio e dei dieci soli: le dinastie, come la natura e la natura umana, seguono uno schema ciclico dualista e i momenti di presenza sovraccentuata di una delle dualità devono essere contrastati per assicurare la continuità e l'armonia dell'intero ciclo.

Inizi della civiltà, re saggi e imperatori modello. I miti sui soli e sul diluvio vennero incorporati nella sequenza di evoluzione della civiltà associata, nel modello classico, ai re saggi e agli imperatori modello dell'antichità. Esiste tuttavia una differenza tematica importante fra le salvifiche, più demiurgiche, lotte di Yi e Yu e il dispiegarsi relativamente pacato dell'ordine della civiltà. Sebbene siano artificiosamente presentati come burocrati soggetti a Yao e Shun, si può ben dire che Yu e Yi rappresentino dei creatori culturali. I re saggi e gli imperatori modello, d'altro canto (e a dispetto delle loro identità mitologiche originali), sono più prosaici esemplari di quelli, che potremmo chiamare «trasformatori civilizzanti», i cui risultati dipendono in certo grado dalla precedente fondazione di uno scenario cosmico e di una metodologia culturale.

Nel suo evolversi, l'interpretazione classica relativa agli «inizi» mostra una tendenza a incorporare periodi sempre più lontani di tempo mitico in un singolo processo di sviluppo della civiltà. Così se Confucio trattava con particolare devozione le figure fondanti del primo periodo Zhou (i re Wen e Wu e il ministro saggio Zhou Gong), in periodo Han si giunse a includere nel gruppo semicanonico tre re saggi (i San Huang) e cinque imperatori modello (i Wu Di) che si credeva fossero i diretti progenitori predinastici dei fondatori delle dinastie Xia, Shang e Zhou. In questi gruppi, cosmologicamente codificati in numeri di tre o cinque individui, figuravano personaggi, dotati tutti di tratti animali e di altre caratteristiche mitiche, di volta in volta diversi. Si può tuttavia tentare di darne nominativi convenzionalmente accettati. Per i San Huang: Fu Xi, Suiren/Zhurong e Shen Nong (l'inventore dell'agricoltura). Per i Wu Di: Huangdi (l'Imperatore Giallo), Zhuanxu, Ku, Yao e Shun.

Si tratta di personaggi che venivano adoperati per tracciare uno schema pseudostorico di sviluppo culturale e di trasmissione genealogica che potrebbe andare dal Mesolitico (Fu Xi, Nugua e Suiren, in particolare, che addomesticarono animali, istituirono il matrimonio, scoprirono il fuoco e resero disponibili altre fondamentali tecnologie culturali) al Neolitico (Shen Nong, che nel ruolo di agricoltore divino inventò l'aratro e disboscò i terreni), fino al traguardo della città Stato del tardo Neolitico (i Wu Di, che seppero creare i principi rituali per governare un regno). Così si narra che l'Imperatore Giallo abbia istituito, fra altre cose, il ciclo sessagesimale del calendario e il culto del sacrificio di Stato. Bisogna notare che l'Imperatore Giallo, in quanto «primo» dei Wu Di, assume spesso un ruolo paradigmatico, benché ambivalente, simile alla funzione di Yu come creatore culturale primordiale, e che, come Yu, divenne un modello per le tecniche «salvifiche» presenti nelle tradizioni tanto daoista quanto confuciana. [Vedi *HUANGDI*].

Lo schema dei San Huang e dei Wu Di è per gran parte il risultato del tentativo di stampo confuciano di codificare una particolare visione della regolarità cosmica del ciclo dinastico e le implicazioni sacre del dominio aristocratico (le implicazioni «confuciane» sono specialmente evidenti nel ruolo dato ai «governanti fondatori»; di Shun e di Yu viene detto che hanno entrambi iniziato le loro carriere come virtuosi funzionari). Una delle basilari funzioni strutturali del ciclo predinastico (e della sua estensione dinastica applicata all'ascesa e alla caduta di Xia, Shang e Zhou) consiste nel mediare la tensione che accompagna il problema della successione politica. La questione cruciale concerne spesso il conflitto fra principio ereditario del potere (associato alla continuità dinastica) e potere basato sul merito (associato all'avvicendamento dinastico). Questo schema strutturale e l'adozione di re e imperatori modello quale «insieme trasformatore» di miti, comunque, non resta limitato alla tradizione confuciana. La questione fondamentale del significato di «virtù» (*de*) come un principio di creatività poteva, ad esempio, essere valutata in modi differenti a seconda di quali aspetti del ciclo mitico fossero enfatizzati. Così, si possono utilizzare i rimandi all'esempio dei re saggi e degli imperatori modello, presenti in tutta la letteratura delle dinastie Zhou dell'Est e Han, per caratterizzare, a seconda di come determinati personaggi venissero trattati o ignorati, una particolare posizione ideologica. [Vedi anche *DAO E DE*].

Ritorno all'inizio. La storia sacra degli inizi tracciata finora ha già mostrato come nella Cina antica (con qualche eccezione per i Fajia, o legalisti) i modi di coltivare la vita umana nel presente dipendessero dai differenti metodi «cosmici» di ricordare ed emulare i modelli mitici provenienti dal remoto passato. Questo è particolarmente vero per quanto riguarda i metodi di «ritorno al Dao», che sono modellati su nozioni cosmologiche e cosmogoniche concernenti la *creatio continua* di vita umana e naturale, e i ciclici splendori e scomparse delle dinastie. La struttura interna di tutte le forme di esistenza, sembrerebbe, è mitica in quanto il mutamento è fondamentalmente inteso come una serie costante di nuovi inizi o come serie di permutazioni strutturali che continuano a ricapitolare i «primi» processi della creazione. Il problema del vivere dopo l'età mitica è, da tale prospettiva, in primo luogo il problema della dimenticanza delle proprie ascendenze mitiche e della propria continuità con la vita cosmica. La possibilità di vivere una vita creativamente virtuosa e sincrona con il ritmo della rigenerazione dipende quindi dalla capacità interpretativa dell'uomo di scoprire i segni cosmici lasciati nel mondo dagli antenati mitici. Per vivere una vita che abbia un senso, si potrebbe dire, bisogna fare appello alla percezione immaginifica delle tracce di struttura cosmica nascoste in mezzo al flusso dell'esperienza.

Legati al principio generale del ritorno sono vari temi, riguardanti età dell'oro o paradisi, che servono da ideali sia individuali sia sociali. In epoca Han si diffusero visioni utopiche del tempo del Datong («grande unità») e del Taiping («grande pace») e in occasione del collasso della dinastia si combinarono con visioni messianiche e apocalittiche del futuro. In precedenza, però, regni utopici del genere erano distintamente situati nel tempo passato. I rimpianti dei primi daoisti e dei primi confuciani differivano riguardo il periodo mitico in cui situare l'età dell'oro e riguardo il grado in cui l'età dell'oro riproponeva o meno l'ordine sociale dominante. Alla nostalgia dei confuciani per la perfetta correttezza rituale dei più antichi Stati dinastici, i daoisti contrapponevano la tendenza a sacralizzare una società rurale egualitaria. [Vedi *TAIPING*].

Un'altra espressione del tema del ritorno la si ritrova nelle antiche concezioni riguardanti l'oltretomba e il destino dei morti. In epoca Han negli ambienti aristocratici si considerava fondamentalmente la morte come una specie di viaggio di ritorno nello spazio e nel tempo mitico. Ciò è illustrato in maniera graficamente assai esplicita e convincente dagli stendardi funerari di Mawangdui, che datano al II secolo a.C. L'iconografia di questo tipo di dipinti su seta mostra generalmente che la morte era intesa come un viaggio del morto attraverso uno spazio cosmico di forma simile a un vaso (o forse a un recipiente ricavato da una zucca; una possibile allusione al paradiso del monte Kunlun o all'isola Penglai), in compagnia di spiriti animali mitici e servi. La destinazione finale veniva raggiunta dal morto oltrepassando cancelli che conducono a regioni celesti associate alle leggende dei dieci soli oppure a creature mitiche e divinità celesti. La morte era insomma vista come navigazione in un paesaggio sacro che riportava il defunto allo stato di grazia del tempo mitico in cui uomini, animali e divinità vivevano in totale armonia. Si può notare, infine, che la prospettiva soteriologica della «non morte» o «lunga vita», di cui dà conto lo sviluppo dei «culti di immortalità» in periodo Han (quelli associati alla dea Xi Wang Mu, ad esempio) implicavano spessissimo il ricorso a metodi che avrebbero dovuto permettere l'attuazione di questa sorta di viaggio mitico prima della morte naturale del credente. [Vedi anche *ALDILÀ (Concezioni cinesi)* e *XI WANG MU*].

Il mito come divinazione di struttura. Sembrerebbe che le «Questioni Celesti» del *Chuci*, per tornare all'inizio di questo saggio, possano trovare soluzione solo nello stato d'animo con cui furono poste: come composizione di un enigmatico mosaico composto da un codice sotterraneo il cui senso è conosciuto solo attraverso la forma e la combinabilità fra loro di singole tessere mitiche di varie dimensioni. La maggior parte delle tessere sono andate perdute, eppure si può ancora dire che molto del fascino e del significato di cui è carico l'enigma del mito cinese sta esattamente nel fatto che, quanto più accumuliamo e analizziamo comparativamente dati del passato cinese tanto più sembra che la configurazione culturale di quegli stessi dati dipenda dalle forme di vita miticamente immaginate e ritualmente celebrate.

Le ossa oracolari della dinastia Shang, proprio agli esordi della civiltà cinese, ci suggeriscono che la vita umana fosse essenzialmente percepita come un mistero decifrabile soltanto con un metodo che si affidasse ai disegni delle crepe, segnalazioni divine di strutture segrete ma esistenti, rivelatesi sui resti scheletrici di animali.

Sia per quanto riguardava l'interrogativo umano che la risposta divina, l'enfasi era posta fin dall'inizio sulla metodologia strutturale che consentiva a uomini tecnicamente capaci di indovinare il segno sacro la cui traccia solcava segretamente le nuda ossa animali. Nella Cina antica, sembrerebbe, conoscere il passato o il futuro non implicava raccontare una storia, ma piuttosto indovinare la struttura mitica del significato. Se la Cina non ci offre un brodo narrativo con cui banchettare ci da di certo ossa e midolla da rosicchiare.

[Vedi anche *STRUTTURALISMO*, vol. 5; *MITO*, articolo *Mito e storia*, vol. 1; e *STORIOGRAFIA*, *Panoramica generale*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Studi generali

Sarah Allan, *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China*, San Francisco 1981.
D. Bodde, *Myth of Ancient China*, in D. Bodde, C. Le Blanc e Dorothy Borei (curr.), *Essays on Chinese Civilization*, Princeton 1981, pp. 45-84.
Chang Kwang-chih, *Early Chinese Civilization. Anthropological Perspectives*. Cambridge/Mass. 1976.
Chang Kwang-chih, *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge/Mass. 1976.
W. Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, Alide Eberhard (trad.), Leiden 1968 (ed. or. *Lokalkulturen im alten China. 2. Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, Leiden-Peking 1942).
N.J. Girardot, *The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion*, in «History of Religions», 15 (1976), pp. 289-318.
N.J. Girardot, *Behaving Cosmologically in Early Taoism*, in R.W. Lovin e F.E. Reynolds (curr.), *Cosmology and Ethical Order*, Chicago 1985.
J.B. Henderson, *Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York 1984.
Esther Jacobson, *The Structure of Narrative in Early Chinese Pictorial Vessels*, «Representations», 8 (1984), pp. 61-83.
M. Kaltenmark, *La naissance du monde en Chine*, in M. Kaltenmark, *La Naissance du monde*, Paris 1959.
B. Karlgren, *Legends and Cults in Ancient China*, in «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 18 (1946), pp. 199-365.
J.S. Major, *Myth, Cosmology, and the Origins of Chinese Science*, in «Journal of Chinese Philosophy», 5 (1978), pp. 1-20.
H. Maspero, *Légends mythologiques dans le* Chou King, in «Journal Asiatique», 204 (1924), pp. 1-100.
R. Mathieu, *Introduction à l'étude de la mythologie de la Chine ancienne. Considerations théoriques et historiques*, in R. Mathieu, *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, Paris 1983.
M. Soymié, *China. The Struggle for Power*, in P. Grimal (cur.), *Larousse World Mythology*, New York 1965, pp. 271-92 (ed. or. *Mythologies de la Méditerranée au Gange*, e *Mythologies des steppes, des îles et des forêts*, Paris 1963).

Studi su argomenti particolari

Sarah Allan, *Sons of Suns. Myth and Totemism in Early China*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 44 (1981), pp. 290-326.
W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*, München 1974.
W.G. Boltz, *Kung-kung and the Flood. Reverse Euhemerism in the* Yao tien, in «T'oung pao», 67 (1981), pp. 141-53.
M. Eliade, *L'Épreuve du labyrinthe*, Paris 1978 (trad. it. *La prova del labirinto*, Milano 1980, 2ª ed. 1990).
N.J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, Berkeley 1983.
A.C. Graham, *The* Nung-chia *"School of the Tillers" and the Origins of Peasant Utopianism in China*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 49 (1979), pp. 66-100.
D. Hawkes, *Ch'u tz'u. The Songs of the South*, Oxford 1959.
J. Levi, *Le Mythe de l'âge d'or et les théories de l'évolution en Chine ancienne*, in «L'homme», 17 (1973), pp. 73-103.
M. Loewe, *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*, London 1979.
R. Mathieu, *Le Mu tianzi zhuan. Traduction annoté, étude critique*, Paris 1978.
A.H. Plaks, *Archetype and Allegory in the* Dream of the Red Chamber, Princeton 1976.
L.A. Schneider, *A Madman of Ch'u. The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*, Berkeley 1980.

[Aggiornamenti bibliografici:
Sarah Allan, *The Shape of the Turtle. Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany 1991.
Anne Birrell, *Chinese Mythology. An Introduction*, Baltimore 1993.
Anne Birrell, *Studies on Chinese Myth since 1970. An Appraisal*, in «History of Religions», 33-34 (1994), pp. 380-93, 70-94.
Anne Birrell, *James Legge and the Chinese Mythological Tradition*, in «History of Religions», 38 (1999), pp. 331-53.
Suzanne Cahill, *The Goddess, the Emperor, and the Adept. The Queen Mother of the West as Bestower of Legitimacy and Immortality*, in Elisabeth Benard e Beverly Moon (curr.), *Goddesses Who Rule*, New York 2000, pp. 197-214.
Valerie Hansen, *The Law of the Spirits*, in D.S Lopez, Jr. (cur.), *Religions of China in Practice*, Princeton 1996, pp. 284-92.
R.G. Henricks, *On the Whereabouts and Identity of the Place Called "K'ung-Sang" (Hollow Mulberry) in Early Chinese Mythology*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 58 (1995), pp. 69-90.
W. Lai, *Recent* PRC *Scholarship on Chinese Myths*, in «Asian Folklore Studies», 53 (1994), pp. 151-61.
W. Lai, *Unmasking the Filial Sage-King Shun. Oedipus at Anyang*, in «History of Religions», 35 (1995), pp.163-84.
Vivian Lee Nyitray, *Becoming the Empress of Heaven. The Life and Bureaucratic Career of Mazu*, in Elisabeth Benard e Beverly Moon (curr.), *Goddesses Who Rule*, New York 2000, pp. 165-80].

NORMAN J. GIRARDOT

Testi religiosi e filosofici

[Questo articolo prende in esame varie fonti letterarie cinesi non appartenenti a sette, principalmente i «classici» semicanonici che hanno costituito, a partire dal periodo Han, i testi centrali della tradizione confuciana. Per un esame delle altre tradizioni di Scritture presenti in Cina, vedi anche *DAOISMO*, articolo *Letteratura daoista*; e *LETTERATURA BUDDHISTA*, vol. 10].

Il Confucianesimo, la forza dominante nella società

cinese tradizionale, ha prodotto un vasto corpo di letteratura filosofica e religiosa. Per circa duemila anni i Cinque Classici e i Quattro Libri, testi basilari del Confucianesimo ortodosso, hanno costituito le fondamenta dell'istruzione e la principale fonte di guida, ispirazione e idee per la gente colta quanto per gli analfabeti. I classici confuciani furono il mezzo principale attraverso il quale la cultura scritta cinese venne trasmessa alla Corea, al Giappone e ad altri Paesi dell'Asia orientale. Questi Paesi, per la maggior parte, adottarono i classici e li posero al centro dei loro sistemi educativi premoderni. I classici confuciani non sono più alla base dell'istruzione in Asia orientale, eppure gli ideali da essi propugnati esercitano ancora una forte influenza.

Creazione del canone. Confucio si descrisse come «un trasmettitore non un creatore, un credente e un amante dell'antichità», come una persona «instancabilmente dedita allo studio e all'insegnamento» (*Lunyu* 7,33). La conoscenza che trasmetteva Confucio l'aveva attinta da varie fonti, in parte libresche. Ovviamente al tempo di Confucio i libri come noi oggi comunemente li intendiamo erano qualcosa di sconosciuto. Esistevano, però, raccolte di scritti, che non erano di solito creazioni private di singoli autori ma compilazioni messe assieme da vari funzionari al servizio delle amministrazioni degli Stati. Era responsabilità, ad esempio, dell'Ufficio di Storia tenere memoria quotidiana di ciò che avveniva nel regno. Questi documenti diventavano spesso la base per la storia ufficiale della dinastia. I registri tenuti dall'Ufficio del Protocollo divennero talvolta opere di riferimento sui comportamenti da tenere in varie circostanze. Con il passare del tempo questi documenti aumentavano di valore in quanto repertorio di maniere e pensiero di un passato sempre più distante, e divennero un mezzo di rilievo per la trasmissione della tradizione. Si ipotizza che Confucio abbia adoperato, nel proprio programma di istruzione, sei di tali testi, noti come *liushu*, o «sei discipline», poi conosciuti come *liujing* («sei classici»): *Yijing* (Libro delle mutazioni), *Shijing* (Libro delle odi), *Shujing* (Libro della storia), *Chunqiu* (Cronache delle primavere e degli autunni), *Liji* (Libro dei riti) e *Yuejing* (Libro della musica). Fu il filosofo daoista Zhuangzi a menzionare per la prima volta questi testi come i Sei Classici. Confucio non fu il primo a esaltarne l'importanza ma fu il primo ad usarli come base per educare i propri discepoli sia dentro che fuori la cerchia aristocratica. Il suo esempio venne seguito da generazioni di insegnanti, e all'epoca del filosofo Mengzi (371-298? a.C.) era sorta una sorprendente varietà di insegnanti, molti con grossi numeri di seguaci, e in competizione fra loro per ottenere il favore delle corti reali.

Il primo imperatore della dinastia Qin (221-206 a.C.), nel tentativo di annientare l'influenza dei filosofi confuciani, fece mettere molti di loro a morte e fece dare alle fiamme i loro libri, conservando solo quelli degli archivi imperiali. Numerosi studiosi pertanto si nascosero assieme ai testi. Quando la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) rovesciò i Qin, fu nuovamente permesso ai confuciani di insegnare e di occupare cariche di governo. Nel 136 a.C. l'imperatore Wudi (regnante fra il 140 e l'87), sotto l'influenza del grande studioso confuciano Dong Zhongshu, fece del Confucianesimo l'ideologia di Stato. [Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Il culto di Stato*, e la biografia di *DONG ZHONGSHU*]. Nel 125 inaugurò un'università imperiale con cinque titolari di cattedra (*boshi*) per lo studio, l'interpretazione e la diffusione dei Cinque Classici (cinque perché il sesto, il *Libro della musica*, non fu mai del tutto rimesso insieme), creando così un'istituzione che durerà fino all'inizio del XX secolo. Dal II secolo in avanti, quindi, i Cinque Classici fornirono il modello ufficiale per quanto riguarda governo, legge, istruzione, letteratura e religione. Nel XII secolo un testo rituale, il *Zhouli* (Riti degli Zhou) sostituì il *Libro della musica* come sesto classico.

Nel II secolo versioni differenti dei classici, risalenti a un periodo precedente il rogo dei libri voluto dai Qin, vennero presumibilmente scoperte fra testi nascosti nelle pareti di alcune case. I Qin avevano unificato il sistema di scrittura cinese, dando ai caratteri una forma che nei tratti essenziali è proseguita nel tempo, ma i testi riportati alla luce erano invece redatti in una grafia arcaica precedente le riforme Qin.

Il risultato naturalmente fu che sorsero interrogativi riguardanti la provenienza e l'autenticità di tutti i classici. I fautori dei testi di nuova scoperta, scritti nella «grafia vecchia (cioè pre-Qin)» (*guwen*) divennero noti come scuola della Vecchia Grafia o del Vecchio Testo. Coloro i quali sostenevano l'autenticità delle redazioni sancite ufficialmente, tutte scritte nella «grafia nuova (cioè Han)» (*jinwen*), divennero noti come scuola della Nuova Grafia o del Nuovo Testo. Ma il dibattito fra queste due scuole riguardava più della semplice provenienza delle rispettive versioni dei classici. Né si trattava di una mera lotta fra i dottori di Nuovo Testo titolari delle cattedre universitarie e gli studiosi di Vecchio Testo che aspiravano al prestigio e al potere di quelle poltrone accademiche. La spaccatura era molto più profonda. La scuola del Vecchio Testo sosteneva che Confucio era semplicemente uno studioso, incaricatosi di trasmettere gli antichi documenti noti come Cinque Classici, non il loro autore. La scuola del Nuovo Testo, citando l'affermazione dello storico Sima Qian che Confucio «abbreviò» i classici, sosteneva che ne era l'autore, e lo considerava inoltre la suprema guida spirituale e politica, una figura dotata di un'autorità speciale, divina persino, un

«re senza corona» (*suwang*) i cui grandi princìpi erano espressi nei classici con «sottili parole». I fautori del Nuovo Testo, per i quali i classici avevano eccelse finalità sociali, politiche e religiose, si diedero anche, molto più delle loro controparti del Vecchio Testo, a quelle interpretazioni cosmologiche e numerologiche, legate allo Yin-yang e alle Cinque Fasi (*wuxing*), caratteristiche della sintesi confuciana operata da Dong Zhongshu e dai suoi epigoni. [Vedi *YIN-YANG WUXING*].

Durante l'ultimo secolo e mezzo prima dell'inizio della nostra era, tuttavia, alcuni studiosi incominciavano a sfidare gli assunti del Confucianesimo prevalenti in quel periodo, rifiutando in particolare la diffusa fede nei pronostici e altre «superstizioni» imputate all'inquinamento della lettura dei classici da parte dell'ideologia dello Yin-yang, e trovarono negli esemplari del Vecchio Testo da poco scoperti il sostegno filologico alle proprie opinioni. Negli anni finali della dinastia degli Han anteriori, Liu Xin, archivista presso la Biblioteca Imperiale, si impegnò a legittimare le opere del Vecchio Testo (al punto che, a detta dei suoi oppositori, le redasse di suo pugno). Anche l'appoggio assicurato a Liu Xin da parte di Wang Mang nel periodo del proprio interregno (la cosiddetta dinastia Xin, 9-23) servì a consolidare il potere degli studiosi del Vecchio Testo, le cui interpretazioni riuscirono gradualmente a conquistare l'egemonia nella sfera confuciana della cultura degli Han posteriori. Il dibattito concernente l'autenticità e la correttezza delle due posizioni ideologiche continuerà a intrigare i pensatori confuciani fino al XX secolo. Kang Youwei, lo studioso che progettò le incompiute riforme sociali e politiche del 1898, non fu che l'ultimo a proporre gli insegnamenti confuciani quale base di una religione di Stato. [Vedi la biografia di *KANG YOUWEI*].

Durante gli Han, le proposte di avanzamento e le promozioni dei funzionari governativi erano commisurate alla loro conoscenza dei Cinque Classici. Dal 606 al 1905 i Cinque Classici sono stati alla base degli esami di Stato deputati a selezionare i candidati ai vari ranghi del pubblico impiego. Dal 175 al 1803 i Cinque Classici e altri testi confuciani sono stati ripetutamente scolpiti su pietra per farli giungere intatti ai posteri. Otto di tali iscrizioni esistono ancora, per intero o in parte.

I Tredici Classici. Nel 720 *Zhouli* (Riti degli Zhou), *Yili* (Libro dei cerimoniali) e una raccolta di tre commentari agli *Annali* (*Cronache delle primavere e degli autunni*) – *Gongyangzhuan*, *Guliangzhuan* e *Zuozhuan* – furono raggruppati a formare, insieme ai Cinque Classici, i Nove Classici. Con l'aggiunta a questa formazione, nell'837 di *Lunyu* (Dialoghi), *Xiaojing* (Classico della devozione filiale), ed *Erya*, un dizionario di termini attestati nei classici, e nel XII secolo del *Mengzi*, si giunse al totale dei Tredici Classici rimasti fino ad oggi canonici (vedi tavola 1).

Il Libro della poesia. Lo *Shijing* (Libro della poesia o delle odi), la più antica antologia poetica cinese, contiene 305 componimenti che erano in circolazione durante la dinastia degli Zhou dell'Ovest (1111-770 a.C.), di cui cinque potrebbero risalire al periodo della dinastia Shang (1751-1112 a.C.). Secondo una tradizione, fu Confucio a selezionare queste poesie fra le tremila di una precedente raccolta. Secondo un'altra tradizione, i re Zhou raccolsero le poesie fra i sudditi volendo farsi un'idea dello stato del regno ascoltando i canti della popolazione. Le due tradizioni non necessariamente si escludono l'un l'altra. Che Confucio avesse accesso a un'opera almeno molto simile allo *Shijing* appare chiaro dalle citazioni di versi che appaiono nei *Dialoghi*

TAVOLA 1. *Quattro raccolte canoniche di testi cinesi.*

CINQUE CLASSICI	SEI CLASSICI	TREDICI CLASSICI		QUATTRO LIBRI	
Shijing	*Shijing*	*Shijing (Mao shi)*			
Shujing (Shangshu)	*Shujing*	*Shujing*			
Yijing (Zhouyi)	*Yijing*	*Yijing*			
Liji	*Liji*	*Liji*	noti collettivamente come *sanli*	*Daxue*	dal *Liji*
	*Zhouli** (*Zhouguan*)	*Zhouli*		*Zhongyong*	
		Yili			
Chunqiu	*Chunqiu*	*Zuozhuan*	commentari al *Chunqiu*		
		Gongyangzhuan			
		Guliangzhuan			
	*Yuejing**				
		Lunyu		*Lunyu*	
		Xiaojing			
		Erya			
		Mengzi		*Mengzi*	

* Lo *Yuejing* andò disperso durante il periodo Han. Dal XII secolo lo *Zhouli* è servito da «sesto» libro.

Egli consiglia l'opera ai discepoli dicendo: «tutte le trecento poesie possono essere riassunte in una frase, ossia: Non abbiate pensieri empi» (*Lunyu* 2,2).

L'opera, nella forma in cui oggi si presenta, esito della redazione di epoca Han, è divisa in quattro parti chiamate *feng* («arie»), *xiaoya* («odi minori» o «piccole eleganze»), *daya* («odi maggiori» o «grandi eleganze») e *song* («inni», «elogi»). I 160 *feng* sono canti popolari provenienti dai quindici Stati della Cina settentrionale sotto il dominio Zhou. Vi si dipingono i lavori, i divertimenti, la religione e la vita sentimentale della gente comune, spesso con linguaggio sinceramente emozionato. La parte *xiaoya* contiene canzoni, composte da cortigiani e membri dell'aristocrazia, e molte descrivono i vari piaceri della vita di corte. I *daya* differiscono dagli *xiaoya* per il fatto di cantare spesso i fondatori della famiglia regnante, gli Zhou, con tono solenne e di elogio. Le ultime quaranta poesie dell'antologia, note come *song*, sono componimenti cerimoniosi e autoelogiativi prodotti presso la corte Zhou (trentuno poesie), il ducato di Lu (quattro poesie) e la corte Shang (cinque poesie). Gli studiosi sono quasi tutti concordi nel ritenere che gli inni Shang furono composti o conservati nello Stato di Song, i cui regnanti discendevano dalla casa reale Shang.

La maggior parte delle poesie dello *Shijing* è in quartine rimate di quattro parole per verso. Dalla compilazione, avvenuta intorno al 600 a.C., l'antologia divenne un modello per chiunque volesse comporre poesia. Confucio, a commento della parte *feng*, disse: «Esprime gioia senza essere licenziosa, pena senza essere troppo dolorosa». Questa affermazione riassume l'ideale di moderazione presente nella più vasta parte dello *Shijing* e caratterizza la scrittura poetica cinese in generale. [Vedi anche *POESIA RELIGIOSA DELLA CINA*].

Il Libro della storia. Lo *Shujing* (letteralmente «raccolta di scritti», tradotto anche «libro di documenti»), chiamato talora *Shangshu* (Annali dell'antichità), è il più antico libro cinese di storia. Tradizione vuole che sia stato Confucio a mettere assieme, in un determinato ordine e con una introduzione, ciascuna delle varie memorie di cui è composta l'opera. Gli studiosi moderni tendono piuttosto a pensare che la maggior parte delle introduzioni presenti nelle edizioni canoniche sia stata scritta dopo Confucio. Tuttavia non è dato negare qualunque rapporto con Confucio, in quanto egli e i suoi discepoli citano spesso dallo *Shujing*. Nei cinquantotto capitoli del libro troviamo sei tipi di documenti – regolamenti, deliberazioni, istruzioni, proclami, giuramenti, e imputazioni – ordinate secondo un criterio cronologico che copre circa diciassette secoli, dall'epoca dei leggendari re-saggi (III millennio a.C.) fino al 630 a.C. Ogni parte consiste di un breve racconto di un avvenimento storico, seguito da un commento o un dialogo che sottolinea il peso morale o politico dell'evento. L'opera è scritta in uno stile difficile e spesso criptico, e copre una vasta gamma di argomenti di natura storica, politica, geografica, educativa, ecc., attingendo da un'ampia varietà di fonti.

A causa degli abbondanti racconti del ritrovamento e della trasmissione in periodo Han, gli studiosi hanno messo in dubbio l'autenticità di numerose versioni del *Libro della storia*, che è in effetti il classico più discusso. Secondo uno dei racconti, lo studioso Fu Sheng affidò, sotto la dinastia Qin, alla sua memoria un testo in trentatré capitoli, e quando all'età di novanta anni gli fu impossibile obbedire alla convocazione a corte dell'imperatore Han Wendi, lo dettò a un discepolo che lo mise per iscritto nella «grafia moderna» allora di uso comune. Si racconta pure che un altro testo di cinquantotto capitoli (più una prefazione) venisse trovato all'inizio della dinastia degli Han posteriori (25-220 d.C.) allorché un principe demolì un'abitazione appartenente a un discendente di Confucio. Quest'ultimo esemplare, di cui si persero presto le tracce, era scritto nella «antica grafia» caratteristica del periodo precedente i Qin. Un terzo testo, ugualmente redatto in «antica grafia» e composto dai trentatré capitoli della versione di Fu Sheng e da venticinque capitoli aggiuntivi, venne presentato da Mei Ze all'imperatore Yuandi (regnante fra 317 e 323). Per molti secoli gli studiosi considerarono questo l'originale *Libro della storia* in cinquantotto capitoli. Il filosofo Zhu Xi (1130-1200) fu il primo a dubitare dell'autenticità dei venticinque capitoli aggiuntivi. Nel XVII secolo Yan Ruozhu raccolse 128 prove per dimostrare che Mei Ze li aveva falsificati. Oggi cinquantatré dei capitoli del *Libro della storia* contengono materiale che deriva da tutte le tre fonti.

Il Libro delle mutazioni. Alcuni studiosi credono che lo *Yijing*, un antico manuale di divinazione, esistesse già al tempo di Confucio, altri credono che si tratti di un'opera del III secolo a.C. La cosa più verosimile è che esso, come molti altri libri antichi, abbia assunta la forma che noi conosciamo attraverso una lunga evoluzione. Fin dall'inizio sia i confuciani che i daoisti lo hanno reclamato come un loro classico, e in seguito anche alcuni buddhisti lo consultarono, lo studiarono e lo commentarono.

Lo *Yijing* consiste di sessantaquattro esagrammi accompagnati da spiegazioni e di dieci «ali», ossia commentari. Ogni esagramma è una figura verticale composta da sei linee orizzontali che possono essere intere o spezzate al centro. Le linee intere rappresentano lo *yang*, l'energia cosmica maschile, o attiva. Le linee spezzate rappresentano lo *yin*, l'energia cosmica femminile, o passiva. Ogni esagramma si può dividere in due trigrammi, così chiamati perché formati da tre linee.

Ognuno degli otto trigrammi (*bagua*, le otto combinazioni di tre linee intere o spezzate) che formano i sessantaquattro esagrammi, corrisponde a vari elementi naturali, a direzioni spaziali, a qualità morali o mentali. Un esagramma indica una situazione, e la spiegazione che lo accompagna offre una soluzione desiderabile o una condotta di azione. Per esempio, il ventiquattresimo esagramma, *fu* («ritornare») ha cinque linee *yin* sopra una linea *yang*. Poiché di solito la linea sul fondo rappresenta come un'azione ha inizio, questo esagramma viene spiegato nel senso di ritorno di energia o di vita. Benché ovviamente la sua struttura ne faccia uno strumento ideale per chi si dedica alle predizioni o coltiva le arti divinatorie, lo *Yijing* ha fornito anche alcuni concetti base della metafisica e della filosofia confuciana. Le teorie confuciane e daoiste in materia cosmologica, in effetti, furono elaborazioni più tarde dell'affermazione, contenuta nel *Libro delle mutazioni*, che il *taiji* («perfezione somma») genera *yin* e *yang*, i quali a loro volta interagiscono per produrre ogni cosa.

La tradizione attribuisce all'imperatore saggio Fuxi l'invenzione, sulla base dei segni da lui trovati sul dorso di un cavallo-drago emerso dal Fiume Giallo, degli otto trigrammi. A partire da essi il re Wen (regnante fra il 1171 e il 1122 a.C.) avrebbe creato i sessantaquattro esagrammi. Egli stesso, o il duca di Zhou (attivo intorno al 1094 a.C.), avrebbero composto le spiegazioni degli esagrammi, e Confucio avrebbe redatto le «dieci ali». Naturalmente i moderni studiosi cinesi hanno rifiutato questa tradizione. Ciò non toglie che specialisti in vari Paesi dell'Asia orientale continuino a studiare lo *Yijing*. Esso è stato tradotto in molte lingue ed è probabilmente il classico cinese che ha avuto il maggiore successo in Europa e in America. [Vedi anche *DIVINAZIONE*, vol. 2].

Il Libro dei riti. Il *Liji* è stato alternativamente attribuito al duca di Zhou e a Confucio, ma fu probabilmente scritto durante il IV secolo a.C., oppure agli inizi del periodo Han. È certo che durante il II secolo a.C. il principe Xian (morto nel 131) possedesse una versione del *Liji* alla quale in seguito vennero aggiunti molti capitoli. Al principio del I secolo a.C. un certo Dai De sistematizzò e ridusse i 204 capitoli in un singolo volume di ottantacinque capitoli. L'opera (che ora consiste di trentotto capitoli) divenne nota come *Dadaiji* (Documenti di Dai il vecchio). Suo cugino minore, Dai Sheng, selezionò quelle che considerava le parti migliori e redasse un'opera nuova in quarantanove capitoli, che poi venne chiamata *Xiaodaiji* (Documenti di Dai il giovane), meglio nota come *Liji*. Il libro contiene testi di vario genere e su argomenti vari: regolamenti e cerimoniale della corte reale, corredi rituali, istruzioni per donne e giovani, magia, limitazioni morali, significato dei sacrifici religiosi, abbigliamento da indossare ai funerali, comportamento dello studioso. Molti testi sono in forma di aneddoti su Confucio e i suoi allievi, o di dialoghi fra di loro, e contengono una miniera di informazioni a proposito dell'etica confuciana. Fra i testi puramente filosofici del *Liji* ce ne sono due, *Daxue* (Grande studio) e *Zhongyong* (Dottrina del giusto mezzo), che vennero inclusi da Zhu Xi nella sua definizione dei Quattro Libri.

A partire dalla dinastia Han vennero affiancati al *Liji* due altri scritti, *Yili* (Libro di cerimoniali) e *Zhouli* (Riti degli Zhou) e la triade divenne nota come *sanli* («tre libri sui riti»). Lo *Yili* fu probabilmente composto durante la dinastia degli Han anteriori (206 a.C.-8 d.C.) e fu il solo testo rituale a essere considerato un classico durante la dinastia Han. Contiene istruzioni sistematiche e dettagliate su come comportarsi a sposalizi, banchetti, funerali, gare di tiro con l'arco e altre occasioni cerimoniali caratteristiche della vita della aristocrazia feudale. Lo *Zhouli*, attribuito da Liu Qin (circa 46 a.C.-23 d.C.) al duca di Zhou, è considerato dalla maggior parte degli studiosi un falso del periodo degli Stati Combattenti (403-222 a.C.). Si tratta di una descrizione idealizzata della struttura di governo durante la dinastia Zhou e contiene scarse informazioni storiche attendibili. [Vedi anche *LI*].

Le Cronache delle primavere e degli autunni. I primi annali confuciani, il *Chunqiu* («primavere e autunni» sono da intendere nel senso di anni), vennero redatti a Lu, Stato natale di Confucio, e coprono un periodo corrispondente ai regni di dodici sovrani, sul trono fra il 722 e il 481 a.C. Il *Chunqiu* descrive gli eventi in estrema sintesi, ma secondo alcune tradizioni la scelta delle espressioni del testo rifletterebbe i giudizi morali dell'autore, per qualcuno Confucio in persona. Se un duca è menzionato per nome invece che per titolo nobiliare, ad esempio, significherebbe che il personaggio non merita più il titolo. L'opera, nell'esemplificare il rispetto confuciano nei confronti della legge e delle consuetudini, dettò anche il criterio di valutazione morale nei campi storiografico e politico. Quanto ai tre commentari inseriti nel novero dei tredici classici, lo *Zuozhuan* (attribuito a Zuo Qiuming, un contemporaneo di Confucio) riempie la schematica cronaca del *Chunqiu* con dettagli narrativi vividi e drammatici, mentre il *Gongyangzhuan* e il *Guliangzhuan* (scritti da allievi di Zixia, un discepolo di Confucio) sviluppano il presupposto che gli annali contengano giudizi morali sugli eventi narrati espressi da Confucio per mezzo di «sottili parole». [Vedi anche *STORIOGRAFIA*, *Panoramica generale*, vol. 5].

I Dialoghi. Il principale contenitore di detti di Confucio, il *Lunyu* (letteralmente, «discussioni») è una rac-

colta frammentaria di dialoghi, aforismi e documentazioni di ciò che Confucio fece. Nel II secolo a.C. ne vennero trovate tre versioni, ma solo quella dello Stato di Lu è giunta fino a noi. I 12.700 caratteri cinesi dei 492 capitoli in venti fascicoli presentano virtualmente tutti i concetti confuciani fondamentali, ma in maniera non elaborata. Confucio insegnava che bisogna essere dotati di *ren* (benevolenza, umanità), una qualità che fra altre cose include l'altruismo. Chi tale qualità possedeva era stimato un uomo superiore (*junzi*) le cui altre virtù, quali saggezza, coraggio e rettitudine, erano mosse da princìpi morali piuttosto che da convenienza e profitto. Confucio insegnò anche che si doveva riverire il Cielo (*tian*) e obbedirne ai comandi; che moderazione (*zhongyong*) e rituali (*li*) andavano rispettati; e che bisognava ripristinare il vero significato dei nomi (*zhengming*). Quest'ultima nozione viene esemplificata in formule del tipo «un padre dovrebbe essere paterno» e «un governo dovrebbe governare». [Vedi la biografia di *CONFUCIO*].

Il Grande studio. In origine, il breve classico *Daxue* (letteralmente, «istruzione adulta» o «istruzione del grande») era il capitolo 42 del *Libro dei riti*. L'autore è incerto, ma la tradizione attribuisce l'originale al discepolo di Confucio, Zeng Can (noto anche con il nome Zengzi, 505-436? a.C.). Zhu Xi tuttavia sostenne che il paragrafo iniziale del *Daxue* fu scritto da Confucio e che il resto fu redatto dal discepolo. I confuciani cominciarono a prestare attenzione a questo testo nell'VIII secolo, e nell'XI secolo Sima Guang (1019-1086) inaugurò la tradizione di trattare il *Daxue* come opera a sé stante dedicandole un commentario. Nello stesso periodo il testo divenne uno di quelli più studiati da parte del movimento neoconfuciano. L'opera si apre con l'esposizione degli insegnamenti fondamentali in essa contenuti, ossia tre princìpi: «espressione del proprio carattere puro (*ming mingde*), amore (o rinnovo) del popolo (*qinmin*), costanza nel sommo bene (*zhi yu zhishan*)»; e otto gradini: «investigare le cose (*gewu*), estendere la conoscenza (*zhizhi*), rendere sincera la volontà (*chengyi*), rettificare la mente (*zhengxin*), coltivare la persona (*xiushen*), mettere ordine in famiglia (*qijia*), disciplinare lo Stato (*zhiguo*), pacificare il mondo (*ping tianxia*)».

I concetti del *Daxue* sono stati oggetto di una delle più ricche tradizioni di dibattito filosofico della storia del pensiero cinese. Le due principali scuole di interpretazione furono rappresentate da Zhu Xi e da Wang Yangming. Zhu Xi, oltre a stendere una prefazione e un commentario al *Daxue*, lo «emendò» dotandolo di un paragrafo sull'investigazione delle cose (*gewu*) che divenne una dichiarazione della massima importanza per la teoria neoconfuciana della conoscenza. Wang Yangming scrisse *Indagine sul Grande studio* (*Daxue huowen*), in cui espresse la teoria dell'unità di uomo e Cielo.

La Dottrina del giusto mezzo. Lo *Zhongyong* (letteralmente «centrale» e «universale» o «comune»), in origine capitolo 31 del *Libro dei riti*, è fra gli antichi classici confuciani quello che mostra la più spiccata tendenza verso speculazioni di carattere metafisico e religioso. Si tratta di un testo breve (solo 3.567 caratteri) composto di detti ascritti a Confucio. La tradizione lo attribuisce a Zisi, nipote del saggio, ma forse è una compilazione molto più tarda. Ha per argomento i temi non affrontati nel *Lunyu*, ad esempio la Via del Cielo: essa trascende spazio, tempo, sostanza e movimento, ma è nondimeno palese nelle sue manifestazioni. Vi si spiega che la natura dell'uomo è determinata dal Cielo, e che è con il Cielo in armonia. Gli spiriti vi sono descritti come esseri incomprensibili ma sempre presenti durante i sacrifici religiosi. Nell'opera l'espressione *zhongyong* implica non solo moderazione, come nel *Lunyu*, ma anche armonia dell'universo e armonia dei sentimenti umani. Il misticismo dello *Zhongyong* attrasse l'interesse di studiosi buddhisti e daoisti che ne redassero commentari già nel V secolo. Nel XII secolo divenne uno dei testi centrali del movimento neoconfuciano.

Il Mengzi. Il *Libro di Mencio* (forma latinizzata di Mengzi) raccoglie gli insegnamenti del filosofo confuciano Mengzi (371-289 a.C.), verosimilmente documentati dai suoi discepoli. In sette capitoli di due parti ognuno, diviso in un totale di 261 sezioni, il *Mengzi* copre all'incirca gli stessi temi del *Lunyu*, ma è scritto in uno stile letterariamente più elaborato e si dilunga maggiormente sui contenuti. Ciò che distingue Mengzi da tutti i suoi predecessori è la dottrina della originaria bontà della natura umana, dottrina che diverrà una colonna portante delle successive concezioni confuciane dell'uomo. Mengzi pensava inoltre che i sovrani negligenti rispetto al loro dovere di attuare, anche tramite la condivisione delle proprie ricchezze, un «governo umano» non godessero più del «mandato del Cielo» (*tianming*) e che la ribellione contro regnanti del genere era giustificata. Egli tuttavia sottolineò pure l'importanza della virtù *xiao* (devozione filiale) che rafforzava il potere dell'autorità e i doveri delle sudditanze gerarchiche. [Vedi la biografia di *MENGZI*].

Il Libro della devozione filiale. Le origine dello *Xiaojing*, il più breve dei classici confuciani (appena 1.093 caratteri), sono molto dibattute. Si dice che esso sia «riapparso» in due versioni dopo il rogo dei libri voluto dalla dinastia Qin nel 213 a.C. L'opera è stata attribuita a Zengzi, Zisi e ad altri discepoli di Confucio, ma alcuni studiosi hanno suggerito che risalga al periodo Han. Lo stile dell'esposizione è quello dei dialoghi che

sarebbero intercorsi fra Confucio e Zengzi intorno al tema della devozione filiale quale fondamento di tutte le virtù e fonte di rettitudine comportamentale. Lo *Xiaojing* rappresenta l'espressione canonica di una nozione morale che nella Cina tradizionale si sviluppò sostanzialmente in direzione religiosa. [Vedi *XIAO*].

I Quattro Libri. Dal XII secolo *Dialoghi*, *Mengzi*, *Grande studio* e *Dottrina del giusto mezzo* erano stati inclusi nei Tredici Classici, ma nel 1190 Zhu Xi li pubblicò insieme come Quattro Libri. Nei secoli precedenti l'importanza di questi quattro testi per lo sviluppo del pensiero confuciano era costantemente cresciuta, ma quando Zhu Xi ne fece oggetto di studio privilegiato essi sostituirono ben presto i Cinque Classici quale centro della ricerca filosofica. I Quattro Libri sono in una lingua più semplice rispetto ai Cinque Classici e, quel che più conta, essi, quando non ne riflettono le reali parole, si presentano come elaborazione del pensiero di Confucio, laddove i Cinque Classici furono invece compilati a partire principalmente da fonti preconfuciane. Secondo Zhu Xi «si dovrebbe leggere prima il *Grande studio* per essere certi dello schema, poi i *Dialoghi* per imparare le fondamenta, poi il *Mengzi* come incitamento, infine la *Dottrina del giusto mezzo* per trovare sottigliezze e profondità». Egli disse addirittura che dopo avere utilizzato i Cinque Classici per lo scopo al quale servono, cioè scoprire il principio (*li*), se ne può anche fare a meno. Dopo Zhu Xi, i Quattro Libri divennero i primi testi mandati a memoria nelle scuole elementari, nonché la fonte privilegiata di temi da sottoporre ai candidati degli esami di Stato per l'accesso alle amministrazioni pubbliche. I commentari di Zhu Xi furono considerati l'interpretazione ortodossa dei Quattro Libri.

I testi apocrifi. Nel I secolo a.C. fece la propria comparsa un gruppo di testi chiamato *wei* («trama di un tessuto»), spacciati come complemento ai classici (*jing*, «ordito di un tessuto»). *Libro delle mutazioni*, *Libro della storia*, *Libro delle poesie*, *Libro dei riti*, *Libro della musica*, *Cronache di primavere e autunni* e *Libro della devozione filiale* ebbero tutti un *wei* corrispondente che si ipotizzava rivelarne il significato esoterico. Dai frammenti rimasti è chiaro che i *wei* erano scritti in una lingua arcaica e criptica, che contenevano elementi di occultismo legati alla religione popolare, quali credenze in incantesimi per scongiurare l'effetto di influssi malefici, e che in alcuni casi teorizzavano connessioni mistiche fra uomo e natura.

All'incirca nello stesso periodo comparvero anche testi chiamati *chan* (precognizione), che adoperavano classici quali i *Dialoghi* come punto di partenza per fini divinatori o profetici. Questi e molti altri apocrifi vennero illegittimamente attribuiti a Confucio, ivi dipinto come un santo e un profeta. Benché rimasti in circolazione per meno di un secolo, questi scritti fecero avvertire a lungo il loro impatto sulle tradizioni religiose sia popolari sia colte.

Dalla filologia alla filosofia. I classici furono oggetto di dibattito per secoli. I commentatori non solo discutevano l'interpretazione del contenuto filosofico, ma si dividevano anche a proposito della corretta costruzione delle parole nei testi. La critica filologica e testuale dominò gli studi ortodossi dei classici dalla fine della dinastia Han alla fine della dinastia Tang (618-907). A partire dal X secolo, tuttavia, la filologia cedette il passo alla filosofia. Fu allora che le energie creative dei pensatori confuciani ritornarono a concentrarsi sulle idee espresse nei classici. Questa rinascita e reinterpretazione dei classici nel corso della dinastia Song (960-1279) è nota in Cina come *lixue*, in Occidente come Neoconfucianesimo.

L'interpretazione neoconfuciana dello *Yijing* fornisce uno dei migliori esempi del nuovo spirito del dibattito filosofico. Durante i primi tempi della dinastia Song lo *Yijing* era ancora essenzialmente adoperato, non diversamente da ciò che era accaduto per secoli, come un manuale di divinazione. I neoconfuciani lo interpretarono invece come un'opera ricca di profondi significati metafisici. Naturalmente questa nuova interpretazione fece nascere scuole di pensiero in opposizione fra loro. Una di queste, la scuola delle Forme e dei Numeri, ruotava intorno al filosofo Shao Yong (1101-1177), il quale concepiva l'universo come un sistema di progressioni numeriche a base quattro. Esistono essenzialmente quattro princìpi cosmici – grande *yin*, grande *yang*, piccolo *yin*, piccolo *yang* – dalla cui interazione si generano quattro stagioni, quattro corpi celesti, quattro sostanze terrestri, quattro tipi di regnanti, quattro modi di cambiare il mondo, quattro tipi di mandato del Cielo. Per quanto meccanicistica e arbitraria, si trattava di una maniera dinamica e prevedibile di presentare la realtà.

In direzione opposta mosse la scuola dei Princìpi Morali, capeggiata da Cheng Yi (1033-1107), che considerava lo *Yijing* una fonte di insegnamento etico. Secondo questo indirizzo filosofico, ad esempio, l'esagramma *fu* non va inteso nel senso cosmologico di ritorno ciclico bensì come resa simbolica della lezione morale che si può crescere solo se si è in pace.

L'importanza religiosa della letteratura confuciana. Il Confucianesimo non è una religione organizzata, e la sua letteratura non è religiosa in senso stretto come lo sono la Bibbia o il Corano. Molta parte degli scritti confuciani tratta temi politici, filosofici e morali. Nondimeno molti dei concetti introdotti e discussi nei Tredici Classici palesano interessi specificamente religiosi. Non si può negare la natura religiosa di nozioni quali Cielo, unità fra uomo

e Cielo, mandato del Cielo, bontà della natura umana quale dono del Cielo, ecc. Inoltre è degna di nota l'influenza esercitata dai classici confuciani su espressioni più concrete di sentimenti religiosi e sulla istituzionalizzazione di tradizioni religiose quali i sacrifici agli antenati, il culto del Cielo, e vari altri riti e cerimonie.

Riti religiosi. I versi del *Libro della poesia* erano tutti destinati all'esecuzione musicale. Molti erano in effetti inni sacri cantati nei templi in lode del Cielo e degli antenati dinastici, ed erano accompagnati da elaborate danze rituali e liturgiche, specialmente quelli contenuti nella parte *song* dell'opera. I versi delle parti più popolari *feng* e *ya* erano talora cantati o letti in occasioni religiose quali funerali, inaugurazioni di edifici, preghiere per la pioggia, feste del raccolto e banchetti comunitari. Spesso nel comporre nuovi testi rituali si traevano dai classici citazioni e frasi fatte.

Molti dei numerosi riti e cerimonie che dominano la vita religiosa cinese hanno una provenienza antichissima. La forma del sacrificio agli antenati deriva, per esempio, dal *Liji*. Le regole che governano le procedure di molti altri riti e cerimonie praticate ancora oggi sono fondamentalmente le stesse di quelle stabilite da scritti antichi quali il capitolo «Trattato sui riti» dello *Xunzi* e dello *Yili*.

Divinazione. Sebbene il *Libro delle mutazioni* sia in genere considerato uno scritto filosofico, si fa ancora ricorso in ambienti colti e meno colti alla sua originaria funzione di manuale per la divinazione. Con il lancio di rametti di achillea o monete si sceglie un esagramma, e l'indovino, sacerdote o laico, interpreta posizione e direzione delle linee dell'esagramma con l'aiuto del testo e dei commentari. Nella religione popolare si crede che il messaggio è deciso dalle divinità che controllano fortune e sfortune umane. L'uso dello *Yijing* per la divinazione non è mai stato del tutto abbandonato neanche fra gli studiosi confuciani, che pure denunziavano questa pratica come superstizione e preferivano interpretare il testo razionalmente.

Avvertimenti ai regnanti. Fin dai tempi più antichi un elemento importante della cosmologia cinese è stata la nozione che tutti i fenomeni si generano come risultato dell'interazione di *yin* e *yang*, e che i mondi umano e naturale sono in una relazione di intima reciprocità e sono governati dalle stesse leggi. Lo *Yijing* rappresenta la più ricca fonte di pensiero antico al riguardo. La teoria dello *yin* e dello *yang* ebbe un ruolo di rilievo negli insegnamenti di confuciani della dinastia Zhou quali Xunzi, e venne sviluppata in un sistema complesso nel *Chunqiu fanlu* (Gemme delle Cronache delle primavere e degli autunni) del confuciano del periodo Han, Dong Zhongshu. A detta di Dong, i mondi umano e naturale non solo sono in relazione di intima reciprocità, ma si attivano l'un l'altro. Catastrofi e anomalie sono la risposta nel regno naturale di qualche comportamento scorretto nel mondo dell'uomo, e ciò è particolarmente vero quando l'uomo in questione è un governante. Carestie, eclissi e altri fenomeni naturali vanno quindi interpretati come avvertimenti del Cielo al regnante e ai suoi ministri. Il Cielo vuole amore e bene per il popolo e il regnante può evitare guai solo se il popolo gode di prosperità e pace.

Dong sosteneva che Confucio avesse scritto il *Chunqiu* per stabilire le regole alle quali le dinastie future dovevano attenersi e che i numerosi prodigi registrati nell'opera siano un chiaro messaggio in tal senso. L'autorità dei classici veniva così posta al di sopra di quella dei regnanti. Gli studiosi confuciani erano gli interpreti dei classici e avevano dunque una posizione tale da condividerne l'autorità. Le teorie di Dong furono un evidente tentativo di mettere il governo nelle mani dei confuciani, e il suo contributo fu decisivo nel fare dei confuciani una classe di funzionari letterati. Con la caduta della dinastia Han molte delle sue idee vennero dimenticate, ma non la teoria dei prodigi, che continuò a costituire un comodo strumento indiretto per criticare un governante.

I classici confuciani sono rimasti la fonte finale di autorità in campo sociale e politico durante quasi tutta la storia cinese. Il loro ruolo in Cina è forse comparabile a quello della Bibbia in Occidente. La rivolta contro il Confucianesimo nel XX secolo ne ha inficiato l'autorità ufficiale, ma molti degli ideali esposti nei classici hanno resistito alle vicissitudini della modernità e determinano ancora il carattere di numerosi aspetti della vita in Cina e in altre parti dell'Asia.

[Vedi anche *CONFUCIANO, PENSIERO*].

BIBLIOGRAFIA

Jiao Xun (1763-1820), *Mengzi zhengyi*, s.l. s.d. Per una ed. moderna: Beijing 1987.

Qian Mu, *Lianghan jingxue gujinwen pingyi*, Hong Kong 1958.

W.T. de Bary et al. (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, I-II, New York 1964. In particolare i capp. 1-3 e 8.

Gao Ming, *Lixue chutan*, Hong Kong 1963.

B. Karlgren, *The Authenticity of Ancient Chinese Texts*, in «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» 1 (1929), pp. 165-83.

Kono Seiichi, *Chūgoku kotengaku no tenkai*, Tokyo 1949.

D.C. Lau (trad.), *Mencius*, New York 1970.

J. Legge (trad.), *The Chinese Classics*, I-V, Oxford 1893-1895, rist. Hong Kong 1960.

J. Legge (trad.), *The Four Books*, Oxford 1879, rist. New York 1966.

Liu Baonan (1791-1855), *Lunyu zhengyi*, s.l. s.d. Per una ed. moderna: Beijing 1987.

Mary Lelia Marka (trad.), *The Hsiao Ching*, New York 1961.
J. Steele (trad.), *The I-Li, or Book of Etiquette and Ceremonial*, London 1917.
A. Waley (trad.), *The Book of Songs*, Boston 1937.
A. Waley (trad.), *The Analects of Confucius*, London 1938.
R. Wilhelm (trad.), *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Jena 1924, Wiesbaden 2004 (trad. it. *I Ching. Il libro dei mutamenti*, Roma 1950, 11ª ed. Milano 2005).
[Aggiornamenti bibliografici:
Tiziana Lippiello (trad. e cur.), *Dialoghi*, Torino 2003.
F. Tomassini (trad.), *Testi confuciani*, Torino 1977].

WING-TSIT CHAN

Storia degli studi

Lo studio della religione cinese è intimamente connesso con l'intera storia dell'attrazione sperimentata dall'Occidente nei confronti della tradizione cinese. Ovviamente, l'importante ruolo storico dei missionari cristiani in Cina testimonia l'interesse profondo, e non sempre rigorosamente apologetico, verso la questione di forme di fede e di pratica non cristiane. Il tema della natura e dell'importanza della religione cinese ha anche avuto un rilievo speciale (e a volte contraddittorio) nella nascita degli studi occidentali laici. Sicché la prima consapevolezza e il primo dibattito riguardanti il significato delle tradizioni cinese e asiatica – in particolare a proposito della relativa «somiglianza» di manifestazioni religiose di «altre» culture – sono legati sia al sentimento missionario, sia alla rivoluzione intellettuale cui si assistette durante l'Illuminismo nel pensiero occidentale.

Nel caso della Cina questi sviluppi presero una piega particolare. Lo scetticismo settecentesco nei riguardi di forme di tradizione «superstiziose» o «idolatre» trovò decisamente un conforto nell'immagine (trasmessa dai Gesuiti) di una Cina confuciana politicamente amministrata da una speciale classe di filosofi morali che condannavano la «degenerazione» e la «superstizione» del Buddhismo, del Daoismo e della religione popolare. La Cina fu spesso agli occhi di Voltaire e di altri pensatori illuministi l'eccezione alla regola del dominio dell'irrazionalità religiosa e del potere sacerdotale nella storia di tutte le maggiori civiltà. Questa visione immaginaria della purezza classica della Cina si riflette con forza nello sviluppo della sinologia ed è responsabile delle tradizionali difficoltà di apprezzare pienamente la ricca storia dell'esperienza religiosa cinese.

Benché lo studio della religione cinese si sia ampiamente intrecciato con la storia del pensiero e della cultura occidentali a partire dal XVII e XVIII secolo, queste pagine si concentreranno solo sulla storia di alcuni personaggi e movimenti chiave che hanno contribuito in maniera specifica allo studio scientifico delle religioni cinesi. Per queste ultime intendiamo le tre tradizioni colte note come Confucianesimo, Daoismo, Buddhismo (e le loro interazioni); le credenze popolari e le pratiche proprie alle sette; vari complessi tematici quali la religione arcaica, il culto degli antenati, il rituale, il mito, il simbolismo cosmologico, e argomenti a ciò metodologicamente e contenutisticamente comparati. Ma questo esplicito elenco di argomenti va diluito con la consapevolezza che la storia dello studio delle religioni cinesi ha sempre comportato le ambiguità di definizione inerenti le categorie della religione, della salvezza e del sacro (come nel caso, per esempio, del significato da attribuire a termini quali *dao* e *Tian*, oppure *Shangdi*). Difficoltà ulteriori riguardano la capillare interrelazione fra più tradizioni colte (quindi la natura problematica del comune epiteto «tre religioni») e il diffuso legame funzionale fra religioni cinesi e vita familiare e sociale. Queste considerazioni hanno spesso generato troppo agevoli affermazioni a proposito della natura eclettica e sincretica delle religioni cinesi o a proposito della fondamentale dicotomia gerarchica fra una tradizione «grande» (cioè aristocratica, tendenzialmente urbana, scritta, ortodossa, e in genere identificata con il Confucianesimo di Stato) e una «piccola» (della gente comune, di tradizione essenzialmente rurale, orale, non ortodossa, e caratteristica di sette religiose regionali).

La storia dello studio delle religioni cinesi è quindi parte di un percorso fra i più importanti nella storia del pensiero dell'Occidente e dell'Asia orientale, nella tradizione missionaria cristiana, e nella nascita della religione comparata e della sinologia come discipline accademiche a sé stanti. A causa di tale complessità storica e filosofica sarà necessario condensare e organizzare la trattazione che segue in tre fasi generali di sviluppo: 1) i contributi nel XVII e XVIII secolo da parte di missionari gesuiti e le radici della sinologia accademica nell'Illuminismo francese; 2) l'orientalismo europeo e gli studi dei missionari protestanti nel XIX secolo; 3) l'emergenza nel XX secolo di un'area interdisciplinare di ricerca sulle religioni cinesi.

Per preparare l'entrata in scena della missione gesuita alla fine del XVI secolo basterà ricordare che l'immagine della Cina nell'Europa medievale era miticamente associata ai racconti leggendari della sua natura fantastica, mostruosa, o paradisiaca. Questa visione delle «meraviglie d'Oriente» è rappresentata in maniera tipica in un'opera semiromanzesca del XIV secolo nota come *Viaggi di Jean de Mandeville*. All'incirca nello stesso periodo resoconti più realistici e di prima mano riguardanti le religioni del Cathay dominato dai Mongoli incominciavano ad apparire nei racconti di viaggio dei primi missionari francescani e, in modo particolare, nel *Milio-*

ne di Marco Polo. Ma si dovettero attendere i grandi sforzi commerciali portoghesi del XVI secolo affinché in Europa fossero disponibili relazioni veramente dettagliate su Cina e Giappone. La nuova miniera di conoscenze è bene rappresentata dalla *Historia... del gran Reyno de la China* (1585), opera, ampiamente diffusa, che fu scritta e compilata dall'agostiniano spagnolo Juan Gonzales de Mendoza. Il suo riluttante interesse per la segreta somiglianza della religione cinese rispetto alla «santa, sacra e cristiana religione» prefigura un tipo di strategia interpretativa che avrebbe in vari modi filtrato il rapporto dell'Occidente con la Cina per secoli.

Il XVII e il XVIII secolo. Nello stesso decennio in cui fu pubblicata l'opera di Mendoza, Matteo Ricci (1553-1610), un sacerdote gesuita italiano, giunse nella Cina della tarda dinastia Ming e, sulla base della tradizione delle missioni gesuite in Asia (già stabilite da Francesco Saverio e Alessandro Valignano) inaugurò una nuova era nella comprensione occidentale della civiltà cinese. Ricci può essere a tutti gli effetti considerato non soltanto il padre fondatore della sinologia, nel senso di studio specializzato e linguisticamente competente della Cina, ma anche il primo grande interprete delle religioni cinesi. Il lavoro cominciato da Ricci fu portato avanti e arricchito da una lunga fila di illustri studiosi gesuiti i cui sforzi coprono la prima parte del XVII secolo e proseguono in un secondo periodo con la missione gesuita francese alla fine del XVII e nel XVIII secolo. Le pioneristiche traduzioni dei classici cinesi e le osservazioni dettagliate della vita e della religione cinese prodotte da questi infaticabili studiosi missionari diede origine alla moda europea della *chinoiserie*, e influenzò, con profondità anche maggiore, il fermento intellettuale e religioso dell'Illumismo, specialmente in Francia e in Germania.

L'accorta apertura di Ricci alla tradizione cinese non era tanto semplicemente oggettiva quanto dava a vedere, dal momento che i Gesuiti tendevano ad adottare le inclinazioni intellettuali, così come il vestiario e l'etichetta, della classe colta cinese, cioè degli studiosi e dei burocrati confuciani. Costoro avevano canonizzato un corpo di scritti classici che escludeva espressamente i punti di vista buddhista, daoista e di altre correnti di pensiero eterodosse. Studiare la tradizione cinese significò, così, studiare a fondo soprattutto i classici modellati dalla visione neoconfuciana di una civiltà cinese unitaria e filtrati dalla metodologia esegetica di Zhu Xi. Questa prospettiva mandarina trovò appigli nella formazione intellettuale di Ricci, educato nella tradizione rinascimentale e controriformista dell'umanesimo cristiano, in cui il pensiero filosofico e morale della Grecia classica aveva un posto d'onore. [Vedi la biografia di *RICCI, MATTEO*, vol. 7].

Ricci esaminò i classici e, in empatia con l'interesse di Mendoza per la somiglianza, trovò che la Cina antica mostrava un'assonanza particolare con il Cristianesimo a causa della chiara venerazione di un Dio unico, chiamato Shangdi («regnante, signore in alto, sovrano supremo») o Tian (Cielo). Per Ricci questi appellativi rivelavano i resti di una tradizione arcaica di fede e pratica monoteiste andate perdute, sembrava, sotto l'influenza malefica dell'idolatria buddhista e daoista. Per avere successo in Cina, al Cristianesimo bastava, quindi, purificare le false appendici panteiste del Confucianesimo più recente e completare e soddisfare l'apprezzamento filosofico dei letterati per la legge naturale con il dono da parte missionaria della rivelazione divina.

La maggior parte dei commentatori gesuiti ebbe la tendenza a condividere la metodologia accomodante di Ricci, ma la sua attitudine simpatetica nei confronti del Confucianesimo, dei classici e delle cerimonie in onore degli antenati non venne accettata universalmente da tutti i Gesuiti (vedi, ad esempio Niccolò Longobardo, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, 1701, che sottolineò l'ateismo materialista del pensiero neoconfuciano), o dai missionari di altri ordini cattolici, che erano anzi sempre pronti alla polemica dottrinaria. Infatti, le questioni riguardanti l'atteggiamento da prendere rispetto alle religioni cinesi, fra cui la «questione terminologica» – se Shangdi (Tian) potesse essere considerato autenticamnete teista – diede luogo all'esacerbata «controversia sui riti» che sfociò poi nella soppressione da parte del papa dell'ordine dei Gesuiti nel 1773. La controversia sui riti è in molti modi collegata anche al dibattito, montante in Europa, a proposito della definizione, o della «essenza», della religione, che si riflesse, per esempio, nella teoria del Deismo come «religione naturale» della ragione. L'intero episodio dei riti, e i contorni intellettuali a esso collegati, sono insomma utili a comprendere perché la sinologia accademica abbia spesso trovato che la tradizione cinese sia meno intrinsecamente religiosa di altre. [Vedi *GESUITI*, vol. 7].

Una seconda fase fondante di una consapevole tradizione sinologica occidentale si ebbe con la missione gesuita francese inviata in Cina sul finire del XVII secolo con l'approvazione di Luigi XIV. L'impresa continuò nel clima «illuminato» del XVIII secolo e, nella prima parte della dinastia Qing, venne favorita dall'atteggiamento tollerante dell'imperatore manciù Kangxi. Anche la nuova ondata di missionari, come gli ottimi ecclesiastici della prima parte del XVII secolo, includeva un gruppo di veri studiosi che si concentrarono sulla tradizione classica confuciana con uno spirito umanistico di ampio respiro come quello di Ricci. Questi sacerdoti-studiosi misero particolare cura nel comunicare al-

l'Europa i frutti delle loro ricerche sinologiche – per esempio, le memorabili traduzioni dei classici intraprese da Antoine Glaubil e le tuttora utili raccolte miscellanee di traduzioni e descrizioni riguardanti la vita e la letteratura cinese note come *Lettres édifiantes et curieuses* (1703-1776) e *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, le mœurs, les usages, etc., des chinois* (1776-1814).

La prospettiva interpretativa dei lavori contenuti in *Lettres* e in *Mémoires* riflette spesso la vecchia ricerca della somiglianza nascosta, per cui, ad esempio, J.-J. Amiot e J.-H. Prémare sostennero che il capitolo 14 del *Laozi* rivelava un riferimento, foneticamente codificato, a Yahweh. Maggiore sostanza dell'occulta presenza di Yahweh nei primi testi daoisti, benché a essa ispirato come indirizzo di ricerca, ebbe il cosiddetto Movimento figurista, legato ai nomi di Joachim Bouvet, J.-F. Foucquet e Prémare. Tale movimento fu una tendenza accademica, influenzata dalla tradizione d'interpretazione allegorica della Bibbia, che estremizzò l'approccio di Ricci ai classici cinesi. Tentò infatti di dimostrare come gli antichi testi cinesi contenessero non solo vestigia segrete di monoteismo e fede nella Trinità, ma anche resti dell'antica legge ebraica e allusioni, prefiguranti il Nuovo Testamento, a un futuro redentore incarnato.

Nello stesso periodo a Parigi la tradizione laica della ricerca sinologica professionale muoveva i primi passi. Vari studiosi della Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, quali Nicolas Fréret (1688-1749), l'arabista Étienne Fourmont (1683-1745) e lo specialista di cose siriache Joseph de Guignes (1721-1800), spostarono la loro attenzione dal Vicino Oriente all'Estremo Oriente. Approfittando delle ricerche trasmesse dai Gesuiti – e aiutati da Arcade Hoang, un cinese inviato a Parigi per prepararsi al sacerdozio – questi accademici cercarono di catalogare, ricomporre, pubblicare e talora plagiare i materiali provenienti dalla Cina che si andavano rapidamente accumulando. In alcuni casi si compirono sforzi più originali: per quanto riguarda la religione vi sono i lavori di de Guignes, basati sui suoi studi di fonti cinesi, sulle origini indiane del Buddhismo. Altre opere di de Guignes, quali il trattato dal titolo *Observations sur quelques points concernant la religion et la philosophie des égyptiens et des chinois*, Paris 1780, sono solo una versione laica della visione figurista dei padri gesuiti e anticipano, in certo grado, il diffusionismo panbabilonese del XIX secolo.

Il XIX secolo. Con la crescente fiducia dell'Occidente nel proprio destino imperiale, superiorità razziale e progresso dinamico, la vecchia infatuazione verso la Cina confuciana cedette il passo a una più negativa, e a tratti irriverente, convinzione che la cultura cinese fosse per sua natura stagnante. Questa convinzione culmina, dal punto di vista filosofico, fra la metà e la fine del XIX secolo con l'idea di Hegel del ritardato sviluppo spirituale del Confucianesimo in particolare e della civiltà cinese in generale, e con la conclusione di Leopold von Ranke che la Cina rappresenta un regno di «immobilità eterna». Tale valutazione negativa della Cina rappresentava, però, soltanto un caso specifico della più ampia moda di una scienza orientalista ottocentesca che poneva tutte le culture vicino- ed estremo-orientali agli antipodi, e le considerava manifestazioni di un'entità monolitica e retrograda: l'Oriente, o l'Asia.

Per il sapere occidentale le religioni orientali costituivano oggetto particolarmente importante di indagine in quanto sembrava di potere accedere, loro tramite, a una forma sostanzialmente conservata a secco del substrato di «spirito nazionale», o *Volksgeist*, di altre culture. Studiare religioni «altre», asiatiche o primitive era quindi l'attività centrale per molte nuove scienze umane ottocentesche, quali lo studio delle tradizioni popolari, la filologia comparata, la sociologia e l'antropologia – come pure in altre indagini storiche comparate quali la *Religionswissenschaft*. Ma per queste ricerche lo studio specifico delle religioni cinesi non era rilevante quanto lo studio – imbevuto di romanticismo tedesco – delle tradizioni indoeuropee, che sembravano condividere con l'Occidente un'eredità linguistica comune. Così il «mistero» e la «filosofia perenne» della religione indiana e «ariana» (e il conseguente stereotipo del misticismo orientale, identificato di norma con il Buddhismo e l'Induismo upaniṣadico) risultavano spesso offrire stimoli maggiori rispetto a quello che Emerson chiamò l'arido moralismo e la «dolente monotonia» della Cina confuciana.

Il sapere accademico francese. La rapida edificazione in Francia di una sinologia accademica fu possibile grazie alla diretta eredità della tradizione gesuita e della per quanto embrionale scuola parigina settecentesca di orientalismo sinologico. Lo sviluppo di quelle premesse portò alla istituzione, nel 1814, della prima cattedra europea di «lingue e letterature cinesi e tartaro-manciù» presso il Collège de France, assegnata ad Abel Rémusat (1788-1832), e alla fondazione nel 1822 della Société Asiatique. Rémusat, autodidatta per quanto riguarda la lingua scritta cinese, dipendeva completamente (come quasi tutti i sinologi francesi fino a Chavannes) dal sapere libresco. Tuttavia, dentro il santuario della propria biblioteca egli dispiegò interessi poliedrici, e gli si può attribuire il merito di essere stato il primo sinologo accademico a prestare una certa attenzione, seria benché male indirizzata, alla natura e all'importanza di Laozi e del Daoismo antico. Rémusat va inoltre ricordato per la traduzione e lo studio di fon-

ti cinesi relative alla storia buddhista fuori della Cina vera e propria.

L'interesse obliquo di Rémusat e di de Guignes per le fonti cinesi in quanto risorse da cui trarre informazione sulle origini del Buddhismo divenne un'inclinazione generale fra i sinologi francesi che ostacolò un'analisi completa dei contenuti del Buddhismo cinese. Un altro fattore che contribuì a trascurare il Buddhismo dell'Asia orientale fu la crescente importanza ascritta, nel prosieguo del XIX secolo, al canone *pāli*. Le Scritture *pāli* venivano considerate l'espressione originale dell'autentica tradizione buddhista, e se ne enfatizzavano la moralità e la filosoficità in contrasto alla degenerazione idolatra della letteratura *sūtra* e delle pratiche religiose mahāyāniche. In maniera analoga, il misticismo filosofico e la purezza morale dei testi daoisti classici erano generalmente preferiti ai supposti eccessi rituali e alle presunte superstizioni religiose di un corrotto Daoismo posteriore. Lo studio del Daoismo è rimasto improntato, anche fino al tardo XX secolo, a questa sopravvalutazione dei primissimi testi daoisti e al quasi totale disinteresse per le sette religiose della tradizione daoista posteriore.

Numerose altre eminenti personalità pubblicarono a Parigi, durante la prima parte del secolo, studi sulla filosofia e la religione cinese (Léon de Rosny, ad esempio, pioniere della yamatologia che scrisse anche di religioni cinesi), ma Jean-Pierre Guillaume Pauthier (1801-1873) e Stanislas Julien (1797-1873) si stagliano sugli altri per il ruolo esercitato nel dibattito accademico del periodo. Di Pauthier, il meno consistente dei due studiosi, si ricordano opere voluminose e di successo. La sua controversa «traduzione» parziale del *Laozi* (*Daodejing*) del 1838 portò alla traduzione, più curata e accompagnata da un commentario, da parte di Julien nel 1841; la sua pubblicazione di *Les Livres sacrés de l'orient*, Paris 1852, anticipa la monumentale serie di Fr. Max Müller, «Sacred Books of the East».

Stanislas Julien, successore di Rémusat nell'insegnamento al Collège de France, riassunse in sé il meglio della scienza e della metodologia filologica dei suoi giorni. Egli fu, inoltre, un instancabile e combattivo promotore della sinologia accademica in tutta Europa e influenzò, attraverso l'operato dei suoi allievi, numerose generazioni di studiosi europei. Julien lavorò molto sulla religione e sulla filosofia cinesi. Pur conservando il tradizionale interesse esegetico verso il Confucianesimo classico, egli produsse anche la prima traduzione filologicamente affidabile del *Laozi* e uno studio dettagliato del *Taishang gangying pian* (Libro di Taishang su azioni e risposta), un trattatello sulla moralità popolare legato a una setta di ispirazione daoista di epoca Song. In linea con le tendenze della scuola sinologica francese, Julien pubblicò anche studi rilevanti sul celebre pellegrino buddhista del VII secolo Xuanzang e sui princìpi filologici adoperati nella trascrizione dei termini sanscriti buddhisti che si trovano nei testi cinesi.

Gli studiosi delle missioni anglo-americane. Rispetto al sapere francese e del continente europeo in genere (in aggiunta agli studiosi francesi vanno citati J.H. Plath, August Pfizmaier, Gustave Schlegel e Charles-Joseph De Harlez) la tradizione inglese, di norma, alla figura del professionista pedante preferì quella del dilettante dotato, ed ebbe la tendenza a mostrare una «singolare indifferenza» nei confronti della sinologia. Verso la metà del XIX secolo, tuttavia, il lavoro scientifico migliore e di più ampio respiro lo stava portando avanti lungo la costa cinese un gruppo di missionari protestanti britannici e americani. Come parte della loro fede evangelica e profittando pienamente del contatto diretto con la tradizione cinese viva, questi studiosi missionari fecero dello studio scrupoloso della lingua e della cultura cinese un aspetto importante e talora preminente della loro missione. Portare il vangelo in Cina – da essi intesa come «terra di Sinim» (Isaia 49, 12) – significava in primo luogo rispondere a una chiamata divina profeticamente riportata dal Vecchio Testamento. La dedizione di questi missionari è fuori questione, ma va notato che la teologia evangelica protestante era molto spesso basata su una visione calvinista per cui nazioni e religioni «pagane» erano essenzialmente depravate. Si trattava di una concezione estremamente diversa dalla prospettiva accomodante e dalla simpatia umanista dei Gesuiti.

La passione dominante dei missionari anglo-americani, da Robert Morrison nel 1807 a quelli di fine secolo, fu di rendere la Bibbia, il solo e unico vero classico, disponibile in traduzione cinese. A tale scopo venne messo in campo un incredibile ammontare di conoscenze per produrre una edizione definitiva interconfessionale delle Scritture. Quest'impegno ebbe ripercussioni importanti perché il bisogno di trovare nella tradizione religiosa della Cina equivalenti terminologici e concettuali atti a tradurre le Scritture in maniera accurata e intelligibile fece svolgere ampie ricerche scientifiche sulle religioni cinesi, e anche perché portò all'acceso dibattito noto come questione terminologica.

Analogamente alla precedente controversia gesuita, la questione dei termini s'incentrava sulla appropriatezza dei termini, sanciti dai classici, *Shangdi* e *Tian* per esprimere il vero significato del dio creatore nella Bibbia. A dispetto del rancore, lo scontro ebbe la virtù di spingere i rivali ad argomentare etimologia e semantica sulla base di fonti cinesi e, nel caso della fazione più liberale, a cercare appoggio nelle teorie filologiche e comparate, allora di moda, del rapporto esistente fra lo

sviluppo linguistico e quello culturale. Nell'ultima parte del XIX secolo apparve così una serie di curiosi lavori diffusionisti in sostegno dell'origine mesopotamica della civiltà cinese – una variazione babilonese su vecchie teorie egizie di de Guignes.

Più importanti di questi esempi delle bizzarrie che il primo orientalismo si concedeva furono l'atteggiamento generale e il lavoro del gruppo liberale degli studiosi missionari, la cui ampiezza di orizzonti intellettuali fu particolarmente evidente in periodici di successo nelle regioni costiere della Cina, fra cui *The Chinese Respository*, *The Chinese Recorder* e *The China Review*. Molte delle figure alla guida di questo gruppo (Walter Medhurst, S. Wells Williams, W.A.P. Martin, John Chalmers, Ernst Eitel e Joseph Edkins, ad esempio) produssero non soltanto una certa mole di seri studi su aspetti generali della tradizione cinese ma, di tanto in tanto e senza un progetto preciso, anche indagini obbiettive sulle religioni cinesi. Sono particolarmente degni di nota in proposito gli studi di Eitel sul Buddhismo e sull'arte geomantica *fengshui*, e gli autorevoli resoconti di Edkins sulla natura della religiosità in Cina, i suoi studi sullo *Yijing* e suoi vari scritti sul Buddhismo cinese.

Il maggiore studioso fra i missionari fu il congregazionalista scozzese James Legge (1815-1897), noto soprattutto per *Chinese Classics*, Oxford 1893-1895, traduzione voluminosa (cinque tomi) e tuttora valido riferimento, abbondantemente annotata sulla base dei commentari neoconfuciani. Sul piano del missionariato Legge è l'equivalente protestante di Ricci, sul piano scientifico l'equivalente di Julien. Incominciò la propria carriera come un missionario normalmente devoto, dotato per le lingue e di una rigorosa abitudine allo studio. Negli anni '50 del XIX secolo, Legge venne coinvolto nella questione terminologica più o meno nello stesso periodo in cui si imbarcò nel progetto della sua traduzione. Fu la combinazione di questi due fattori – l'aspra polemica generata dal dibattito sui termini e il suo crescente rispetto, di tipo ricciano, per Confucio e i classici – ad alienare progressivamente Legge dai colleghi più gretti della missione e a fargli ridefinire, a partire dal 1860, la propria vocazione in senso soprattutto scientifico.

Dopo avere occupato la prima cattedra britannica di cinese presso la Oxford University nel 1876 e avere accettato la proposta di Max Müller di curare i volumi cinesi per la serie «Sacred Books of the East», Oxford 1879-1904, Legge produsse traduzioni di vari classici confuciani, fra cui anche una controversa resa dello *Yijing*. Una nuova impresa a lui sorprendentemente congeniale fu la traduzione del *Laozi* e dello *Zhuangzi*, nonché di numerose brevi Scritture appartenenti a sette. Analogamente agli estesi prolegomeni alle sue traduzioni confuciane, la lunga introduzione di Legge ai testi daoisti è una valida carrellata sugli studi del Daoismo classico fino ai suoi anni (ad esempio, le opere di Julien, John Chalmers, F.H. Balfour e Herbert Giles). Egli scrisse anche una panoramica divulgativa sulle religioni cinesi e produsse, in emulazione dei precedenti francesi, una traduzione e uno studio sul tema dei viaggi del buddhista Faxian. Ma Legge non nutrì mai il benché minimo interesse per gli studi buddhisti, nel cui campo furono invece importanti i lavori di Edkins e Eitel, come pure le opere di inclinazione relativamente più favorevole di Samuel Beal e Timothy Richard.

Gesuiti e altri studiosi non accademici. Il XIX secolo fu l'età dell'apostolato protestante in Cina, ma una nuova missione gesuita, dopo la ricostituzione dell'ordine nel 1814, riprese dal 1842 a dare contributi sostanziali allo studio delle religioni cinesi. Vanno citate le copiose ricerche riportate in «Variétés sinologiques» (fondata nel 1892), che ridiede vita al vecchio spirito enciclopedico dei *Mémoires*. Tre illustri studiosi gesuiti si concentrarono in maniera particolare sulla religione e sulla filosofia cinese: Séraphine Couvreur (1835-1919), Léon Wieger (1856-1933) e Henri Doré (1859-1931). Couvreur e Wieger produssero importanti traduzioni e studi concernenti i classici, il Daoismo e il Buddhismo. Henri Doré è ricordato principalmente per i diciotto volumi delle sue *Recherches sur les superstitions en Chine*, Shanghai 1911-1933, una descrizione manualistica di una quantità, enorme ma non sempre molto rappresentativa, di varie «superstizioni» che circolavano in Cina sul finire della dinastia Qing. Sembra che il buon padre sottraesse le proprie scoperte dal lavoro del sacerdote gesuita cinese Pierre Hoang (Huang Bailu).

L'opera di Doré dimostra quanto meno che verso la fine del XIX secolo la tradizione religiosa popolare stava ricevendo una certa attenzione, confusionaria forse ma di vasta portata. Alcuni studiosi non accademici angloamericani ed europei (Justus Doolittle. N.B. Dennys, J. Dyer Ball e Arthur H. Smith), residenti in città della costa cinese, produssero i primi e ottimi lavori di ricerca etnografica sulla religione regionale del periodo Qing, sulla mitologia e sul culto degli antenati. La personalità più importante di queste tendenza di ricerca fu l'olandese J.J.M. de Groot (1854-1921). Dopo un anno passato sul campo a prepararsi per la carriera di interprete per il governo, egli pubblicò un'acuta analisi del ciclo stagionale delle feste religiose popolari tenute a Amoy ovvero Xiamen, *Les Fêtes annuellement célébrée à Emoui. Étude concernant la religion populaire des Chinois*, Paris 1886. De Groot è comunque famoso anzitutto per la sua incompleta, magistrale sintesi in sei tomi intitolata *The Religious System of China*, Leiden 1892-1910, che si allontanò dalla religione popolare per

prendere in considerazione le fonti classiche e l'antico substrato di tutte le forme posteriori di religione cinese. Quest'opera dai toni eccessivi cercava sostanzialmente di mettere a nudo quelle che l'autore era giunto a considerare pretese anacronistiche della tradizione elitaria (vedi anche il suo *Sectarianism and Religious Persecution in China*, I-II, Amsterdam 1903-1904). L'idea, proposta da de Groot, di *universismus* (l'arcaico substrato che unisce le manifestazioni elitarie e volgari della religione cinese, specialmente del Daoismo popolare) rappresentò tuttavia un importante, benché quasi del tutto ignorato, contrappeso metodologico alla categoria delle «tre religioni» proposta dalla sinologia di ispirazione classica.

Il XX secolo. Con il nuovo secolo il vecchio movimento missionario apologetico, che reagì alla delusione interna e all'antagonismo cinese perdendo interesse per la religione della Cina e la ricerca pura, uscì di scena. Nei circoli accademici, il sapere francese continuò a occupare il vertice della sinologia occidentale, per quanto del lavoro importante fosso svolto anche in altri Paesi europei, in Russia e in America, nonché da studiosi giapponesi e cinesi, che avevano trasformato la tradizione autoritaria di esegesi confuciana classica in senso moderno e occidentale intraprendendo analisi mosse da spirito critico.

La sinologia francese ai primi del XX secolo. Édouard Chavannes (1865-1918) fu lo studioso che incarnò in pieno la superiorità tecnica della sinologia francese. Egli combinò interessi sorprendentemente enciclopedici con il rigore filologico e con la sensibilità umanistica. Chavannes sfruttò più che mai in precedenza lo studio dei testi svolto dai filologi cinesi ed enfatizzò l'importanza dell'esperienza linguistica e antropologica da fare sul posto in Asia (facilitata dalla École Française d'Extrême-Orient, fondata a Hanoi a cavallo fra vecchio e nuovo secolo). Egli viene ricordato in particolare per *Mémoires historiques de Se Ma Ts'ien*, Paris 1895-1905, la sua erudita traduzione di parti dello *Shiji* di Sima Qian. Le elaborate note alla traduzione in cinque volumi costituiscono spesso dissertazioni in miniatura su varie questioni concernenti l'antica religione cinese, e testimoniano la convinzione da parte di Chavannes dell'importanza della religione nella comprensione della Cina antica. La stessa convinzione traspare anche nel suo lavoro sulle fondamenta cultuali della religione arcaica, *Le Dieu du sol dans la Chine antique*, Paris 1910, e sulle tradizioni religiose popolari legate alla montagna sacra Tai. Fra le opere posteriori vi sono numerosi studi sul Buddhismo, sulle tradizioni popolari buddhiste e, durante i suoi ultimi anni, sul rituale daoista.

L'opera del collega e collaboratore di Chavannes Sylvain Lévi (1863-1936), assieme ai contributi ancora più importanti dello studioso belga Louis de La Vallée-Poussin (1869-1938), segnano l'emergere di una scuola franco-belga di buddhologia, interessata al generale contesto culturale della storia buddhista ed esigente pertanto competenze filologiche in tutte le lingue di redazione del canone (sanscrito, *pāli*, tibetano e cinese). La scuola franco-belga si distinse dalla ricerca tedesca e inglese per l'enfasi su testi e commentari mahāyānici non *pāli* legati alla tradizione dell'Asia orientale e per la caratteristica sottolineatura delle ampie implicazioni filosofiche del pensiero buddhista.

Formatosi sotto Chavannes ma dotato di ancora maggiore facilità linguistica, erudizione bibliografica e ampiezza d'interessi fu il multiforme ingegno itinerante di Paul Pelliot (1878-1945). Pelliot si votò con più forza d'ogni altro studioso del tempo alle interrelazioni sociali, religiose e filosofiche di tutte le culture asiatiche – specialmente le ricche interconnessioni storiche fra tradizioni dell'Asia centrale e orientale. Dato il versatile oggetto di ricerca, Pelliot produsse un variegato flusso di articoli e saggi, molti dei quali trattavano aspetti della storia religiosa cinese che spesso rompevano con la vecchia fissazione classica. Una delle imprese più celebri di Pelliot consisté nel partecipare all'esplorazione e alla acquisizione dei manoscritti di Dunhuang durante gli anni che vanno dal 1907 al 1911. Quella scoperta di un deposito di migliaia di testi buddhisti in frammenti (assieme ad alcuni rari testi daoisti e confuciani) risalenti a un periodo dal V al X secolo è comparabile, in termini di importanza per la comprensione della storia e della religione cinese, soltanto al recupero archeologico di vestigia della dinastia Shang negli anni '20 e '30 e alla scoperta nelle sepolture a Mawangdui di testi e manufatti dei primi tempi della dinastia Han negli anni '70.

Marcel Granet (1884-1940) e Henri Maspero (1883-1945) proseguirono la grande tradizione di Chavannes e Pelliot, ma fornirono contributi metodologici più importanti per lo studio delle religioni cinesi. Granet fu metodologicamente il più innovativo dei due in quanto basò il proprio approccio su un'ampia struttura sociologica durkheimiana che si prestava spesso a rischiose speculazioni. Egli tentò di ricostruire, da tale prospettiva, la vita sociale e religiosa della Cina antica adoperando un vastissimo assortimento di materiale testuale di vari periodi. Dati religiosi del tipo più variegato, specialmente informazioni relative alle usanze tradizionali arcaiche, furono cruciali per la comprensione della civiltà cinese da parte di Granet, il quale produsse una serie di brillanti, e talora troppo intuitivi, studi interconnessi riguardanti argomenti vari, fra cui i rapporti dello *Shijing* (Libro della poesia) con il culto religioso e con la trasmissione delle tradizioni popolari, le strutture mitiche e rituali che occupavano il cuore della tradi-

zione feudale del periodo Zhou, e il sistema religioso e filosofico generale: *La Religion des Chinois*, Paris 1922; *La Pensée chinoise*, Paris 1934. [Vedi *GRANET, MARCEL*, vol. 5].

Maspero condivideva con Granet la passione per una visione sintetica della storia cinese e scrisse con grande padronanza tecnica su un'ampia serie di argomenti diversi. Particolarmente notevole per le implicazioni metodologiche è il suo lungo articolo *Légendes mythologiques dans le Chou king*, in «Journal asiatique», 204 (1924), pp. 1-100. Adoperando dati etnografici provenienti da tribù Dai per ricostruire l'antica mitologia e religione cinese, conservate solo frammentariamente nella prima letteratura cinese, Maspero mostrò che la storia «classica» dello *Shujing* (Libro della storia) era fondamentalmente modellata sul mito e su temi rituali. Dopo il 1926, lo studioso francese inaugurò lo studio, in larga misura privo di un proprio statuto metodologico, della storia e del significato del Daoismo religioso. Anticipando, e in certo grado ispirando, il grande interesse per la tradizione daoista in generale che sarebbe emerso negli anni '60, il lavoro di Maspero indagò su vari aspetti delle sette daoiste e prospettò la fondamentale continuità esistente fra il misticismo dei primi classici daoisti e le pratiche esoteriche di tradizioni religiose più tarde.

La ricerca europea prima della seconda guerra mondiale. Oltre ai contributi francesi vi furono opere importanti di studiosi scandinavi (J.G. Andersson, M.W. de Visser e Bernhard Karlgren, ad esempio) e di studiosi tedeschi (ad esempio, Otto Franke, Adolph Forke, Bruno Schindler, August Conrady, Ernst Boerschmann, Eduard Erkes e Carl Hentze). La più importante di queste personalità fu Karlgren, giustamente noto per le sue indagini sullo sviluppo fonologico della lingua cinese, come per i suoi studi sulla iconografia dei bronzi arcaici. Importante fu anche il suo lungo articolo *Legends and Cults in Ancient China*, in «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities», 18 (1946), pp. 199-365. In esso lo studioso stabilì severi criteri storici per determinare l'autentica mitologia arcaica. Acutamente in contrasto con l'approccio di Karlgren fu l'opera di Erkes e di Hentze, che mostrava l'influenza di varie scuole comparatiste dell'antropologia tedesca. L'esempio estremo e più controverso di tale influenza si trova in Hentze, il quale, basandosi su comparazioni diffusioniste con culture primitive e con le prime civiltà dell'America centrale, trovò nei disegni zoomorfici e geometrici dei vasi in bronzo della dinastia Shang un complesso sistema religioso di simbolismo lunare. Una menzione particolare meritano gli studiosi tedeschi Max Weber e Richard Wilhelm. Weber, che non era un sinologo, basò dichiaratamente il suo lavoro sulla Cina (cfr. M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920; trad. it. *L'etica economica delle religioni universali. Parte prima, Confucianesimo e taoismo*, Torino 2002) su informazioni di seconda mano e venne spesso ignorato dagli specialisti. Nondimeno, quest'opera dimostrò l'importanza del metodo sociologico comparato per la comprensione delle religioni cinesi. Il sinologo Richard Wilhelm produsse molti studi e traduzioni autorevoli nel campo della filosofia e della religione classiche, ma resta noto soprattutto per la sua traduzione «scritturale» del testo divinatorio *Yijing*. L'entusiastico appoggio di Carl Jung assicurò all'opera il successo culturale in Europa e in America durante gli anni '60 e '70.

In Inghilterra prevalsero le sobrie considerazioni sui classici di Legge, benché i lavori di William Soothill, L.C. Hopkins, Perceval Yetts, Herbert A. Giles e Lionel Giles rappresentino parziali eccezioni alla regola. Il sapere britannico non oltrepassò la mera competenza accademica prima della comparsa del genio di Arthur Waley. Anche gli esordi della ricerca americana ebbero la tendenza a riflettere il carattere dilettantesco e la ristrettezza metodologica della sinologia inglese. Eccellenti furono, tuttavia, il lavoro pionieristico sull'alchimia daoista dello storico della scienza Tenney L. Davis e gli studi antropologici sulla religione e sulla cultura regionale cinese di Daniel Kulp e di David Crocket Graham. Vanno infine menzionati Friedrich Hirth, Berthold Laufer e Paul Carus, che immigrarono negli Stati Uniti e i cui lavori trattarono di frequente argomenti religiosi. Laufer fu la figura più importante, essendo dotato di erudizione e di capacità di sintesi che rivaleggiavano con quelle dei maestri francesi. Sono ancora validi i suoi studi sulla religione cinese antica – ad esempio *Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion*, Chicago 1912 – che adoperano in maniera brillante la linguistica comparata, l'archeologia e l'etnografia. Più effimera fu l'opera di Paul Carus, il quale, oltre a portare negli Stati Uniti il famoso studioso di Buddhismo Zen D.T. Suzuki, scrisse numerosi libri divulgativi su Daoismo e Buddhismo.

Gli studi prebellici giapponesi. In Giappone l'adozione di metodi scientifici occidentali avanzò più rapidamente che in Cina. In periodo Meiji, a fine XIX secolo, la vecchia scuola di studi neoconfuciani Kangaku aveva ceduto il passo a vari movimenti intellettuali che enfatizzavano un approccio critico rinnovato alla civiltà classica cinese e al suo rapporto con la tradizione giapponese. Spesso un alone nazionalista offuscava questi adattamenti immaturi della storiografia occidentale, e un atteggiamento, che potremmo definire di «orientalismo orientale», relegava le religioni cinesi e giapponesi

ai margini del processo storico. Allo stesso tempo però, la padronanza filologica e bibliografica giapponese delle fonti cinesi, coniugata con la rinata passione per una Cina osservabile attraverso categorie universali non più dipendenti dalle concezioni dinastiche ortodosse, assicurava terreno fertile per serie indagini storiografiche e sociologiche sulle religioni cinesi. Durante i primi decenni del XX secolo le opere giapponesi dedicate a temi religiosi furono generalmente poco numerose. L'approccio era vagamente bibliografico e descrittivo, gli argomenti di norma confinati alla genealogia di testi o ad aspetti della storia di sette buddhiste e daoiste (particolarmente valide furono le indagini, svolte a Taiwan durante l'occupazione giapponese, sulle religioni cinesi e aborigene). Ma a partire dagli anni '20 e '30, la comunità scientifica giapponese, conservando la propria superiorità nella critica testuale, manifestò la decisione, influenzata in parte dall'impatto delle metodologie weberiane e durkheimiane, di studiare la storia delle religioni quale parte integrante della storia sociale e politica della Cina. L'emblema di questa nuova atmosfera fu la fondazione nel 1936 della Società giapponese per la ricerca storica sul Buddhismo cinese, che raccolse studiosi interessati alla storia del Buddhismo e del Daoismo in quanto aspetti di un più ampio sistema di istituzioni tradizionali cinesi.

Fu in questo periodo che studiosi giapponesi, specialmente quelli del campo della buddhologia, iniziarono a partecipare a cooperazioni scientifiche, prima fra tutte quella legata allo *Hōbōgirin*, I-IV, Tokyo 1929-1931, il progetto franco-giapponese di enciclopedia buddhista redatta a cura di Paul Demiéville e sotto la supervisione di Sylvain Lévi e Takakusu Junjirō. Un altro sviluppo importante, parallelo a una tendenza che si manifestò in Cina, fu la fondazione da parte di Yanagida Kunio della scuola giapponese di studio delle tradizioni popolari. Questa scuola, interessata ai metodi comparati antropologici e sociologici che allora spesso emulavano il diffusionismo della *Kulturkreiselehre* tedesca, costituì il presupposto dell'importante contributo giapponese, dopo la seconda guerra mondiale, alla storia delle religioni come disciplina accademica internazionale.

Gli studi prebellici cinesi. Considerata la forte instabilità della vita politica cinese, non sorprende che una comunità scientifica coesa e di stile occidentale fiorisse con maggiore successo in Giappone anziché in Cina. L'esperienza missionaria aveva lasciato molti intellettuali cinesi fortemente restii a riconoscere l'importanza della religione, cristiana o tradizionale, nella storia cinese. Questa indisposizione, abbinata al classico disinteresse confuciano verso gli «spiriti» e alle più recenti implicazioni laiche dei metodi scientifici occidentali, generò una condizione refrattaria allo studio distaccato delle religioni cinesi. Il trionfo, nel corso del tempo, della nuova, e ufficialmente atea, ortodossia marxista servì solo a rafforzare il pregiudizio nei confronti della storia delle religioni native.

Oltre a personalità molto note come Liang Qichao e Hu Shi, imbevute delle concezioni occidentali del darwinismo sociale, un certo numero di altri studiosi illustri furono influenzati da metodologie moderne e offrirono contributi durevoli, benché talora piuttosto indiretti e polemici, allo studio accademico delle religioni cinesi. Forse Gu Jiegang fu il più importante per il suo impatto iconoclastico sulla storiografia cinese tradizionale. Egli finì con il venire identificato con il movimento degli anni '20 e '30, convenzionalmente detto Dubitare dell'antichità, che produsse *Gushibian* (Critiche della storia antica), I-VII, Shanghai 1926-1941. Si tratta di un'opera che segna la fine del classico paradigma confuciano in fatto di studi storici e testuali, e che resta tuttora un vasto repertorio in cui si mescolano vari materiali connessi allo studio della religione, della mitologia e delle tradizioni popolari cinesi. Assieme ad articoli e monografie pubblicati dallo «Yenching Journal of Chinese Studies» e da altri periodici influenzati dalle scienze sociali occidentali, *Gushibian* stabilì definitivamente la rilevanza della mitologia e della religione cinesi antiche per comprendere le fondamenta della stessa tradizione classica che le negava. Oltre alla storia antica, Gu nutrì interessi che lo coinvolsero, tramite i suoi rapporti con il movimento per lo studio delle culture tradizionali, emerso nella Cina meridionale sul finire degli anni '20, nell'analisi della religione e delle tradizioni popolari moderne. Le motivazioni del movimento erano più politiche che accademiche, eppure questo gruppo poco coeso di studiosi produsse le prime consistenti raccolte scientifiche di canti e racconti popolari cinesi e, traendo spunto dal durkheimiano Arnold van Gennep, *Le Folklore*, Paris 1924, avvalorò il ruolo delle tradizioni popolari nella formulazione delle teorie riguardanti la cultura cinese.

Dal dopoguerra ad oggi. Negli anni immediatamente seguenti la fine del conflitto si assistette alla crescente egemonia delle metodologie delle scienze sociali e, specialmente nelle università americane, all'istituzione di discipline accademiche specialistiche, dipartimenti e studi divisi per settori. Il risultato fu che il vecchio ideale di sinologia quale ricerca completa e nel suo insieme rivolta in primo luogo alla lingua e alla letteratura classica venne abbandonato in favore di un frazionamento del campo di studi in sottodiscipline particolari, definite in rapporto a periodi storici di apprezzabile entità e a prospettive metodologiche. Tali sviluppi tesero, inoltre, a rafforzare la vecchia svalutazione della storia delle re-

ligioni cinesi. Sembrava evidente, in una prospettiva di crescente concentrazione sul fenomeno della Cina moderna e rivoluzionaria, che la religione avesse poco da offrire a chi voleva comprendere la Cina comunista. Nello studio della tradizione cinese, poi, i presupposti razionali e laici del sapere accademico e della metodologia delle scienze sociali occidentali trovavano conforto in un intero complesso di apparenti conferme derivanti dalla confluenza di immagini di se stessi fornite dai confuciani classici, dai modernisti cinesi di fine-inizio secolo e dai comunisti cinesi.

Il risultato fu che negli anni '40 e '50 lo studio delle religioni cinesi languiva. Questi anni di relativa inattività posero però le basi del ritorno di interesse nei confronti della religiosità della Cina che si sarebbe manifestato nei decenni seguenti. Per descrivere tale transizione conviene attirare l'attenzione su un gruppo informale di studiosi di varie nazioni che trattarono spesso specifici temi religiosi pur conservando qualcosa della vecchia nozione di sinologia come disciplina completa. Sono appartenuti a questa categoria, fra gli altri, gli americani Derek Bodde, H.G. Creel, Schuyler Cammann, Arthur Wright, Alexander Soper e Wing-tsit Chan; continuatori della tradizione francese quali Paul Demiéville, Rolf Stein e Étienne Balasz; e infine altri studiosi europei e asiatici, come Arthur Waley, J.J.L. Duyvendak, Werner Eichhorn, R.H. van Gulik e Fung Yu-lan (Feng Youlan).

Una seconda categoria durante lo stesso periodo prefigurò più direttamente l'approccio specializzato alla religione definito in termini di area tematica e metodologia che caratterizzerà gli anni '70 e '80. Così nel settore degli studi buddhisti e daoisti ci fu un importante avvio dei lavori da parte di Max Kaltenmark, Michel Soymié, Erwin Rousselle e Erik Zürcher in Europa; Yanagida Seizan, Kimura Eiichi, Yoshioka Yoshitoyo, Tang Yongtong e Chen Guofu in Asia; e Kenneth Chen, Richard Robinson, Zhang Zhongyuan, Walter Liebenthal, Arthur Link e Holmes Welch negli Stati Uniti. Infine ci furono quelli che studiavano la tradizione popolare e locale attraverso le nuove prospettive metodologiche offerte dalle scienze sociali: Francis L.K. Xu, che esaminò la cultura di villaggio e il culto degli antenati a partire da un quadro di riferimento sociale e psicologico, e Wolfram Eberhard, che studiò la religione cinese tradizionale, la mitologia, il sistema morale e la persistenza delle tradizioni in rapporto alla storia socioculturale delle comunità locali.

Negli anni '60, l'attitudine generale verso il ruolo della religione nella vita moderna e l'importanza accademica dello studio delle religioni cambiarono in maniera drammatica. Per la prima volta lo studio specialistico delle religioni cinesi divenne riconoscibile come punto focale per studiosi all'opera in differenti discipline accademiche. Si trattò di un'evoluzione graduale e sostanzialmente inconsapevole durante gli anni '60 e l'inizio degli anni '70, ma nel 1974 si giunse al pubblico riconoscimento con la fondazione della Society for the Study of Chinese Religions da parte di tre studiosi americani, Holmes Welch, Daniel Overmyer e Laurence Thompson.

L'emergere dello studio delle religioni cinesi come concentrato di competenze si ebbe negli anni '70, ma si possono identificare molti stadi nella sua costruzione. Uno fu la pubblicazione di C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961, che applicava un'analisi sociologica neoweberiana alla tradizione cinese e, argomentando contro le interpretazioni prevalenti, mostrò l'importanza intrinseca della religione all'interno perfino dell'ambiente confuciano della «grande tradizione». Ancora più importante per estensione, impatto internazionale, e implicazioni interdisciplinari fu la pubblicazione dei primi volumi della monumentale opera di Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge 1954-2004. Il secondo volume, che tratta il Daoismo come parte della «storia della scienza cinese», fu particolarmente significativo. Pubblicato per la prima volta nel 1956, non catturò davvero l'attenzione degli addetti ai lavori fino agli anni '60.

L'interesse per il Daoismo al quale Needham diede impulso venne nutrito anche dal lavoro condotto, negli anni '60 a proposito delle tradizioni liturgiche delle sette di ascendenza daoista presenti a Taiwan, da Kristofer Schipper, uno studioso formatosi a Parigi che divenne il primo Occidentale a essere ordinato sacerdote daoista. Il rivoluzionario lavoro sul campo di Schipper – assieme all'opera di Needham, di Natan Sivin e degli altri che si stavano impegnando nelle indagini riguardanti la tradizione daoista – culminò nella prima conferenza internazionale di studi sul Daoismo, tenuta in Italia nel 1969. Quest'evento fu doppiamente importante in quanto non solo fu la prova del rapido sviluppo degli studi daoisti, che continua fino a oggi, ma – come mostra la presenza di Mircea Eliade alla conferenza e la pubblicazione degli interventi dei conferenzieri sulla rivista «History of Religions» (1961-) – segnò anche la nascita di un nuovo spirito di cooperazione fra lo studio delle religioni cinesi e la storia comparata delle religioni, disciplina quest'ultima incentrata precedentemente in maniera quasi esclusiva sulle tradizioni primitive e indoeuropee. Si trattò di una collaborazione, ratificata dalla fondazione della Society for the Study of Chinese Religions, il cui approccio tende a caratterizzare il taglio interdisciplinare di articoli sulla religione cinese oggi pubblicati sia in riviste di sinologia di più antica istituzione, sia in riviste, dedicate a religione comparata, tradizioni popolari, filosofia, e a molte altre di-

scipline specialistiche, apparse a partire dagli anni '70 e '80 (ad esempio, «Journal of Chinese Religions», «Journal of Chinese Philosophy», «Early China», «Journal of the International Association of Buddhist Studies»).

Nei decenni recenti, in contrasto con la vecchia eredità di negazione e discriminazione, c'è stato un flusso di studi eccellenti sulle religioni cinesi in grado di rendere obsoleti molti pregiudizi che pesavano da lunga data sulla civiltà cinese. Ai contributi della comunità scientifica giapponese e agli sforzi di studiosi cinesi a Taiwan, Singapore, e Hong Kong, si è affiancata l'attività dell'Accademia delle scienze della Cina continentale e l'Istituto di ricerca sulle religioni ad essa affiliato.

Le odierne tendenze della sinologia. Possiamo individuare cinque settori di ricerca prevalenti negli studi in corso. Il primo di questi settori è il campo in rapida espansione degli studi daoisti, che è arrivato ad attrarre per la prima volta un vasto gruppo interdisciplinare e internazionale di studiosi. Molto del loro lavoro è assorbito da studi filologici, basilari e spesso di revisione dei testi, storici, e interpretativi su tradizioni liturgiche. Oltre agli studiosi già menzionati, bisogna ricordare Max Kaltenmark, Michel Strickman, Michael Saso, Anna Seidel, Isabelle Robinet, John Lagerwey, Manfred Porkert, Ofuchi Ninji, Fukui Kojun, Kubo Noritada, Yoshioka Yoshitoyo, Wang Ming e Chen Guofu. Ci sono anche state alcune importanti riconsiderazioni degli antichi testi *Laozi* e *Zhuangzi* (da parte, per esempio, di D.C. Lau e A.C. Graham), e alcune analisi preliminari di materiali, presenti fra quelli scoperti a Mawangdui, che sono da porre in relazione ai movimenti Huanglao, legalista e *fangshi* durante gli Han.

Un secondo settore riguarda lo studio del Buddhismo, che ha iniziato a smettere la vecchia abitudine di presentare il Buddhismo cinese come se esso esistesse in un mondo staccato dalla cultura in cui vive. Personalità quali Demiéville, Stanley Weinstein, Philip Yampolsky, Richard Robinson, Richard Mather, Leon Hurvitz, Ran Yunhua e Ren Jiyou, hanno costruito sulla base del sapere giapponese contributi importanti e tecnicamente ineccepibili per la ricerca in questo campo. Inoltre una nuova promettente generazione di ricercatori con inclinazioni più ermeneutiche sta affrontando alcuni degli aspetti inesplorati della tradizione buddhista cinese (quali, ad esempio, le scuole Huayan, Terra Pura, Chan, Vajrayāna cinese, e le interazioni fra Buddhismo e Daoismo).

Un terzo settore concerne il riesame della tradizione confuciana, in maniera particolare del pensiero morale e dei metodi di autodisciplina neoconfuciani, in rapporto a nuove prospettive religiose e filosofiche. Gli anni '70 e '80 hanno visto emergere, accanto a una comunità di studi sul Confucianesimo già presente a Hong Kong (rappresentata, ad esempio, da Mou Zongsan, Xu Fuguan, Tang Junyi), un gruppo autorevole di studiosi americani di Neoconfucianesimo, guidato da William Theodore De Bary (rappresentato, ad esempio, da Julia Ching, Tu Weiming, Antonio Cua). Si è invece progredito relativamente meno nel riconsiderare l'importanza dei testi confuciani classici, con alcune notevoli eccezioni rappresentate, ad esempio, dall'opera di Tu, David Nivison, e Donald Munro, e dalle affascinanti interpretazioni di un non specialista quale Herbert Fingarette.

Il quarto settore di studi si è concentrato sulla religione delle sette popolari eterodosse e sulla loro letteratura (le Scritture *baojuan*, ad esempio), un argomento complesso che è stato affrontato in maniera innovativa. Studiosi asiatici e occidentali di varie discipline (Li Shiyou, Suzuki Chusei, Sawada Mizuho, Noguchi Tetsuro, Susan Naquin, Hou Jinglan e Daniel Overmyer, per esempio) hanno offerto preziosi contributi teorici e descrittivi.

Importanti sono state anche le ricerche condotte dalla prospettiva dell'antropologia sociale (ad esempio, Marjorie Topping, Emily Ahern, David Jordan, Arthur Wolf, Steven Feuchtwang e Goran Aijmer). Questo genere di studi, come testimonia il lavoro di Maurice Freedman, promette di generare teorie riguardanti l'unità e la diversità delle religioni cinesi.

Il quinto e ultimo settore indaga su un insieme di temi relativi alla tradizione e alla religione cinese antica. Sorprendenti scoperte archeologiche, che coprono periodi cronologici dal neolitico alla dinastia Han, sono state il pungolo per una rivalutazione particolarmente intensa delle funzioni assunte nella nascita e nell'evoluzione della civiltà cinese dalla religione arcaica, dalla divinazione, dallo sciamanismo, dai sistemi di significazione cosmologico e artistico e dai riti in onore degli antenati. La comunità degli archeologi cinesi ha compiuto il lavoro descrittivo fondamentale in questo settore, ma progressi di natura teorica sono stati fatti da studiosi di varie nazioni il cui elenco include fra gli altri Zhang Guangzhi, David Keightley, Paul Wheatley, Lester Bilskey, Noel Barnard,

Anneliese Bulling, e Michael Loewe. Zhang Guangzhi e altri quali Sarah Allen, Andrew Plaks e Rémi Mathieu, hanno anche applicato nuovi metodi antropologici e comparati alla interpretazione della mitologia cinese antica, e tuttavia resta ulteriore lavoro da fare per capire in maniera soddisfacente il rapporto che nell'antichità esisteva in Cina fra miti e riti.

Conclusioni. Dagli anni '60 i progressi ai quali si è assistito nello studio delle religioni cinesi sono molti. Si può dire che la ricerca recente ha dimostrato il coinvolgimento della religione in ogni momento del divenire storico e a ogni livello della stratificazione sociale cine-

se. Numerosi punti restano nondimeno aperti alla discussione, non ultimo la questione fondamentale riguardante la definizione di religione e la comparazione fra religioni in Cina. In confronto alla profondità temporale e alla varietà regionale delle religioni cinesi documentata dall'odierno panorama degli studi si è rivolta poca attenzione all'identificazione del terreno comune della religiosità cinese, in senso sia diacronico sia sincronico.

In altre parole, è ancora troppo poco sviluppata, nello studio delle religioni cinesi, un'integrazione fra ricerca storica e analisi interpretativa. Studiosi del calibro di Joseph Needham e Wolfgang Bauer hanno magnificamente sintetizzato temi ricchi di ampie articolazioni in ambito religioso, ma devono ancora apparire saggi teorici, che non sia dato anche solo per alcune loro parti ignorare, sulla storia generale delle religioni cinesi, né sembrano maturi i tempi per realizzazioni del genere. Nel frattempo si sente l'esigenza di un approccio che svolga euristicamente degli esperimenti, nel rispetto dei dati di fatto, con la nozione che la lettura di testi cinesi e la comprensione della tradizione religiosa cinese si può basare solo su basilari immagini metaforiche di una relativa somiglianza. Si potrebbe affermare, prendendo spunto da Zhuangzi, che capire – farfalle o religioni poco cambia – è sempre un modo di vedere il rapporto provvisorio fra ombra e penombra.

BIBLIOGRAFIA

Risorse bibliografiche. Fra le bibliografie di maggiore importanza per la storia degli studi delle religioni cinesi vi sono le seguenti:

A.P. Cohen, *A Bibliography of Writings Contributory to the Study of Chinese Folk Religions*, in «Journal of the American Academy of Religion», 43 (1975), pp. 238-65.

H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, I-V, Paris 1904-1924.

D. Marceron, *Bibliographie du taoïsme*, Paris 1898.

L. Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, I-II, Shanghai 1932-1934.

L.G. Thompson, *Chinese Religion in Western Languages. A Comprehensive and Classified Bibliography of Publications in English, French and German through 1980*, Tucson/Ari. 1985.

Studi storici generali e sul periodo iniziale. Non esistono resoconti completi sulla storia della sinologia o dello studio delle religioni cinesi, ma si possono consultare vari contributi che ne trattano aspetti particolari, fra cui i seguenti:

D. Brear, *Early Assumptions in Western Buddhist Studies*, in «Religion», 5 (1975), pp. 136-57.

J. Dehergne, *Les Historiens jésuites du taoïsme*, in *Actes du Colloque International de Sinologie: La mission française de Pékin aux dix-septième et dix-huitième siècles*, Paris 1976, pp. 59-67.

P. Demièville, *Aperçu historique des études sinologiques en France*, in «Acta Asiatica», 11 (1966), pp. 56-110.

N.J. Girardot, *Chinese Religion and Western Scholarship*, in J.D. Whitehead et al. (curr.), *China and Christianity*, Notre Dame/Ind. 1979, pp. 83-111.

D.F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, I-IV, Chicago 1965-1977.

D. Lancashire, *Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China*, in «Journal of the Oriental Society of Australia», 6 (1968-1969), pp. 82-103.

H. Maspero, *La Sinologie*, in *Société asiatique. Le Livre du centenaire, 1822-1922*, Paris 1922, pp. 261-83.

V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Paris 1932.

P.A. Rule, *Jesuit and Confucian? Chinese Religion in Journals of Matteo Ricci, S.J., 1583-1610*, in «Journal of Religious History», 5 (1968), pp. 105-24.

M. Soymié, *Les Études chinoises*, in «Journal Asiatique», 261 (1973), pp. 209-46.

J.D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York 1984 (trad. it. *Il palazzo della memoria di Matteo Ricci*, Milano 1987).

O.B. van der Sprenkel, *Western Sources*, in D.D. Leslie et al. (curr.), *Essays on the Source for Chinese History*, Columbia/S.C. 1973, pp. 154-75.

L.G. Thompson, *American Sinology, 1830-1920. A Bibliographical Survey*, in «Tsing-hua Journal of Chinese Studies», 2ª serie, 2 (1961), pp. 244-90.

J.D. Young, *Confucianism and Christianity. The First Encounter*, Hong Kong 1983.

Studi sugli sviluppi successivi. Anche riguardo agli sviluppi storici e intellettuali nel XX secolo mancano indagini generali, ma sono utili i seguenti contributi su aspetti particolari:

T.H. Barret, *Change and Progress in Understanding Chinese Religion*, in «Numen», 29 (1982), pp. 239-49.

D. Bodde, *Myths of Ancient China*, in C. Le Blanc e Dorothy Borei (curr.), *Essays on Chinese Civilization*, Princeton 1981, pp. 45-84.

Y. Ch'en e P.S.Y. Hsiao, *Sinology in the United Kingdom and Germany*, W.W.L. Wan e T.W. Kwok (tradd.), Honolulu 1967.

P. Demiéville, *Henri Maspero et l'avenir des études chinoises*, in «T'oung pao», 38 (1947), pp. 16-42.

W. Eberhard, *Moral and Social Values of the Chinese. Collected Essays*, Taipei 1971. Cfr. specialmente il cap. *Studies in Chinese Religions. 1920-1932*, pp. 335-39.

Danielle Eliasberg, *Maspero. L'Histoire de la religion populaire chinoise*, in *Hommage à Henri Maspero, 1883-1945*, Paris 1983, pp. 55-60.

H. Franke, *Sinologie an deutschen Universitäten*, Wiesbaden 1968.

M. Freedman, *On the Sociological Study of Chinese Religion*, in A.A. Wolf (cur.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford/Cal. 1974, pp. 19-41.

D.B. Honey, *The Foundation of Modern German Sinology*, in *Phi Theta Papers*, Berkeley 1984, pp. 82-101.

J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, in «Eastern Buddhist», n.s., 7 (1974), pp. 55-106, 49-82.

M. Kaltenmark, *Henri Maspero et les études taoïstes*, in *Hommage à Henri Maspero, 1883-1945*, Paris 1983, pp. 45-48.
Marcelle Lalou, *Once années de travaux européens sur le bouddhisme (mai 1936-mai 1947)*, in «Museon», 61 (1948), pp. 245-76.
H. Maspero, *Éduard Chavannes*, in «T'oung pao», 21 (1922), pp 43-56.
Nakamura Hajime, *A Survey on Mahāyāna Buddhism with Bibliographical Notes*, in «Journal of Intercultural Studies», 3-5 (1976-1978), pp. 60-145, 77-135, 89-138.
W. Peiris, *The Western Contribution to Buddhism*, Delhi 1973.
M. Strickmann, *History, Anthropology, and Chinese Religion*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 40 (1980), pp. 201-48.
A.F. Wright, *The Study of Chinese Civilization*, in «Journal of the History of Ideas», 21 (1960), pp. 232-55.
D.C. Yu, *Present-Day Taoist Studies*, in «Religious Studies Review», 3 (1977), pp. 220-39.

Studi in Asia orientale. Fra i contributi dedicati agli studi compiuti in Asia orientale ci sono i seguenti:
W.G. Beasley e E.G. Pulleyblank (curr.), *Historians of China and Japan*, London 1961.
J.A. Fogel, *Politics and Sinology. The Case of Naito Konan (1866-1934)*, Cambridge/Mass. 1984.
Gotō Kimpei, *Studies in Chinese Religion in Postwar Japan*, in «Monumenta Serica», 15 (1956), pp. 463-511.
Jan Yün-hua, *The Religious Situation and the Studies of Buddhism and Taoism in China. An Incomplete and Imbalanced Picture*, in «Journal of Chinese Religions», 12 (1984), pp. 37-64.
Sakai Tadao e Noguchi Tetsuro, *Taoist Studies in Japan*, in H. Welch e Anna Seidel (curr.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven/Conn. 1979, pp. 269-87.
L.A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History*, Berkeley 1971.

[Aggiornamenti bibliografici:
Risorse bibliografiche. Le bibliografie più importanti per la religione cinese sono la serie, in proseguimento, curata da Laurence G. Thompson e dai suoi colleghi, la bibliografia di fonti principalmente in lingua cinese di Lin Meirong e la bibliografia *on-line* sulla religione popolare cinese curata da Philip Clart:
P. Clart, *Bibliography of Western Language Publications on Chinese Popular Religion (1995 to Present)*, in «http://web.missouri.edu/~religpc/bibliography_CPR.html».
Lin Meirong, *Taiwan minjian xinyang yanjiu shumu*, Taipei 1997 (2ª ed. riv.).
J.F. Pas, *A Selected Bibliography on Taoism*, Stony Brook/N.Y. 1988.
G. Seaman et al. (curr.), *Chinese Religions. Publications in Western Languages. 1996-2000*, Ann Arbor 2002.
L.G. Thompson e G. Seaman (curr.), *Chinese Religion. Publications in Western Languages, 1981 through 1990*, Ann Arbor-Los Angeles 1993.
L.G. Thompson e G. Seaman (curr.), *Chinese Religions. Publications in Western Languages. 1991-1995*, Ann Arbor-Los Angeles 1998.

Studi storici generali e sul periodo iniziale. Fra vari studi che hanno per oggetto la sinologia e lo studio delle religioni cinesi vi sono i seguenti:
G. Bertuccioli, *Matteo Ricci e il taoismo*, in *Atti del primo convegno internazionale di studi ricciani*, Macerata 1984, pp. 55-64.
F. D'Arelli, *Michele Ruggieri S.J., l'apprendimento della lingua cinese e la traduzione latina dei* Si shu *(Quattro Libri)*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», 54 (1994), pp. 479-87.
F. D'Arelli (cur.), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci. Atti del Convegno internazionale (Macerata, 23-26 ottobre 1996)*, Roma 1998.
M. Fatica (cur.), *Matteo Ripa. Giornale (1705-1724)*, I-II, Napoli 1991-1996.
M. Fatica e F. D'Arelli (curr.), *La missione cattolica in Cina tra i secoli* XVIII *e* XIX*. Matteo Ripa e il Collegio dei cinesi. Atti del Colloquio internazionale (Napoli, 11-12 febbraio 1997)*, Napoli 1999.
M. Fatica, *L'Istituto orientale di Napoli come sede di scambio culturale tra Cina e Italia nei secoli* XVIII *e* XIX, Napoli 2001.
D.B. Honey, *Incense at the Altar. Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*, New Haven/Conn. 2001.
I. Iannaccone, *Johann Schreck Terrentius. Le scienze rinascimentali e lo spirito dell'Accademia dei Lincei nella Cina dei Ming*, Napoli 1998.
A. Tamburello, *Echi del celeste impero. L'Europa dinanzi all'antichità della Cina*, Torino 1997.

Studi sugli sviluppi successivi. Ecco alcune utili trattazioni di aspetti particolari dello sviluppo storico e intellettuale in Cina nel XX secolo:
T.H. Barrett, *Singular Listlessness. A Short History of Chinese Books and British Scholars*, London 1989.
J. Lagerwey, *Questions of Vocabulary; or, How Shall We Talk about Chinese Religion?*, in C.T. Lai (cur.), *Daojiao yu minjian zongjiao yanjiu lunji*, Hong Kong 1999, pp. 166-81.
D.L. Overmyer (cur.), *Ethnography in China Today. A Critical Assessment of Methods and Results*, Taipei 2002.

Studi in Asia orientale. Fra i contributi dedicati agli studi compiuti in Asia orientale:
D. Overmyer, *From "Feudal Superstitions" to "Popular Beliefs". New Directions in Mainland Chinese Studies of Chinese Popular Religion*, in «Cahiers d'Extrême-Asie», 12 (2001), pp. 103-26].

NORMAN J. GIRARDOT

CONFUCIANESIMO IN COREA. [Questa voce è intesa in primo luogo a delineare lo sviluppo storico del Confucianesimo in Corea. Per una trattazione delle origini e dello sviluppo della tradizione confuciana nel suo ambiente natio e per una panoramica del contenuto religioso e filosofico della tradizione, vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *NEOCONFUCIANESIMO*].

Benché in Corea il Confucianesimo non abbia rag-

giunto lo *status* di sistema di pensiero dominante fino alla fondazione della dinastia Yi (1392-1910), l'introduzione dei classici confuciani nella penisola è assai precedente a quel periodo. Nel VII secolo, il governo Silla, inizialmente nato come federazione tribale, si servì del Confucianesimo come mezzo di centralizzazione. Nel 651 venne fondata l'Accademia Reale, nella quale i funzionari, di famiglia aristocratica, venivano formati sui classici confuciani. Inoltre, i precetti confuciani vennero adottati dai codici di comportamento dell'aristocrazia, fino ad essere persino incorporati nelle regole di condotta per lo *hwarang*, una classe di cavalieri che si rivelerà fondamentale nell'unificazione della penisola coreana attuata dai Silla nel 668.

Nel periodo di Silla Unificato (668-935), il Confucianesimo trovò un più fertile terreno. Gli esami per le cariche governative, istituiti all'Accademia Reale nel 788, e le strette relazioni instaurate con la Cina Tang condussero, nell'ultimo periodo della dinastia, alla nascita di un gruppo di accademici che, acquisite in Cina le dottrine confuciane, avevano poi fatto ritorno in Corea con una visione confuciana del governo e con la ferma intenzione di restaurare l'ordine sociale deteriorato. Uno di questi fu, per esempio, Choe Chiwon (nato nell'857) che, pur avendo superato gli esami del governo Tang, tornò in patria sperando di porre termine alle condizioni di anarchia nelle province. Disilluso, passò il resto della sua vita come eremita.

Con l'instaurarsi della dinastia Goryeo (918-1392), si prefigurò un ruolo ancor più vasto per la dottrina confuciana. Nelle famose «Dieci Ingiunzioni» rivolte dal fondatore della dinastia, Wang Geon (regnante dal 918 al 943), ai suoi discendenti, il Buddhismo venne prescelto nel governo delle faccende spirituali, la geomanzia fu deputata alla profezia e ai pronostici e il Confucianesimo venne eletto come guida delle norme attinenti alla sfera socio-politica. Due delle ingiunzioni sono dirette riformulazioni dei tradizionali princìpi confuciani. Una dichiara che la qualità della vita e il benessere del popolo devono figurare al primo posto negli impegni del governo, mentre l'altra esorta coloro che siedono sul trono ad ascoltare i consigli dei ministri nell'adempiere a questo compito.

Verso la fine del X secolo, il governo venne riorganizzato secondo una struttura burocratica centralizzata, in cui i funzionari locali venivano nominati dal governo centrale. Tra i risultati conseguiti a lungo termine, si ebbero in tal modo l'emergere come forza sociale di una burocrazia civile e militare e la trasformazione del governo dei Goryeo in uno Stato di stampo aristocratico-burocratico, nel quale il potere della classe dominante derivava più dalla posizione occupata al governo che non dalla condizione ancestrale. Questo cambiamento rifletteva la retorica confuciana del governo, adeguandosi a un ordine gerarchico al cui vertice regnava il sovrano come *pater familias* dello Stato, con le relative responsabilità nei confronti dei suoi figli-sudditi che gli si dovevano mostrare deferenti.

Sotto questo sistema confuciano, i funzionari civili operavano nella capitale, dove il loro stile di vita comportava anche un impegno nelle attività letterarie e culturali. A sostegno di questa classe di individui sorsero istituzioni educative come l'Accademia Nazionale, fondata nel 992, e dodici accademie private, la prima delle quali fu creata da Choe Chung (984-1068) nell'XI secolo. Questa prima *élite* civile di epoca Goryeo viene spesso descritta come più interessata all'aspetto letterario degli studi confuciani che non a quello filosofico. Essa aveva probabilmente accettato i precetti confuciani di civiltà con tutte le loro implicazioni morali e politiche. Il *Samguk sagi* (Documento storico dei Tre Regni), la più antica storia dinastica a noi pervenuta della Corea, scritta nel XII secolo da un dotto confuciano di nome Gim Busik, esprime appunto questo stato di cose. L'opera costituisce infatti un tentativo di inserire la storia della Corea nel contesto della civiltà confuciana, e la valutazione morale è il criterio principale per valutare la legittimità di un regno o per illustrare gli eventi e gli individui.

Il colpo militare del 1170 fece crollare questo ordine sociale di matrice confuciana. I Mongoli, che invasero la Corea nel 1231, furono i diretti responsabili della fine del governo militare nel 1259. I re Goryeo, sposati con principesse mongole e ormai privi di potere effettivo, trascorrevano gran parte del loro tempo, prima della loro ascesa e dopo il loro ritiro, nella cosmopolita capitale Yuan. Edifici come quello che ospitava il re-letterato Chungseon (regnante nel 1289 e dal 1308 al 1313) fungevano da luogo d'incontro per studiosi cinesi e coreani, e questi ultimi potevano finalmente avere accesso di prima mano alla cultura neoconfuciana di epoca Song (960-1279), e in particolare a quella della scuola Cheng-Zhu, cosiddetta dal nome dei suoi fondatori putativi, Cheng Yi (1033-1107) e Zhu Xi (1130-1200). Ne risultò una imponente schiera di studiosi, a partire da An Hyang (1243-1306) e Baek Ijeong (attivo intorno al 1300), ai quali è attribuita l'introduzione del Neoconfucianesimo in Corea, e comprendente, intorno alla metà del XIV secolo, letterati come Yi Saek (1328-1396), Jeong Monju (1337-1392) e Yi Sungin (1347-1392). Grazie a loro, i testi neoconfuciani, ossia i Quattro Libri e i Cinque Classici, vennero inclusi negli esami per gli incarichi civili e nel *curriculum* del Collegio Reale e venne ripresa l'usanza di tenere conferenze a corte, ora arricchite con i testi neoconfuciani che i funzionari, nel ruolo di insegnanti, illustravano al re-studente. [Ve-

di *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Testi religiosi e filosofici*; *CHENG YI*; *CHENG HAO*; e *ZHU XI*].

Fondamenti della politica neoconfuciana della dinastia Yi. Il Neoconfucianesimo si fondava su una visione olistica dell'universo morale nel quale un principio morale unificante operava nel mondo fenomenico e non fenomenico, e in particolare nel mondo umano. La società avrebbe dovuto quindi avere un'organizzazione conforme a questo ordine morale, e l'individuo avrebbe dovuto cercare di vivere in accordo con i princìpi di tale ordine morale. L'impegno neoconfuciano faceva sì che per i suoi fedeli fosse impossibile concedere al Buddhismo un suo ambito religioso. La nascita della dinastia Yi (1392-1910) non rappresentò soltanto, in questo senso, un cambiamento di potere politico. I suoi fondatori, tutti neoconfuciani dichiarati, cercarono infatti di creare un nuovo ordine socio-politico basato sulla loro visione morale. Jeong Dojeon (1342-1398), a capo di questo gruppo, mise in opera delle campagne per screditare il Buddhismo. Motivato dalla dottrina neoconfuciana della centralità dell'uomo, Jeong contestò l'idea buddhista che questo mondo, il mondo fenomenico, fosse illusione, definendo tale idea inconsistente e nociva. Il suo attacco teoretico fu accompagnato da sanzioni istituzionali contro le strutture buddhiste, sanzioni che finirono per minarne la posizione di prestigio. Jeong illustrò dettagliatamente la nuova ideologia politica nell'editto d'incoronazione che compose per Yi Taejo (regnante dal 1392 al 1398). La ragion d'essere del governo risiedeva nel perseguimento e nel mantenimento di un ordine morale confuciano; di conseguenza, il governo avrebbe dovuto essere dotato di persone che comprendevano i princìpi morali confuciani. La legittimità della monarchia Yi si basava sulla rivendicazione del mandato del Cielo per eseguire tale compito.

A partire dai cambiamenti attuati nella struttura politica, il governo della dinastia Yi intraprese una massiccia trasformazione della società coreana che richiese molti secoli per giungere a completa realizzazione. I cambiamenti più rilevanti furono l'adozione di un nuovo sistema di educazione, la ristrutturazione dell'organizzazione sociale secondo gruppi patrilineari, l'adozione del cerimoniale confuciano e la diffusione dell'etica confuciana mediante associazioni locali. Per divulgare al meglio i valori confuciani presso le classi colte, il governo degli Yi cercò di instaurare un sistema scolastico pubblico a livello nazionale. Quattro scuole nella capitale e una per ogni contea ebbero probabilmente il compito di rendere facilmente accessibile l'educazione primaria, mentre al Collegio Reale nella capitale spettò l'incarico di impartire ai più dotati un'educazione superiore. Questa politica era in netta contrapposizione con quella di epoca Goryeo, che riservava l'educazione a una piccola *élite*. Intorno alla metà del XV secolo, cominciarono ad apparire anche scuole e accademie private le quali, pur sostenute dal governo, divennero ben presto, per gli studiosi famosi, delle alternative agli incarichi governativi. Così, le relazioni tra le accademie private e lo Stato finirono per assumere una certa ambivalenza, poiché da un lato esse erano oggetto di aiuto e dall'altro costituivano una posizione antagonista per ciò che riguardava l'influenza e l'opportunità di definire l'ortodossia.

Gli esami per accedere agli incarichi statali divennero il canale ufficiale per intraprendere una carriera pubblica. Quasi tutti i funzionari di alto grado avevano sostenuto il *munkwa*, il più alto livello di esame statale; dei due livelli preliminari, l'esame incentrato sull'esposizione dei classici divenne più importante dell'esame di composizione letteraria. Ciò nonostante, la rigida struttura di classe della società coreana non ammetteva lo sviluppo rigidamente meritocratico che i fondatori della dinastia Yi si erano augurati, e il potere rimaneva ancora ristretto a una *élite* relativamente piccola. Ma l'esame otteneva l'effetto di confucianizzare l'*élite* di governo e, alla metà del XVI secolo, l'ideologia confuciana non era più soltanto un mezzo con il quale la classe al potere governava, ma costituiva piuttosto il sistema di valori attraverso il quale questa classe veniva valutata. Dal re fino ai funzionari di grado inferiore, tutti dovevano giustificare le loro azioni e le loro intenzioni nel contesto della retorica e degli ideali confuciani, e tale confucianizzazione dell'apparato governativo ebbe il suo contrappunto anche nel tentativo di divulgare i valori normativi confuciani tra la popolazione rurale.

Lo sviluppo della cultura confuciana. A partire dal XVI secolo, gli studiosi confuciani si dedicarono agli aspetti più puramente intellettuali e speculativi dell'insegnamento confuciano, ispirandosi in modo diretto alla scuola Cheng-Zhu. Nonostante gli stretti legami con la cultura della dinastia Ming (1368-1644), il Neoconfucianesimo coreano godette di uno sviluppo indipendente dalla cultura allora preminente in Cina. Gli studiosi coreani, pur accettando l'autorità della scuola Cheng-Zhu, aggiunsero infatti un'impronta personale agli argomenti affrontati, più introspettiva e ricca di interpretazioni. La diversità e l'indipendenza della scuola coreana è riflessa da alcuni dei suoi esponenti, come Bak Yeong (1471-1540), Seo Gyeongdeok (1489-1546) e Yi Eonjeok (1491-1553). [Vedi *SEO GYEONGDEOK*]. Bak si dedicò alla questione dell'*ihak* (cinese, *lixue*, «dottrina del principio»), uno dei temi principali della filosofia neoconfuciana. Basandosi sul suo studio del *Daxue* (Grande scienza), egli sostenne che il principio e la conoscenza dovessero essere ricercati soltanto dentro di sé. Gli studiosi successivi rilevarono in questa asser-

zione un parallelismo con le opere del pensatore di epoca Ming Wang Yangming (1472-1529), e per questa ragione reputarono eterodosso il pensiero di Bak. Seo Gyeongdeok, al contrario, aderì al *taeheo* (cinese, *taixu*, «grande vuoto») di Zhang Zai (1020-1077). Speculando sulla cosmologia della creazione, egli arrivò ovviamente a stabilire la supremazia del ruolo del *gi* (cinese, *qi*, «energia materiale») e, interessato soprattutto all'osservazione dei fenomeni naturali e indifferente alle implicazioni morali del ruolo del principio, finì per distaccarsi dalle idee di Zhu Xi. A differenza di Seo, che viveva da eremita ed evitava la cultura libresca, Yi Eonjeok ebbe invece una lunga carriera pubblica e lasciò molti scritti. La sua erudizione, i suoi disparati interessi e i suoi laboriosi studi testuali fornirono nuovi modelli agli studiosi delle generazioni seguenti. [Vedi *ZHANG ZAI* e *WANG YANGMING]*.

Yi Hwang (1501-1570), meglio noto con il suo nome d'arte, Toegye, fu colui che portò il Neoconfucianesimo coreano alla maturità. Pur operando al tempo in cui il pensiero di Wang Yangming sembrava acquistare influenza nella comunità accademica coreana, egli si dedicò invece a definire l'ortodossia, a distinguere la «retta dottrina» dal pensiero deviante, e spesso viene attribuita ai suoi sforzi la definizione di una ortodossia coreana all'interno della tradizione della scuola Cheng-Zhu, un'ortodossia che escludeva le idee della scuola di Wang Yangming. Toegye accettò la teoria dualistica di Zhu Xi, basata sul principio e sull'energia materiale, e la relazione che si instaura tra di essi. Mentre Zhu Xi riconosceva che il principio e l'energia materiale non potevano esistere isolatamente, Toegye sosteneva invece che il principio viene prima e l'energia materiale viene dopo. La superiorità del principio fu una tesi portante del suo pensiero filosofico: il principio veniva identificato con la Via (*dao*) e con la natura (*xing*), che sono permanenti e immutabili, mentre l'energia materiale era identificata con le entità fisiche, in costante mutamento. La posizione di Zhu Xi si rivelava in qualche modo ambigua: ci si poteva chiedere se la priorità del principio fosse di ordine esistenziale o valutativo, ossia, se esso esistesse per primo o se avesse soltanto un valore morale superiore. Inoltre, in che senso il principio sarebbe esistito prima dell'energia materiale, se non poteva manifestarsi senza di essa? Buona parte del lavoro di Toegye è dedicato proprio a questo argomento. La sua conclusione fu che la priorità del principio riguardava l'ambito dei valori etici, e che il principio esercitava un'influenza etica positiva. Egli scrisse, per esempio, che «Si ha il bene se il principio si manifesta e l'energia materiale lo segue, mentre si ha il male se l'energia materiale vela il principio e il principio recede».

Come gli altri neoconfuciani di epoca Song, anche gli studiosi coreani, compreso Toegye, avevano molto a cuore il problema del male umano. Se la natura originale dell'uomo era buona, allora come poteva essere spiegato il male? Toegye anche in questo caso accettò il concetto di Zhu Xi di una natura umana basata sulla teoria dualistica di principio ed energia materiale. Il principio è immanente in ogni cosa nell'universo. Quel che distingue una cosa dall'altra è l'energia materiale. Dal momento che il principio è buono, quel che determina la qualità morale di una particolare entità è la sua energia materiale. L'uomo ha una natura originale e una natura fisica, e soltanto quando ritorna alla natura originale agisce in accordo con il principio morale. Quel che determina la moralità dell'azione umana è la mente. La mente possiede la conoscenza innata del principio morale e ha la capacità cognitiva per discernerlo. Eppure, questa capacità della mente può essere impedita dal funzionare quando il desiderio egoistico l'annebbia. Toegye si servì dei termini *dosim* (cinese, *daoxing*, «mente morale») e *insim* (cinese, *renxin*, «mente umana») per descrivere i due aspetti della mente. Con il termine mente morale egli indicò una mente rettificata e in grado di discernere il principio morale, mentre con il termine mente umana si riferì a una mente che conteneva semi di desiderio egoistico e che era quindi soggetta all'errore. Per elevare la mente a uno stato morale, occorreva una disciplina morale.

Gli studiosi coreani analizzarono a fondo la questione della mente, dando origine a uno dei temi caratteristici del pensiero neoconfuciano coreano. Il dibattito verteva sul *sadan* (cinese, *siduan*, «quattro princìpi») e sul *chiljeong* (cinese, *qiqing*, «sette emozioni»). I Quattro Princìpi, che compaiono nel *Mengzi* (Mencio), sono le qualità morali dell'uomo che generano la bontà originaria della natura umana. Le Sette Emozioni, menzionate nello *Zhong yong* (Dottrina del giusto mezzo) sono le sensazioni umane. I punti in esame erano se i Quattro e le Sette fossero sensazioni, in qual modo essi si ponessero in relazione con la mente morale e con la mente umana, e quale fosse la loro connessione con il principio e l'energia materiale. Toegye fece sua la posizione di Jeong Jiun (1509-1561), secondo il quale i Quattro scaturivano dal principio e dunque dovevano essere buoni, mentre le Sette scaturivano dall'energia materiale e dunque potevano essere tanto buone che cattive. I Quattro costituivano la base della mente morale e le Sette la base della mente umana. Sfidato da Gi Daeseung (1527-1572) nel famoso dibattito dei «Quattro-Sette», Toegye ammise che entrambi comprendevano principio ed energia materiale e che entrambi erano sensazioni, ma insistette sulla diversità della loro origine. I Quattro erano generati dal principio e l'energia materiale li seguiva, mentre le Sette erano generate dal-

l'energia materiale e il principio dipendeva da loro. Per postulare che i Quattro erano originati dal principio, Toegye dovette dotare il principio di un potere generativo. Il principio non soltanto costituisce la natura umana, ma guida la mente verso la realizzazione della bontà.

Toegye si servì più tardi della stessa teoria per prendere posizione contro la teoria dell'unità di conoscenza e azione di Wang Yangming. Nella sua enfasi sulla conoscenza innata, Wang aveva escluso la necessità di acquisire la conoscenza mediante l'esame e la ricerca. Toegye argomentò invece che ciò era applicabile all'attività emozionale della mente, ma non al pensiero razionale. [Vedi *YI TOEGYE*].

Mentre Yi Toegye scelse di limitarsi a ciò che era esplicito in Zhu Xi, Yi I (1536-1584), noto con lo pseudonimo di Yulgok, preferì adottare un approccio culturale più indipendente e creativo. Prendendo alla lettera la formula «raggiungere la verità mediante i propri sforzi», egli considerò un'adesione troppo rigida alle posizioni dei precedenti maestri come contraria allo spirito dell'insegnamento neoconfuciano. Accettò l'autorità di Zhu Xi, ma ammise di non condividerne certi particolari argomenti. La tradizione attribuisce a Yulgok la creazione in Corea della scuola dell'Energia Materiale. Egli ammetteva, almeno su base logica, che il principio e l'energia materiale fossero distinti. Quella che in Yulgok viene definita come supremazia dell'energia materiale è la sua teoria dell'inseparabilità di principio ed energia materiale, tanto nella funzione quanto nella manifestazione. Poiché il principio non può essere espresso senza l'energia materiale e l'energia materiale non ha fondamento senza principio, essi sono necessariamente interconnessi. È dunque illogico, per Yulgok, pensarli come l'uno precedente e l'altro posteriore. Yulgok negava inoltre che il principio avesse un suo potere generativo. Il principio è passivo e l'energia materiale è attiva, ed essi si manifestano sempre insieme. Questa dottrina dell'inseparabilità lo portò a obiettare alla nozione che il principio fosse immutabile e fosse sempre in uno stato puro. Discostandosi da Zhu Xi, Yulgok sostenne che il principio non fosse un'entità unificata, ma che in ogni singola cosa esso fosse distinto, condizionato e determinato dalla sua energia materiale. Perciò, il principio individuante di una determinata cosa è in continuo cambiamento e in diversi stati di purezza.

Le idee di Yulgok circa i Quattro Princìpi e le Sette Emozioni si svilupparono lungo queste stesse direttive. In un celebre dibattito con Seong Hon (1535-1598) a tal proposito, egli negò che i Quattro fossero associati con il principio e le Sette con l'energia materiale. Entrambi erano invece manifestazioni dell'energia materiale che contiene il principio. La differenza sta nel fatto che i Quattro sono manifestazioni «buone» dell'energia materiale o, più in particolare, che le Sette si manifestano come bene. Allo stesso modo, la «mente morale» e la «mente umana» non hanno origini diverse, ma sono piuttosto termini puramente descrittivi che si riferiscono a stati diversi. Postulando che un'entità – i Quattro Princìpi – possa essere una manifestazione buona dell'energia materiale, Yulgok contestava la dicotomia che faceva dell'energia materiale la fonte del male e del principio la fonte del bene. [Vedi *YI YULGOK*].

Yi Toegye e Yi Yulgok vengono considerati i fondatori rispettivamente della scuola del Principio e della scuola dell'Energia Materiale. La filosofia di Toegye venne sviluppata dalla scuola Yeongnam, mentre quella di Yulgok fu portata avanti dalla scuola Giho, che si caratterizzarono come rivali non soltanto in ambito culturale ma anche politico. I continui perfezionamenti nello studio del principio e dell'energia materiale e le sempre nuove interpretazioni dei Quattro Princìpi e delle Sette Emozioni costituirono la corrente principale della cultura neoconfuciana coreana. Gli esponenti della scuola del Principio dilatarono ancora il potere generativo del principio proposto da Toegye. Yi Hyeonil (1627-1704), Yi Sangjeong (1710-1781) e Yi Jinsang (1811-1878) arrivarono ad assegnare ad esso un ruolo ancor più grande, dotandolo della priorità in fatto di sequenza esistenziale e anche di funzione. Questa tendenza culminò con Yi Hangno (1792-1868), che identificò il principio con l'energia creativa, la divinità e la mente.

Gli esponenti della scuola dell'Energia Materiale, a loro volta, attribuirono a quest'ultima funzioni sempre maggiori. Song Siyeol (1607-1689), per esempio, postulò che la mente, che agisce, è energia materiale mentre la natura, che è immobile, è principio. Han Wonjin (1682-1750) affinò questa teoria, ma Im Seongju (1711-1788) andò ancora oltre. Egli dichiarò che, dal momento che mente e natura sono una cosa sola, allora la natura deve essere anche energia materiale. Negò che il principio potesse anche soltanto esistere senza l'energia materiale. L'uomo, dunque, non sarebbe buono in virtù del principio, ma è di fatto buono poiché la sua energia materiale è buona. Queste idee sfidavano apertamente la dottrina della scuola Cheng-Zhu, secondo cui la natura (originale), essendo perfettamente buona, è il principio.

Dal momento che Toegye aveva esaltato l'universalità del principio e Yulgok aveva parlato invece di principio individuante, i loro successori spinsero all'estremo l'analisi di queste opposte posizioni, arrivando infine, nel XVIII secolo, a sviluppare un dibattito concernente le relazioni dell'uomo con il cosmo. Se il principio è universale e onnipresente, allora l'uomo è legato

alle altre cose mediante il principio, di cui condivide la natura. Se, invece, il principio è completamente determinato dall'energia materiale, allora l'uomo, che possiede energia materiale diversa da quella delle altre cose, non può condividere con esse la stessa natura. Il dibattito, noto con il nome di Nak-Ho, ebbe inizio tra Yi Gan (1677-1727) e Han Wonjin. Yi asseriva che gli uomini condividevano la loro natura con le altre cose esistenti nell'universo, mentre Han sosteneva che l'uomo era separato dalle altre cose per ciò che riguardava la natura originale. Questo dibattito generò intense discussioni, che giunsero infine a interessare la maggior parte della comunità scientifica coreana dell'epoca.

Sia la scuola del Principio, sia quella dell'Energia Materiale, nonostante le interpretazioni divergenti, venivano considerate perfettamente inserite nell'ortodossia della tradizione Cheng-Zhu tanto dai rispettivi esponenti quanto da coloro che esulavano da entrambe le scuole, e questo benché entrambe le scuole sostenessero delle tesi che talvolta si discostavano dalla tradizione degli insegnamenti della scuola Cheng-Zhu. Reinterpretare argomenti specifici all'interno della tradizione era una cosa, ma ben altro era contrastare direttamente l'ortodossia. Bak Sedang (1629-1703) si acquistò la fama di pensatore eterodosso per la sua opera *Sabyeollok*, nella quale si opponeva al pensiero di Zhu Xi e lo reinterpretava secondo una prospettiva propria. In seguito alla caduta della dinastia cinese Ming di fronte alla dinastia «barbara» Qing (1644-1911), gli intellettuali coreani del XVII secolo mostrarono particolare interesse per l'ortodossia, nel tentativo di ridefinire il ruolo della Corea nel mondo confuciano. La diatriba che vide impegnati Song Siyeol e Yun Hyu (1617-1680) può ben esemplificare questo processo. La posizione di Song Siyeol era dettata dal suo desiderio di mantenere intatta l'ortodossia di Zhu Xi in Corea. Seguace di Yulgok, si discostava per certi versi dalla filosofia di Zhu Xi, ma manteneva una fedeltà e un impegno rigorosi nei confronti della supremazia della scuola Cheng-Zhu. [Vedi *SONG SIYEOL*]. Yun Hyu, al contrario, preferiva una definizione più ampia di ortodossia. Considerava Zhu Xi un grande studioso, ma riteneva che valutare la propria cultura tramite lui o magari, per lo stesso principio, tramite Confucio, era troppo limitante e nocivo. Fu autore di alcuni commentari sui Quattro Libri, che gli valsero l'ostracismo di Song e dei suoi seguaci per la sua eterodossia. [Vedi *YUN HYU*].

La scena intellettuale del XVIII secolo fu per certi versi più aperta e diversificata. Jeong Jedu (1649-1736), che ricevette grandi onori dal re Yeongjo (regnante dal 1724 al 1776), condivise apertamente le idee di Wang Yangming che erano state a lungo represse in Corea. Nello stesso periodo fiorì anche la scuola Silhak («scienza pratica»). Secoli di scontri faziosi e di crescenti competizioni per ottenere una carica pubblica avevano lasciato molti studiosi fuori dalla corrente principale del potere politico. I seguaci della Scienza Pratica erano intellettuali delusi che scrivevano trattati sulla riforma sociale ed economica. La maggior parte di loro può essere annoverata in due gruppi principali. Yu Hyeongwon (1622-1673) e Yi Ik (1681-1763) fecero propria la visione confuciana di una società contadina regolata dalla virtù, e sollecitarono un miglioramento sociale attraverso una riforma terriera e regole morali. Bak Jiwon (1737-1805), Hong Daeyong (1731-1783) e Bak Jega (nato nel 1750), invece, cercarono soluzioni alternative. Essi si dedicarono ad argomenti quali il commercio, il mercato e la tecnologia. L'arguta satira di Bak Jiwon del sistema di classe, l'interesse di Hong Daeyong per la scienza dimostrato dalla sua teoria sul movimento della terra, e la fiducia nella tecnologia di Bak Jega fondata su una sorprendente teorizzazione di una economia di consumo, si discostavano completamente dalle modalità di pensiero convenzionali. Jeong Yagyong (1762-1836), spesso considerato il più illustre esponente della Scienza Pratica, riunì entrambi gli indirizzi nelle sue idee di riforma, come prova la sua ben nota attenzione al miglioramento del governo locale. Benché questi intellettuali abbiano operato all'interno di un apparato politico e di un sistema di valori confuciani, essi vengono considerati precursori della modernizzazione per via della loro critica alla società contemporanea e per le loro innovative proposte di riforma. [Vedi *JEONG YAGYONG*].

Verso la fine del XIX secolo, quando la Corea finì sotto le pressioni crescenti di grandi potenze e il sistema di valori confuciano venne attaccato, i pensatori confuciani assunsero una posizione di difesa e, impegnati come erano nel preservare la tradizione ortodossa, divennero dei conservatori che si opponevano a trattati e a misure di ammodernamento. Reputandosi difensori dell'unica vera civiltà, finirono per ricorrere alla resistenza fisica. Choe Ikhyeon (1833-1906) fu un rappresentante di questa generazione. I suoi impavidi memoriali che accusavano le politiche interne e diplomatiche del governo gli procurarono frequenti bandi. Quando, nel 1905, la Corea divenne protettorato giapponese, egli organizzò la cosiddetta Giusta Armata e combatté contro le truppe regie giapponese e coreana. Arrestato dai Giapponesi e imprigionato sull'isola di Tsushima, morì di fame, convinto dell'iniquità di accettare cibo dal nemico. Il ruolo del Confucianesimo nel processo di modernizzazione della Corea, tuttavia, necessita ancora di studi approfonditi.

[Vedi *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo in Corea*, vol. 10; e *COREA, RELIGIONE DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

Opere in coreano

Per una panoramica storica del Confucianesimo coreano, cfr. Youn Sa-soon, *Han'guk yuhak yŏn'gu*, Seoul 1980. Tra le opere dei principali pensatori, cfr. Ch'oe Ikhyŏn, *Myŏnamjip*, Seoul 1906; Chŏng Tojŏn, *Sambongjip*, Seoul 1961 (rist.); Chŏng Yagyong, *Chŏng Tasan chŏnsŏ*, I-III, Seoul 1960-1961 (rist.); Hong Taeyong, *Tamhŏnsŏ*, I-II, Seoul 1960-1961 (rist.); Ki Taesŭng, *Kobong munjip*, Seoul 1976 (rist.); Pak Chega, *Pukhagŭi*, Seoul 1971; Pak Chiwŏn, *Yŏnamchip*, Seoul 1932, rist. 1966; Pak Sedang *Sabyŏllok*, Seoul 1976; Song Siyŏl, *Sonja taejŏn*, I-VII, Seoul 1929, rist. 1971; Yi T'oegye, *T'oegye chŏnsŏ*, I-II, Seoul 1958 (rist.); Yi Yulgok, *Yulgok chŏnsŏ*, I-II, Seoul 1961 (rist.); Yi Ik, *Sŏngho saesŏl*, I-II, Seoul 1967 (rist.); Yi Ŏnjŏk, *Hoejae chŏnsŏ*, Seoul 1973 (rist.); Yu Hyŏngwŏn, *Pan'gye surok*, Seoul 1958 (rist.); e Yun Hyu, *Paekho chŏnsŏ*, I-III, Taegu 1974.

Opere in inglese

Tra i contributi in inglese figurano Martina Deuchler, *The Tradition. Women during the Yi Dinasty*, in Sandra Matielli (cur.), *Virtues in conflict*, Seoul 1977, pp. 1-47; Park Chonghong, *Historical Review of Korean Confucianism*, in «Korea Journal», 3 (1963), pp. 5-11; e K.P. Yang e G. Henderson, *An Outline History of Korean Confucianism*, in «Journal of Asian Studies», 18 (1958-1959), pp. 81-101 e 259-76. W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush (curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985, raggruppa molti saggi di rilievo. Cfr. per esempio: Julia Ching, *Yi Yulgok on the "Four Beginnings and the Seven Emotions"*, pp. 303-22; Chai-sik Chung, *Chŏng Tojŏn. "Architect" of Yi Dynasty Government and Ideology*, pp. 59-88; Martina Deuchler, *Reject the False and Uphold the Straight. Attitudes toward Heterodox Thought in Early Yi Korea*, pp. 375-410; Tomoeda Ryūtarō, *Yi T'oegye and Zhu Xi. Differences in Their Theories of Principle and Material Force*, pp. 243-60; e Tu Weiming, *Yi T'oegye's Perception of Human Nature. A Preliminary Inquiry into the Four-Seven Debate in Korean Neo-Confucianism*, pp. 261-82.

[Aggiornamenti bibliografici:

Chai-sik Chung, *A Korean Confucian Encounter with the Modern World. Yi Hang-no and the West*, Berkeley 1995.

E.Y.J. Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok. A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*, Albany/N.Y. 1995.

JaHyun Kim Haboush, *The Confucian Kingship in Korea. Yŏngjo and the Politics of Sagacity*, New York 2001.

JaHyun Kim Haboush e Martina Deuchler, *Culture and the State in Late Chosŏn Korea*, Cambridge/Mass. 1999.

Young-Gwan Kim, *Karl Barth's Reception in Korea. Focusing on Ecclesiology in Relation to Korean Christian Thought*, New York 2003.

Dorothy Ko, JaHyun Kim Haboush e J.R. Piggott, *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*, Berkeley 2003.

Jang-tae Keum, *Confucianism and Korean Thoughts*, Seoul 2000.

J.B. Palais, *Confucian Statecraft and Korean Institutions. Yu Hyŏngwŏn and the Late Chosŏn Dynasty*, Seattle 1996].

JAHYUN KIM HABOUSH

CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE. [Questa voce è essenzialmente dedicata a descrivere lo sviluppo del Confucianesimo in Giappone. Per una discussione sulle origini e lo sviluppo della tradizione confuciana nella sua terra di origine, inclusa una descrizione del contenuto religioso e filosofico della tradizione confuciana, vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, specialmente l'articolo *Neoconfucianesimo*].

Le più antiche cronache giapponesi ci riferiscono che il Confucianesimo fu introdotto in Giappone quasi alla fine del III secolo d.C., quando Wani di Baekje (Corea) portò alla corte dell'imperatore Ōjin i *Dialoghi* di Confucio (cinese, *Lunyu*; giapponese, *Rongo*). Sebbene la data reale di questo evento potrebbe essere stata successiva di un secolo o più, è anche plausibile che emigranti dal continente che conoscevano gli insegnamenti di Confucio siano giunti in Giappone prima dell'introduzione formale del Confucianesimo.

Il Confucianesimo giapponese fino al 1600. Il Confucianesimo con cui i Giapponesi vennero per la prima volta in contatto era molto di più degli umili detti morali di Confucio stesso. A quell'epoca, gli insegnamenti originali di Confucio erano coperti e fino a un certo punto oscurati dalle dottrine daoiste e dalla speculazione dualistica dello Yin-yang, che si univano a formare una rudimentale cosmologia. Prima del VII secolo, è probabile che questi insegnamenti confuciani siano rimasti un monopolio virtuale degli scribi e dei letterati legati alla corte Yamato, dove probabilmente prestavano servizio tenendo la corrispondenza quasi diplomatica e compilando la registrazione degli avvenimenti.

Fornendo sostegno alle forze politiche che stavano centralizzando il nascente Stato giapponese, e ricevendone sostegno a loro volta, gli insegnamenti confuciani divennero per la prima volta importanti in Giappone durante l'epoca del principe Shōtoku (573-621), che servì come reggente per la zia, l'imperatrice Suiko (592-628). Nel 604, il principe Shōtoku scrisse e promulgò la Costituzione in Diciassette Articoli, pensata per centralizzare ulteriormente l'amministrazione del Giappone, sottolineando l'efficienza amministrativa e l'armonia tra le fazioni. La costituzione rifletteva la cosmologia confuciana, che considerava l'universo come una triade composta di cielo, terra e uomo, avendo ciascuno responsabilità specifiche e reciproche. Ancora sotto l'influenza confuciana, la causa della centralizzazione e dell'unificazione dello Stato fu portata avanti con le

riforme Taika del 645 e del 646, che sostenevano il principio imperiale di governo unificato, e con l'introduzione di un complesso sistema legale e amministrativo, modellato sui codici della dinastia cinese Tang durante l'VIII secolo.

L'influenza dei princìpi confuciani nell'amministrazione del governo diminuì durante i secoli IX e X assieme al potere politico della corte imperiale. I consigli confuciani su come regolare lo Stato e gli affari dell'uomo erano secondari rispetto agli usi più superstiziosi a cui la cosmologia confuciana poteva essere applicata. Il monaco coreano Gwalleuk (giapponese, Kanroku) aveva portato libri di geomanzia e divinazione già nel 602 d.C. e i consigli «confuciani» su dove costruire una casa o quando sposarsi con il favore dei pronostici erano più familiari a livello popolare che altri princìpi confuciani. Forse disillusi da questa tendenza, i confuciani giapponesi dei secoli XI e XII si impegnarono più nell'analisi testuale e nella critica che nell'elaborazione di un pensiero originale o nell'interpretazione.

Le dottrine neoconfuciane di Zhu Xi (giapponese, Shuki, o più comunemente: Shushi, 1130-1200) furono introdotte in Giappone, se le fonti sono attendibili, subito dopo la morte di Zhu Xi. A livello istituzionale, le dottrine erano insegnate nei monasteri dello Zen dove pratiche neoconfuciane come «mantenere la deferenza e sedere quietamente» (*jikei seiza*) erano considerate come variazioni intellettualmente stimolanti di ciò che i praticanti dello Zen già conoscevano come «meditazione seduta» (*zazen*). Anche se le dottrine neoconfuciane erano di quando in quando accolte favorevolmente presso le corti imperiale e shōgunale, particolarmente durante i regni degli imperatori Hanazono (regnante dal 1308 al 1318) e Godaigo (regnante dal 1318 al 1339) e a dispetto dei tentativi dell'accademia Ashikaga di propagare gli insegnamenti neoconfuciani, il Neoconfucianesimo sarebbe rimasto largamente all'ombra dei suoi patroni dello Zen per tutto il XVI secolo. Nondimeno, poiché il Neoconfucianesimo originariamente era nato in Cina come un'alternativa secolare e razionale agli insegnamenti buddhisti, sarebbe stata inevitabile la rottura fra i due e fu proprio a partire da quella rottura che il Neoconfucianesimo raggiunse uno *status* indipendente in Giappone.

Il Confucianesimo Tokugawa (1600-1868). Forse, il solo risultato positivo delle fallite invasioni giapponesi della Corea nell'ultimo decennio del XVI secolo fu la conseguente introduzione in Giappone di nuovi testi dalla tradizione confuciana. Fujiwara Seika (1561-1619) si rese conto di questa nuova tradizione durante il suo studio presso un monastero Zen. Egli ebbe il primo colloquio con Tokugawa Ieyasu (1542-1616), futuro costruttore dell'Impero, nel 1593, una decina d'anni prima che a Ieyasu venisse attribuito il titolo di *shōgun*. Ritenendo il Neoconfucianesimo una possibile base per stabili relazioni internazionali, Ieyasu invitò Fujiwara Seika, filosoficamente eclettico, a unirsi al suo governo, ma Seika declinò l'invito e raccomandò invece un suo giovane studente, Hayashi Razan (1583-1657).

Come il suo maestro, Hayashi Razan aveva studiato lo Zen, ma fu presto attirato dagli insegnamenti ortodossi di Zhu Xi. Con il suo incarico nel governo di Ieyasu, a questi insegnamenti fu conferita una certa attenzione ufficiale, e i discendenti di Hayashi avrebbero servito il governo Tokugawa come consiglieri confuciani ufficiali per tutto il periodo. Conosciuti per la qualità della loro ricerca e la loro iniziale fedeltà agli insegnamenti di Zhu Xi, i discendenti di Hayashi Razan riuscirono ad assicurarsi ulteriori riconoscimenti ufficiali per le loro dottrine. Tokugawa Yoshinao (1600-1650) eresse il Seidō (Sala dei Saggi) vicino alla residenza degli Hayashi a Edo (Tokyo) e il quinto *shōgun* Tokugawa, Tsunayoshi (regnante dal 1690 al 1709), lasciò in donazione la scuola degli Hayashi, la Shōheikō (Scuola della pace prospera) nei pressi del Seidō. Ciononostante, dopo Hayashi Razan i confuciani più importanti dell'epoca non provennero più dall'interno della famiglia Hayashi.

L'ultimo importante campione di fedeltà agli insegnamenti di Zhu Xi in Giappone fu Yamazaki Ansai (1618-1682). La sua scuola, chiamata Kimon, aveva l'obiettivo di popolarizzare l'etica di Zhu Xi. Come altri neoconfuciani, questa scuola era generalmente pessimista riguardo ai sentimenti e alle emozioni umane, che considerava potenzialmente in grado di disgregare il delicato equilibrio che deve stare a fondamento tanto dell'uomo quanto del cosmo.

Un altro centro per lo studio del Confucianesimo nel XVII secolo era la provincia di Mito, in cui il *daimyō* Tokugawa Mitsukuni (1628-1701) cominciò una grande impresa storiografica cercando di reinterpretare la politica giapponese secondo i princìpi imperiali confuciani. Era assistito in questa impresa, intitolata *Dainihonshi* (Storia del Grande Giappone), dall'intellettuale cinese Zhu Shunshui (giapponese, Shushunsui, 1600-1682), lealista Ming, rifugiato in Giappone.

Durante la seconda metà del XVII secolo, gli assunti e il vocabolario neoconfuciano penetrarono nella nuova cultura popolare del Giappone, ma ciò che è stato definito «l'emozionalismo» dei Giapponesi rese la posizione neoconfuciana, puritana in fatto di emozioni e sentimenti, incompatibile con l'orientamento generale della cultura giapponese. In ogni caso, questi insegnamenti avevano dominato abbastanza per lasciare un'influenza duratura sull'umanesimo e il razionalismo che arricchirono il tardo pensiero Tokugawa.

In Cina, l'alternativa confuciana più attraente agli insegnamenti ortodossi di Zhu Xi erano gli insegnamenti di un intellettuale del XV secolo, Wang Yangming (giapponese, Ōyōmei) (1472-1529). I suoi insegnamenti, noti in Giappone come Yōmeigaku, furono prima diffusi da Nakae Tōju (1608-1648), che sottolineò gli insegnamenti della scuola di Wang in merito all'intuizione e all'azione. Kumazawa Banzan (1619-1691), un discepolo di Nakae, interpretò questi insegnamenti attivisti nei termini della loro rilevanza per la classe dei *samurai*. Questi insegnamenti avrebbero avuto un grande impatto in Giappone durante il XIX secolo, quando *leader* come Sakuma Shōzan (1811-1864) e il suo discepolo Yoshida Shōin (1830-1859) divennero guide ideologiche della restaurazione Meiji. Entrambi cercarono di imbarcarsi clandestinamente su una delle navi del commodoro Perry nel 1854, ma furono catturati e imprigionati. Lo slogan di Sakuma: «etica orientale e scienza occidentale» ispirò generazioni di riformatori successivi. Yoshida giunse al punto di pianificare l'assassinio dell'emissario shōgunale alla corte imperiale, che stava cercando di ottenere l'approvazione imperiale per un trattato con gli Stati Uniti. Il suo complotto fu scoperto e Yoshida fu decapitato nel 1859, ma la sua figura continuò a servire come modello di attivismo lealista.

In Giappone, comunque, l'alternativa più seducente agli insegnamenti neoconfuciani fu costituita da una successione di scuole conosciute in generale come Sapere Antico (Kogaku). Yamaga Sokō (1622-1685), il primo a proporre il Sapere Antico, sostenne che se lo scopo dell'esegesi di Confucio era quello di trovare il vero messaggio dei saggi, allora si poteva raggiungere meglio quel fine leggendo direttamente le opere di Confucio e Mencio (Mengzi), piuttosto che leggendo i commentari a quelle opere scritti da Zhu Xi o da altri. Yamaga fu attirato dalla rilevanza degli insegnamenti di Confucio in un'epoca dominata dai militari ed è considerato come il moderno fondatore degli insegnamenti del Bushidō, la via del guerriero. La pubblicazione nel 1665 di uno scritto in cui attaccava frontalmente gli insegnamenti ortodossi di Zhu Xi gli valse la messa al bando da Edo durante gli anni 1666-1675. Egli insistette che il Giappone e non la Cina era il vero «Regno di Mezzo», depositario della cultura asiatica.

Itō Jinsai (1627-1705) e suo figlio Itō Tōgai (1670-1736) svilupparono ulteriormente l'assunto fondamentalista del Sapere Antico. Nella loro scuola, la Kogidō (Scuola degli Antichi Significati), che si trovava a Kyoto, Confucio era riverito come il saggio supremo dell'universo, e la scuola mostrava un aperto disprezzo nei confronti delle spiegazioni metafisiche dei confuciani cinesi di epoca Song e Ming.

In ogni caso, il più importante intellettuale del Sapere Antico fu Ogyū Sorai (1666-1728), che stabilì in Edo la sua scuola, conosciuta come Kobunjigaku (Scuola delle Antiche Parole e Frasi). Ardente sinofilo, Sorai considerò gli antichi scritti cinesi come deposito di risorse intellettuali per stabilire l'organizzazione delle istituzioni sociali, l'esecuzione di antichi rituali e i princìpi dell'amministrazione del governo. Egli rivoluzionò gli insegnamenti confuciani nell'Asia orientale, insistendo che i princìpi della via confuciana non erano princìpi *a priori*, quanto piuttosto il prodotto della saggezza inventiva dei saggi. Sorai insistette così che l'aspirazione alla saggezza era perlomeno irrilevante, se non al limite distruttiva, per la politica.

Con il declino della scuola di Ogyū Sorai durante la metà del XVIII secolo il Confucianesimo in generale cominciò a declinare. Dopo Hayashi Razan, il consigliere confuciano più influente nel governo fu Arai Hakuseki (1657-1725), che servì come mentore del sesto *shōgun*, Ienobu, e come consigliere del settimo, Ietsugu, durante gli anni 1709-1715. Egli fu di valido aiuto nel rivedere le leggi che regolavano le casate militari e fu conosciuto come un abile amministratore che cercava di rinsaldare la politica e l'amministrazione fiscali. Conosciuto per il suo alto grado di razionalismo nel pensiero, fu anche uno storico dotato.

Consapevole e preoccupato per il declino della fedeltà agli insegnamenti neoconfuciani nel collegio ufficiale del *bakufu* (governo militare) della famiglia Hayashi, Matsudaira Sadanobu (1758-1829), capo del Consiglio degli Anziani (*rōjū*), promulgò nel 1790 la Proibizione degli Studi Eterodossi (*Kansei igaku no kin*). Questo tentativo di una riforma ideologica godette di un qualche successo nel collegio del *bakufu*, ma ebbe un effetto limitato sulle più importanti scuole regionali sparse per il Giappone.

Il Confucianesimo nel Giappone moderno. Durante la metà del XIX secolo, il nazionalismo storico, incentrato sull'imperatore, della scuola di Mito giunse a trovare punti di contatto con il patriottismo xenofobo, influenzato dallo Shintō, della scuola nativista (Kokugaku). Incitati all'azione dalla filosofia dello Yōmeigaku, gli attivisti confuciani guidarono la ristrutturazione della politica giapponese nella restaurazione Meiji del 1868, in cui la corte imperiale assunse nuovamente il governo diretto. Nonostante ciò, il Confucianesimo come dottrina indipendente decadde durante i decenni immediatamente successivi alla restaurazione, in parte perché gli insegnamenti confuciani venivano identificati in modo assai pronunciato con il precedente governo Tokugawa. Inoltre, i confuciani più eminenti morirono durante i primi venticinque anni del periodo Meiji e solo uno sparuto gruppetto di loro ebbe successori degni di continuarne gli insegnamenti. Tuttavia, gli ideali confuciani

di lealtà, dovere, devozione filiale e armonia continuarono durante il periodo.

Motoda Eifu (1818-1891), precettore e consigliere dell'imperatore Meiji, fu l'ultimo importante confuciano del Giappone. Egli considerò il Confucianesimo come il rimedio contro l'eccessiva infatuazione per i metodi occidentali ed ebbe il compito di conferenziere confuciano presso il Ministero della casa imperiale dal 1871 al 1891. Preoccupato della mancanza di insegnamenti etici nel *curriculum* della nuova scuola pubblica, fu responsabile della stesura nel 1890 del Rescritto Imperiale sull'Educazione, che introdusse nel *curriculum* standard gli insegnamenti confuciani della lealtà e della devozione filiale.

Il Confucianesimo svolse un ruolo relativamente passivo fino alla fine della prima guerra mondiale. A quell'epoca, le nozioni originariamente confuciane di lealtà e devozione filiale erano arrivate al punto di essere considerate come innate virtù giapponesi e nel 1937 queste virtù furono presentate in un'opera intitolata *Kokutai no hongi* (Elementi essenziali della politica nazionale) come i princìpi cardinali della moralità giapponese tradizionale. Il Confucianesimo servì gli scopi imperialistici giapponesi in Corea, dopo la sua annessione nel 1910, in Manciuria dopo il 1932 e nella porzione della Cina settentrionale controllata dal Giappone dopo il 1937. Le autorità militari giapponesi in questi territori considerarono gli insegnamenti confuciani come un modo per sottolineare un'eredità culturale comune all'Asia orientale. Essi avvertirono che la sopravvivenza di tali insegnamenti in Giappone indicava non solo che la civiltà confuciana era superiore alla civiltà occidentale, ma che la civiltà giapponese era la principale forma di civiltà nell'Asia orientale.

Dopo la seconda guerra mondiale, gli insegnamenti confuciani furono rimossi dal *curriculum* scolastico giapponese da parte delle autorità di occupazione e il Confucianesimo non si è ancora ristabilito da questo colpo. Nonostante ciò, nella misura in cui si può dire che gli ideali di armonia e lealtà appartengano al Confucianesimo, queste qualità potrebbero essere fondamentali per la cultura giapponese ed è probabile che sopravvivranno.

BIBLIOGRAFIA

Una fonte assai preziosa di materiale sul Confucianesimo giapponese è Tsunoda Ryusaku, W.T. de Bary e D. Keene (curr.), *Sources of Japanese Traditions*, New York 1958, I-II. Utile, sebbene alquanto datato, è anche R.C. Armstrong, *Light from the East. Studies in Japanese Confucianism*, Toronto 1914. J. Spae, *Itō Jinsai*, New York 1967, è utile per le informazioni sulla scuola del Sapere Antico e sul primo Confucianesimo giapponese. R. Bellah, *Tokugawa Religion*, New York 1957, colloca i temi più importanti del Confucianesimo giapponese in una prospettiva più ampia. Kate Nakai, *The Nationalization of Confucianism in Tokugawa Japan*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 40 (1980), pp. 159-99, fornisce una lucida analisi di come il Confucianesimo continentale fu trasformato nel Confucianesimo giapponese. Da un punto di vista metodologico, un lavoro importante è: Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Hane Mikiso (trad.), Princeton 1975. Cfr. anche: P. Nosco (cur.), *Confucianism and Tokugawa Culture*, Honolulu 1997. H. Ooms, *Charismatic Bureaucrat. A Political Biography of Matsudaira Sadanobu, 1758-1829*, Chicago 1975 è un magnifico resoconto di questa importante figura del tardo Tokugawa. Infine, un utile studio sul destino moderno del pensiero confuciano in Giappone è W.W. Smith, Jr., *Confucianism in Modern Japan*, Tokyo 1959, 2ª ed. 1973.

[Aggiornamenti bibliografici: J. Tucker, *Ito Jinsai's Gomo Jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan*, Amsterdam 1998. Altri studi utili su pensatori confuciani di epoca Tokugawa sono: Mary Evelyn Tucker, *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo-Confucianism. The Life and Thought of Kaibara Ekken*, Albany/N.Y. 1989; e Kate Wildman Nakai, *Shogunal Politics. Arai Hakuseki and the Premises of Tokugawa Rule*, Cambridge/Mass. 1988. Sul destino moderno del pensiero confuciano in Giappone, cfr. inoltre Wei-Ming Tu (cur.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Cambridge/Mass. 1996].

PETER NOSCO

CONFUCIANO, PENSIERO.

CONFUCIANO, PENSIERO. [Questa voce consiste di tre articoli. *Fondamenti della tradizione* tratta delle origini e dello sviluppo del Confucianesimo fino al II secolo. *Il culto di Stato* offre una panoramica dell'utilizzo del pensiero confuciano come base ideologica delle istituzioni politiche cinesi. *Neoconfucianesimo* ripercorre la storia della tradizione confuciana dal X al XX secolo. Per una trattazione dell'influenza esercitata dal pensiero confuciano sulle altre culture dell'Asia orientale vedi *CONFUCIANESIMO IN COREA* e *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*].

Fondamenti della tradizione

La conquista della dinastia Shang (1751-1122? a.C.) da parte degli Zhou (1111-249 a.C.) inaugurò un periodo, che si protrasse per parecchi secoli, di cambiamento radicale nella storia cinese. Sebbene alcuni studiosi ritengano che il feudalesimo cinese sia esistito fin da tempi remotissimi, fu proprio in questo periodo che il vecchio sistema tribale lasciò rapidamente il posto a una società di tipo feudale. Per consolidare l'Impero

appena costituito, il duca di Zhou (morto nel 1094) inaugurò un sistema di possedimenti delimitati, destinandoli a feudo dei suoi parenti e dei suoi sostenitori fidati. Anziché rivendicare una origine divina al loro potere, i sovrani Zhou legittimarono la propria sovranità asserendo che i fondatori della dinastia erano stati uomini dotati di perfezione morale, ossia saggi la cui impeccabilità era sanzionata dal Cielo (Tian). Molti poemi del primo periodo Zhou glorificano il primo re, Wen, e affermano che i fondatori della dinastia avevano ricevuto il mandato e il favore del Cielo per via del loro carattere virtuoso.

Sotto gli Zhou, il concetto di divinità passò dall'antropomorfico e onnipotente Di, che conferiva legittimità alla casa Shang e amministrava la giustizia divina a suo capriccio, all'impersonale Cielo (Tian), fonte di vita e di moralità. La divinazione e i sacrifici a esseri spirituali, in particolare agli antenati, continuarono a rivestire grande importanza. Ma se per gli Shang si doveva obbedire agli esseri spirituali per via del loro potere, per gli Zhou gli esseri spirituali dovevano essere venerati per glorificare le virtù che essi incarnavano. Come mostrano le registrazioni dei riti divinatori effettuati con ossa, i sovrani Shang non avrebbero intrapreso alcuna azione importante senza prima ottenere l'approvazione degli esseri spirituali mediante sacrifici e divinazioni. In epoca Zhou, invece, tali eventi venivano assai più spesso giustificati sul piano morale. Come afferma il *Libro dei riti* (*Liji*), «Il popolo di Yin [Shang] onora gli esseri spirituali, li serve e li mette in testa a tutte le altre cerimonie... La gente di Zhou onora le cerimonie e tiene in grande considerazione il conferimento di favori. Serve gli esseri spirituali e li rispetta ma li tiene a una certa distanza, ove restano vicino all'uomo e a lui fedeli». Nonostante questo significativo mutamento di pensiero, gli Zhou permisero alla casa Shang di continuare la propiziazione rituale di Di. [Vedi *TIAN* e *SHANGDI*].

Fu sempre in questo periodo che la Cina affrontò la transizione dall'Età del Bronzo all'Età del Ferro. Il meno costoso e più malleabile ferro divenne disponibile per una vasta fascia della popolazione, compresa la gente del popolo. Ciò portò a una maggior distribuzione di ricchezze e all'introduzione di nuovi utensili, prodotti, commerci e centri di commercio, armi e strategie militari. La crescente dipendenza della nobiltà dal popolo e dagli artigiani diede l'impulso a lenti ma radicali cambiamenti nella struttura sociale feudale. L'importanza attribuita al diritto di nascita e al ceto ereditario cominciò a segnare il passo di fronte al riconoscimento del talento e dell'abilità e, nell'arco di tempo del periodo detto della Primavera e dell'Autunno (722-481 a.C.), il merito individuale cominciò talvolta a costituire una ragione di preminenza politica. In questo periodo, i termini *xian* («degno», ossia una persona dotata di virtù e capacità) e *sheng* («saggio») finirono spesso per diventare interscambiabili, a testimonianza di un crescente orientamento culturale verso il concetto di perfettibilità dell'uomo. Un racconto, databile al VII secolo a.C., narra di uno schiavo, esperto nelle tecniche di irrigazione, che divenne alto funzionario. Secondo lo *Zuo zhuan* (ventiquattresimo anno del duca Xiang), nello stesso periodo un dotto sostenne che l'immortalità non consiste nella sopravvivenza dello *hun* (lo spirito dell'intelligenza umana e il potere della respirazione) e del *po* (lo spirito della natura fisica dell'uomo), bensì nella virtù, nel talento e nelle parole di ognuno. Fu in questa atmosfera che nacque Confucio (551-479 a.C.).

Confucio e il pensiero confuciano. Confucio (forma latinizzata del cinese Kong Fuzi, «Maestro Kong») proveniva forse da una famiglia di nobili origini, ma ormai impoverita al tempo della sua nascita. Suo padre era un funzionario di grado minore che, in tarda età, concluse un terzo matrimonio con una donna della famiglia Yan. Dopo aver rivolto preghiere al sacro monte Tai, la coppia venne ricompensata con la nascita di un figlio che essi chiamarono Qiu, poi formalizzato in Zhongni. Il padre di Confucio morì quando egli non aveva probabilmente più di tre anni. A diciannove, sposò una donna di Pinguan nello Stato di Song, dalla quale ebbe un figlio e una figlia. Pur senza aver mai seguito studi regolari, Confucio riuscì tuttavia a diventare un uomo assai istruito, forse il più dotto dei suoi tempi e, già a poco più di vent'anni, cominciò ad attrarre a sé studenti. In quell'epoca egli occupava nel suo Stato natale una carica impiegatizia che prevedeva la rendicontazione delle granaglie e degli animali destinati ai sacrifici religiosi. Senza dubbio questo genere di lavoro accrebbe il suo interesse per i sacrifici e le cerimonie religiose. Secondo una leggenda, intorno ai trenta o ai quarant'anni, si recò nella capitale degli Zhou per consultare il filosofo daoista Laozi (allora custode degli archivi) in materia di cerimonie. Tornato a Lu diversi mesi dopo, vi trovò una situazione politica in costante peggioramento. Per evitare l'imminente scoppio di ostilità civili, egli fuggì nel vicino Stato di Qi, dove venne cortesemente consultato in materia di governo. Più tardi, tornò a Lu dove attirò altri studenti. Nel 501 a.C., a cinquantuno anni, divenne magistrato di Lu e, lo stesso anno, ministro dei lavori pubblici. Negli anni successivi, Confucio ricoprì a Lu anche la carica di ministro della giustizia, i cui compiti comprendevano le relazioni con l'estero.

Come magistrato, Confucio venne ricordato per aver portato una grande pace. I racconti e gli aneddoti circa la sua carriera riportano che, al tempo del suo mandato, le cose dimenticate in strada venivano riportate ai

loro proprietari e la gente poteva andare a dormire senza chiudere a chiave la porta. Nel 498 a.C., quando tre famiglie di Lu divennero troppo potenti e cominciarono a minacciare la sovranità del duca di Lu, Confucio ordinò ai suoi discepoli di distruggere le città delle tre famiglie, cosicché esse non avessero più delle solide basi per le loro truppe. Tradizionalmente, la maggior parte dei confuciani preferisce negare questo episodio, ovviamente per evitare ogni riflessione sfavorevole sul conto di Confucio. Sebbene il racconto possa essere messo in discussione, il fatto che Confucio sembri coinvolto in un gioco di potere, forse per ragioni egoistiche, ha disturbato i confuciani. I critici di Confucio, specie quelli della Repubblica Popolare, hanno invece colto lo spunto da questo evento per denunciarlo come un sostenitore accanito dell'autocrazia. In ogni caso, il successo riportato in patria non garbò affatto a Qi. Lo stesso anno, qualche tempo dopo, il duca di Qi mandò al duca di Lu ottanta ballerine. Dopo il loro arrivo, il duca di Lu smise di dare udienze a corte la mattina presto. Convinto di non poter più esercitare la propria influenza sul duca, Confucio lasciò Lu e si mise in viaggio con alcuni discepoli. Con loro peregrinò per quasi tredici anni attraverso nove Stati. Nella maggior parte dei posti fu seriamente consultato sull'arte del governo, ma in uno degli Stati venne invece bloccato, in un altro arrestato e in un terzo fatto oggetto di un tentativo di omicidio. Ovviamente, le sue idee radicali costituivano una minaccia per i governanti. A sessantotto anni tornò a Lu per continuare a insegnare e, forse, a scrivere.

Secondo la tradizione, Confucio compose gli *Annali di primavera e d'autunno* (*Chunqiu*) sulla base dei documenti del suo Stato natale dal 722 al 481 a.C. (da ciò deriva il nome dato a questo periodo), e anche i dieci commentari («dieci ali») al *Libro delle mutazioni* (*Yijing*). A lui viene ascritta poi la redazione del resto dei Sei Classici, ossia il *Libro delle odi* (*Shijing*), il *Libro della storia* (*Shujing*), il *Libro dei riti* (*Liji*) e il *Libro della musica* (*Yuejing*). La critica moderna ha respinto gran parte di tali attribuzioni tradizionali, pur ammettendo che egli dovette essere buon conoscitore di molti poemi e documenti entrati poi nel novero di questi classici. D'altro canto, sembra probabile invece che abbia davvero scritto gli *Annali di primavera e d'autunno* e almeno una delle «dieci ali». Morì all'età di settantatré anni, deluso forse dalla vita pubblica, ma considerato certamente dai posteri come il più grande saggio della storia cinese.

Le conversazioni di Confucio con i suoi discepoli e i consigli che egli diede ai sovrani vennero raccolti dagli allievi nei *Dialoghi* (*Lunyu*) qualche decennio dopo la sua morte. Altri suoi insegnamenti vennero più tardi riuniti nella *Grande scienza* (*Daxue*) e nella *Dottrina del giusto mezzo* (*Zhongyong*). Confucio non parlò di fenomeni straordinari, prodezze fisiche, disordini o esseri spirituali. Raramente discusse del profitto, del fato e persino della virtù generale del *ren* (umanità, benevolenza). I suoi allievi avevano poche occasioni di sentire da lui speculazioni astratte sulla natura umana o sulla Via del Cielo. Ciò nonostante, i suoi semplici detti gettarono le fondamenta della cultura cinese e ne determinarono la direzione dello sviluppo. Per più di duemila anni egli esercitò una straordinaria influenza sulla vita e sul pensiero cinesi. Anche la Corea, il Giappone e il Vietnam beneficiarono periodicamente dei suoi insegnamenti. Parlando in generale, Confucio insegnò letteratura, stili di comportamento, lealtà e fedeltà. Spesso parlò di storia, di poesia e di cerimoniale. Così facendo diede avvio in Cina a una tradizione di educazione liberale e morale che finì per eclissare quella tradizione utilitaristica e di carattere professionale che aveva fin lì dominato l'educazione cinese. E, fatto ancor più importante, l'educazione che era stata tradizionalmente riservata alla nobiltà, per Confucio era aperta a tutti senza distinzioni di classe. Seguendo la tradizione, glorificò il Cielo (*tian*) come grande e augusto e insegnò ai suoi discepoli a conoscerlo e ad averne soggezione. Tuttavia, è assai significativo che Confucio non abbia considerato il Cielo come Di, il Signore o il divino sovrano, bensì come una presenza spirituale suprema, la più grande forza morale e la fonte di ogni cosa. Senza alcun dubbio, egli ha radicalmente mutato il concetto cinese di Cielo da essere antropomorfico a essere spirituale e morale. Dotato di un profondo senso del mandato del Cielo, egli arrivò a dire di conoscere per metà tale mandato. Pur non trattando mai di esseri spirituali, prese tuttavia in seria considerazione le figure degli antenati, propugnando la partecipazione personale ai riti ancestrali. In materia di religione, preferì la dimostrazione alla discussione e, di conseguenza, incentrò quasi interamente i propri discorsi sull'uomo e sulla società.

L'Umanesimo aveva già conosciuto un certo sviluppo in Cina diversi secoli prima della nascita di Confucio, ma fu lui a portarlo alla sua piena maturità. Interrogato a proposito degli esseri spirituali, Confucio rispose: «Se non si sanno servire gli esseri umani, come si possono servire gli esseri spirituali?» E a proposito della morte la sua risposta fu: «Se non puoi conoscere la vita, come puoi conoscere la morte?» Egli dichiarò anche che «È l'uomo che può rendere grande la Via (ossia i principi morali), non la Via che può rendere grande l'uomo». Questo detto dimostra innegabilmente quanto centrale fosse per lui l'importanza della pratica morale. Confucio introdusse inoltre un nuovo concetto di uomo perfetto, che chiamò *junzi*. Tradizionalmente, il termine *junzi* stava a indicare il figlio del sovrano, ossia un indi-

viduo di alta posizione sociale. Come in ogni società feudale, nella Cina preconfuciana la dignità morale veniva equiparata alla dignità sociale. In diversi passi dei *Dialoghi*, Confucio adopera ancora questo termine per indicare il sovrano, ma nella maggior parte dei casi lo interpreta in un senso completamente nuovo, ossia come un uomo perfetto dal punto di vista morale, un «uomo superiore». Il tema del *junzi* viene affrontato nei *Dialoghi* per ben centosette volte. Confucio descrive l'uomo superiore come saggio, amorevole e coraggioso; un uomo che studia la Via e ama la gente; che rispetta il Cielo e ne comprende il mandato; che concentra i propri sforzi sulle cose fondamentali; che non cerca di soddisfare i propri appetiti o di rendere confortevole la propria dimora, ma si comporta con onestà e parla con discrezione; che non è un «utensile», buono soltanto per una funzione specifica; che non si irrigidisce pro o contro qualcosa, ma segue soltanto ciò che è giusto; che pratica il rispetto, la deferenza, la generosità e la rettitudine; che studia illimitatamente, ma si pone un freno con il cerimoniale; che stringe amicizia sulla base della cultura e ne trae profitto. Per affinare i suoi argomenti, Confucio contrappone all'uomo superiore l'uomo inferiore. Mentre l'uomo superiore, afferma, comprende la rettitudine, l'uomo inferiore comprende il profitto; l'uomo superiore procede verso l'alto, l'inferiore verso il basso; l'uomo superiore cerca di migliorare le buone qualità degli altri, l'inferiore non se ne cura.

Risulta chiaro come l'uomo superiore sia in possesso di svariate virtù. La maggiore tra queste, secondo la dottrina di Confucio, è costituita dal *ren*, che significa di per sé benevolenza ma che, in senso generale, sta a indicare l'umanità o ciò che fa dell'uomo un essere morale. Questo è un altro concetto nuovo avanzato da Confucio. Prima di lui, venivano ampiamente utilizzati termini come *shan*, che significa «bontà», o *de*, «virtù», ma questi sono termini che indicano virtù specifiche e non la virtù universale al di fuori della quale si sviluppano tutte le virtù specifiche. Come nel caso del *junzi*, anche a proposito del *ren* i discepoli chiesero più volte spiegazioni. Quarantotto capitoli dei quattrocentonovantanove che costituiscono i *Dialoghi* sono dedicati alle riflessioni su questo concetto e il termine compare non meno di centocinque volte nel testo. Confucio non ne diede mai una definizione univoca, forse perché sentiva l'impossibilità di circoscrivere con una definizione il concetto di una virtù universale. In risposta alle numerose domande dei suoi discepoli, tuttavia, disse che l'uomo dotato di *ren* ama l'uomo e spicca per onestà, liberalità, sincerità, diligenza e generosità. È rispettoso nella vita privata, serio nel gestire gli affari e leale nei rapporti con gli altri. Dedica molto tempo allo studio, è fermo nei suoi propositi, domanda con fini onesti e riflette su ciò che gli capita. In breve, è un uomo dotato di tutte le virtù. Forse il significato onnicomprensivo del termine *ren* è illustrato nel modo migliore nella risposta di Confucio a un allievo che gli aveva domandato cosa fosse il *ren*. Egli disse: «Dominare se stessi e tornare alla correttezza (le cerimonie), ecco l'umanità». In questa definizione vengono compresi sia il sé che la società, poiché le cerimonie sono le linee guida della condotta sociale.

Confucio affermò che esisteva «un unico filo» conduttore nel suo insegnamento. Secondo l'interpretazione del suo eminente discepolo Zengzi (505?-436? a.C.), questo filo conduttore si riferisce alla fedeltà alla propria natura morale (*zhong*) e al trattare gli altri come se stessi (*shu*). I commentatori dei *Dialoghi* sono unanimi nel ritenere che *zhong* e *shu* costituiscano le due facce del *ren*, perché coprono la totalità della vita morale, ossia l'individuo e la società. La Regola d'Oro confuciana è esposta in forma negativa: «Non fare agli altri quel che non vuoi che sia fatto a te». Ma Confucio descrisse l'uomo dotato di *ren* anche in forma positiva: «L'uomo dotato di *ren*, cercando di rendere saldo il proprio carattere, cerca anche di rendere saldo il carattere degli altri, e cercando di emergere (o di avere successo), cerca anche di fare emergere (o di portare al successo) gli altri». In una parola, l'uomo dotato di *ren* è un uomo dotato di tutte le virtù.

Di tutte le virtù generate dal *ren*, la devozione filiale e il rispetto fraterno sono le più grandi, poiché su di esse si fonda l'umanità. La devozione filiale, naturalmente, è strettamente collegata alla vita rituale. Confucio insegnava a servire i propri genitori in vita e a seppellirli dopo la morte secondo i riti (*li*). Ma, per Confucio, l'essenza dell'attività rituale non stava nell'adesione a forme prefissate ed esteriori – sebbene anch'essa avesse la sua importanza – bensì nella disposizione interiore, ossia nella sincerità del celebrante. Il rito significava per lui non soltanto buona condotta, ma anche buona intenzione.

Governare uno Stato e limitare i comportamenti umani servendosi di norme etiche fisse e liturgicamente espresse, era un consiglio inusuale da dare ai sovrani in un'epoca nella quale gli uomini erano abituati a governare con il solo ausilio della forza. Confucio diceva: «Se un sovrano governa il proprio regno in conformità alla legge di correttezza (i riti), quali difficoltà potrà incontrare?» Quando un duca gli chiese in qual modo il sovrano dovrebbe servirsi dei suoi ministri e come i ministri dovrebbero servire il sovrano, egli rispose: «Un sovrano dovrebbe servirsi dei propri ministri secondo le regole della correttezza, e i ministri dovrebbero servire il loro sovrano con fedeltà». Quanto al popolo, diceva: «Guidate il popolo con misure di governo e regolatelo

con la legge e il castigo, ed esso eviterà di compiere il male ma non avrà alcun senso dell'onore e del disonore. Guidatelo con la virtù e regolatelo con le leggi della correttezza, ed esso avrà il senso del disonore e, per di più, si comporterà secondo giustizia». Questo principio cardinale, ossia il governare mediante il comportamento morale anziché mediante la legge e il castigo, come usava al suo tempo, è rimasto una convinzione basilare della tradizione cinese, anche se non sempre è stato messo in pratica. Se il sovrano, diceva Confucio, si ponesse come esempio, il popolo lo seguirebbe come le stelle seguono la stella polare. Se un funzionario mantiene una condotta corretta non avrà difficoltà nel gestire il governo, ma se non corregge se stesso non correggerà gli altri. E ancora, se la condotta di un sovrano è corretta, il suo governo è efficace senza bisogno di ordini. Se la sua condotta personale non è corretta, egli può ben dare ordini, ma i suoi ordini non verranno eseguiti. Come Confucio disse a un discepolo: «Se un superiore ama la correttezza, il popolo non oserà essere irriverente. Se ama la giustizia, il popolo non oserà non sottomettersi. Se ama la fedeltà, il popolo non oserà essere insincero».

A uno sguardo superficiale, le dottrine politiche di Confucio possono apparire incentrate sul ruolo del sovrano e, a dire il vero, l'evidente risalto di tale figura nei suoi insegnamenti spesso portò, nei tempi successivi, all'autocrazia. Tuttavia, Confucio diede uguale importanza anche alla situazione dei sudditi del sovrano. Disse che un sovrano deve essere economo nelle spese, deve amare il popolo e impiegarlo al momento giusto, deve arricchirlo ed educarlo. Quando un discepolo gli domandò spiegazioni sul governo di uno Stato, egli rispose che deve esservi cibo a sufficienza, adeguate forze militari e la fiducia del popolo; se occorre fare a meno di uno o due di questi fattori, il cibo e le forze militari devono andarsene per primi. Per Confucio, gli intenti dell'arte di governo dovevano essere rivolti ad assicurare il benessere dei sudditi. Secondo lui, il problema per uno Stato non è la scarsità di popolazione, bensì la disuguaglianza, non la povertà, ma il malcontento. Lo Stato ideale, dichiarava, è quello in cui il popolo che lo abita è felice e coloro che ne sono fuori vorrebbero entrarvi. In questi passi è innegabile la centralità attribuita da Confucio al popolo. Alcuni studiosi sono arrivati a dire che la dottrina confuciana del governo è essenzialmente democratica, dal momento che il volere del popolo è il fattore più importante in uno Stato. Una tale asserzione porterebbe forse troppo lontano, ma in un periodo in cui i signori feudali consideravano sia il territorio che i sudditi come loro proprietà privata, questa centralità attribuita al popolo era completamente rivoluzionaria. Per aiutare i sovrani nei loro compiti di governo, Confucio li spingeva a «elevare la gente virtuosa e capace» ad alte cariche. Ciò certamente minava alla base la tradizione che riservava le cariche governative al diritto di nascita, e prefigurava un governo del popolo.

Confucio invitava poi i sovrani a «rettificare i nomi». La «rettifica dei nomi» (*zhengming*) è in armonia con l'insistenza con la quale Confucio presentava la propria nozione di società umana ordinata, gerarchica e basata sul formalismo liturgico. Per lui, funzione e denominazione devono corrispondere: un padre deve comportarsi da padre e un figlio deve comportarsi da figlio. Quando il duca di Qi gli chiese consigli sul governo, egli rispose: «Fai sì che il sovrano sia un sovrano, il ministro un ministro, il padre un padre e il figlio un figlio». Questa dottrina, sebbene di carattere completamente sociale e morale per Confucio, portò infine la filosofia cinese a sviluppare un principio di corrispondenza tra sostanza (*ti*) e funzione (*yong*). Un'altra dottrina etica che venne più tardi formalizzata come nozione filosofica è quella del «giusto mezzo» (*zhong*). Parlando a proposito di due discepoli, egli disse che uno era andato troppo lontano e l'altro non si era allontanato abbastanza, e che allontanarsi troppo è la stessa cosa che non andare abbastanza lontano. Egli lodò i poemi iniziali del *Libro delle odi* perché «esprimevano il piacere senza essere licenziosi, e il dolore senza eccedere nell'afflizione». Questa dottrina per Confucio non significa nient'altro che moderazione, ma nella *Dottrina del giusto mezzo* essa assurse a principio universale di armonia ed equilibrio. Confucio stesso condusse una vita di moderazione. Non fissava il limite massimo di vino che si concedeva di bere, ma non arrivò mai all'intontimento o all'ebbrezza. Nelle sue idee, egli fu al contempo un conservatore e un radicale, secondo il suo detto: «Perfetta è la virtù che si accorda al Giusto Mezzo». [Vedi *CONFUCIO*].

La seconda e la terza generazione dopo Confucio. Pochissima attenzione è stata prestata ai seguaci di Confucio dal 500 al 350 a.C., ma è impossibile capire come e perché il Confucianesimo arrivò a dominare la storia cinese e perché si dispiegò in certe direzioni senza comprendere il modo in cui gli insegnamenti di Confucio vennero sviluppati dai suoi discepoli e dai discepoli dei suoi discepoli. Il loro numero superò di molto quello dei seguaci di altre scuole ed essi operarono in un territorio assai più vasto, insegnando o prestando servizio nel governo, seguendo esattamente l'esempio dato da Confucio e tracciando la via per l'intellighenzia cinese fino ai giorni nostri.

Secondo lo *Shiji* (Documenti storici), Confucio aveva tremila discepoli, settanta dei quali particolarmente dotati. Si tratta di cifre indicative intese a suggerire un grande numero di seguaci, ma non vi è dubbio che

Confucio ebbe davvero il più grande seguito dei suoi tempi. Conosciamo il nome di centoventi suoi discepoli di ogni età, da quattro a cinquantaquattro anni più giovani del loro maestro, e sappiamo che provenivano da dieci diversi Stati, alcuni anche da lontane province meridionali. Tranne quattro di nobile nascita, gli altri erano di origini più umili e alcuni estremamente poveri. Nei *Dialoghi*, le loro domande vertono principalmente su tre argomenti principali: il *ren*, il *junzi* e il governo, seguiti poi da richieste di spiegazioni sulle regole di correttezza e sulla devozione filiale. Nei *Detti familiari di Confucio* (*Kongzi jiayu*), il tema principale di discussione è costituito dalle regole di correttezza, in particolare i riti triennali di lutto per i genitori. Molti di questi argomenti vengono trattati nel *Libro dei riti*, soprattutto il *ren*, la devozione filiale e le regole di correttezza. Il testo più rappresentativo, e dunque più importante, della seconda generazione è la *Grande scienza*, che in origine formava uno dei capitoli del *Libro dei riti*, generalmente attribuito al discepolo Zengzi. Esso raccoglie i detti di Confucio sugli otto gradini dell'«investigare le cose», «estendere la conoscenza», «rendere sincero il volere», «correggere la mente», «migliorare la persona», «regolare la famiglia», «ordinare lo Stato» e «portare pace nel mondo». I primi cinque gradini riguardano l'individuo, gli altri tre invece si rivolgono alla società. Si può dire che questi otto gradini rappresentino l'applicazione sistematica del *ren*, poiché mettono l'accento sulla totale correlazione, espressa come progressione logica, tra la disposizione interiore che sta alla base dell'individuo e la sua vita all'interno della società. La pace nel mondo dipende dal corretto ordinamento dello Stato, che si basa a sua volta sulla giusta disposizione della famiglia (padri che si comportano da padri, figli da figli, e così via), la quale si radica nella disciplina interiore, basata in ultima analisi sulla «investigazione delle cose». Poiché, come dice la *Grande scienza*, «Se la radice (che è il fondamento) è nello scompiglio, quel che spunta da essa non può essere ordinato».

La terza generazione di seguaci non è altrettanto nota. Di essa conosciamo il nome di soli trentatré seguaci. Apprendiamo tuttavia da diverse fonti che gli argomenti da essi trattati vertevano sulla devozione filiale, la bontà della natura umana, i riti, la poesia, lo *yin* e lo *yang* (forze cosmiche attiva e passiva), la relazione tra Cielo e uomo e il modo di nutrire l'energia vitale (*qi*); gli ultimi quattro argomenti costituiscono una novità nell'ambito della scuola confuciana o, come ormai si diceva, della scuola Rujia.

Il testo letterario più importante di questo periodo è la *Dottrina del giusto mezzo*, generalmente attribuita a Zisi (492?-431? a.C.), nipote di Confucio e discepolo di Zengzi. Quest'opera, che costituiva anch'essa in origine un capitolo del *Libro dei riti*, estende l'idea confuciana di moderazione alla celebrazione dell'equilibrio e dell'armonia della natura morale, della mente e dell'universo. «La Via dell'uomo superiore», dice, «opera ovunque eppure è nascosta. Uomini e donne di intelletto semplice possono condividerne la conoscenza, eppure nelle sue immense ricchezze c'è qualcosa che persino il saggio non conosce». Essa è tanto grande che nulla al mondo può contenerla, ma tanto piccola che nulla al mondo può suddividerla. «Le azioni del Cielo non hanno suono né odore». Detti di tal genere innalzano innegabilmente il pensiero confuciano a una dimensione metafisica che lo stesso Confucio aveva cercato di evitare. In quest'opera, invece, i temi della natura umana e della Via del Cielo vengono estremamente enfatizzati. L'opera comincia con la trattazione del «mandato del Cielo» (*tianming*), descritto come fonte della natura umana, che dobbiamo seguire. Implicita in questa trattazione è la convinzione che la natura umana sia buona. Confucio aveva detto che la vita e la morte dipendono dal Cielo. La *Dottrina del giusto mezzo* aggiunge che, sebbene la vita e la morte vadano al di là del nostro controllo, noi dovremmo migliorare la nostra persona e attendere che il fato faccia il suo corso. Quanto agli esseri spirituali, il testo dice: «Quante sono le manifestazioni del potere degli esseri spirituali! Essi formano la sostanza di tutte le cose e niente può esistere senza di loro». Dobbiamo compiere sacrifici a questi esseri con assoluta sincerità, convinti del fatto che stanno al di sopra di noi. La devozione filiale, quindi, sta nel servire i defunti come li abbiamo serviti quando erano ancora vivi. La sincerità, dice il testo, non è soltanto la via dell'uomo, ma è anche la via del Cielo. La via della perfetta sincerità è misteriosa ma prevedibile. Essa soggiace a tutti i cambiamenti e a tutte le trasformazioni. Soltanto coloro che sono perfettamente sinceri possono pienamente sviluppare la propria natura. Coloro che sono capaci di farlo, possono di conseguenza sviluppare la natura degli altri, sviluppare la natura delle cose e assistere il Cielo e la terra nel processo di trasformazione e nutrizione, venendo così a formare con essi una trinità. Con questo testo, il Confucianesimo diventa al contempo religione, metafisica e filosofia morale sociale.

Mengzi e Xunzi. I due più eminenti seguaci di Confucio, Mengzi (372?-289? a.C.) e Xunzi (operante dal 298 al 238 a.C.), furono contemporanei ma, sebbene fossero entrambi grandi viaggiatori, non si incontrarono mai. Mengzi (il cui nome venne latinizzato in Mencio) non conobbe il pensiero di Xunzi, mentre Xunzi criticò quello di Mengzi. Entrambi veneravano Confucio ed entrambi credevano che ogni uomo avesse la capacità di raggiungere il *junzi*. Entrambi tenevano in grande considerazione i valori morali confuciani dell'u-

manità e della rettitudine. Entrambi difesero con forza l'educazione, la rettifica dei nomi, il governo regale (basato su tassazioni leggere, lievi castighi e assenza di guerre) e la necessità di distinzioni sociali, come quella tra anziani e giovani. In breve, entrambi erano fedeli seguaci di Confucio.

Tuttavia, nelle loro dottrine essi procedettero in direzioni opposte. Confucio aveva detto semplicemente che le persone nascono uguali, ma che la pratica le rende diverse. La sua tesi, secondo la quale tutti gli uomini hanno la possibilità di diventare uomini superiori, tuttavia, suggerisce per implicazione l'innata bontà della natura umana. Il pensiero di Mengzi nasce su questa base, affermando categoricamente l'originaria bontà della natura umana. Egli sostiene che l'uomo nasce con quelli che chiama i «quattro inizi», ossia la compassione, che è l'inizio dell'umanità, la vergogna e il disgusto, che sono l'inizio della rettitudine, il senso di rispetto e di deferenza, che è l'inizio della correttezza, e il senso del giusto e dell'errore, che è l'inizio della saggezza. Per Mengzi, tutti gli individui possiedono la conoscenza innata del bene e l'innata capacità di compierlo. Il male è dovuto semplicemente alle circostanze e alla trascuratezza di sé. Se un individuo volesse sviluppare pienamente la propria natura e recuperare la sua «mente perduta», diventerebbe un saggio. Xunzi attaccò duramente Mengzi, sostenendo che la natura umana è originariamente malvagia. L'uomo nasce con desideri che non possono essere pienamente soddisfatti. Se segue tali desideri, essi insieme con l'invidia, anch'essa innata, inevitabilmente lo condurranno al conflitto. La virtù deve essere acquisita mediante le attività umane, e soprattutto grazie all'educazione, alla disciplina e ai riti.

Sia Mengzi che Xunzi tenevano in gran conto le regole di correttezza, ma per Mengzi i riti erano espressione della sincerità umana e del controllo interiore, mentre per Xunzi implicavano una sorveglianza esterna e un controllo sociale. Questa posizione portò Xunzi a propugnare la necessità di leggi, laddove Mengzi sosteneva che le leggi dovevano essere utilizzate con rammarico. Entrambi insegnarono l'umanità (*ren*) e la rettitudine (*yi*), ma Mengzi, a differenza di Xunzi, di solito abbinava i due termini e opponeva nettamente rettitudine a profitto (*li*). Mengzi credeva nel Cielo, non come divinità antropomorfica, ma come potere spirituale al quale dobbiamo obbedire. Il Cielo favorisce sempre ciò che è virtuoso e regola il destino di tutti. Un governo virtuoso, per esempio, è sostenuto dal Cielo, mentre il prezzo del malgoverno è la perdita di questo sostegno, ossia del mandato del Cielo a governare. Per Xunzi, invece, il Cielo è semplice natura, privo di princìpi etici, imparziale nei confronti degli uomini, regolare e quasi meccanico nelle sue azioni. Entrambi i pensatori promossero la rettifica dei nomi, ma mentre Mengzi la propugnava su basi etiche (ossia, normative), Xunzi agiva invece sulla base di un imperativo logico. Per Xunzi, i nomi devono indicare suddivisioni effettive e stabilite e discriminare tra similitudini e differenze, tra particolare e generale. Per comunicare al meglio i significati delle cose e degli eventi secondo tali distinzioni, Xunzi si serve di nomi semplici, composti e generali. La sua analisi dei nomi lo porta a sviluppare una teoria del pensiero e una concomitante epistemologia.

Sia Mengzi sia Xunzi promossero il governo regale che, secondo Mengzi, avrebbe dovuto essere compassionevole. In effetti, fu Mengzi il primo a utilizzare il termine «governo compassionevole» (*renzheng*). Secondo lui, il sovrano avrebbe dovuto avere una mente «incapace di sopportare» la sofferenza del popolo. Egli si oppose al dispotismo con estremo vigore, considerando il popolo l'elemento più importante di uno Stato. Giunse persino a dichiarare che se il popolo fosse stato violentemente oppresso, avrebbe potuto trattare il sovrano alla stregua di un nemico, suggerendo in tal modo una dottrina del diritto alla ribellione. Per Xunzi, un regno doveva essere governato dal più degno, più forte e in grado di discriminare. Il sovrano ideale, un re-saggio, mantiene l'ordine attraverso un organizzato sistema di leggi, regolamenti e tassazioni. Entrambi aderirono alla dottrina confuciana dell'amore per tutti gli esseri, ma Mengzi insistette che alla base dell'amore deve stare la speciale relazione che intercorre tra figlio e padre. A causa di tale convinzione, attaccò duramente Mozi (operante dal 479 al 438 a.C.) che insegnava l'amore universale (ossia, indifferenziato), e Yang Zhu (440?-360? a.C.), primariamente preoccupato della salvaguardia individuale e dell'edonismo. Mengzi criticò Mozi perché negava la speciale relazione che lega i figli ai genitori, e criticò Yang Zhu perché negava l'obbligo particolare nei confronti del sovrano. Anche Xunzi criticò vari filosofi. È facile vedere come il pensiero di Mengzi fosse fortemente etico e religioso, e quello di Xunzi fortemente psicologico e logico.

Ai suoi tempi, probabilmente Xunzi esercitò maggiore influenza di Mengzi. Il suo discepolo Han Fei (morto nel 233 a.C.) sviluppò al massimo grado la sua idea di legge e divenne lo studioso più eminente della scuola legalista (Fajia). Un altro dei suoi allievi, Li Si (morto nel 208 a.C.), divenne primo ministro sotto la dinastia Qin (221-207 a.C.) e applicò la legge con ricompense liberali e severi castighi. L'influenza di Xunzi si estese al primo periodo della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.). L'influenza di Mengzi, invece, non si fece sentire fino alla dinastia Tang (618-907), quando Han Yu (768-824) lo inserì nella linea dell'ortodossia confuciana. A partire dalla dinastia Song (960-1279), tutta-

via, tutti i neoconfuciani menzionarono Confucio e Mengzi insieme, con il risultato che Mengzi giunse a essere considerato il «secondo saggio». Mengzi finì così per occupare una posizione chiave nella linea di trasmissione confuciana, una linea dalla quale Xunzi venne escluso. Questa esclusione fu dovuta in parte alla sua dottrina della natura malvagia dell'uomo, e in parte al brutale esercizio del potere attuato dai suoi discepoli durante la dinastia Qin. [Vedi *MENGZI* e *XUNZI*].

La supremazia del Confucianesimo e Dong Zhongshu. Sotto la guida dei legalisti, i Qin stabilirono il primo Impero cinese unito e sostituirono ai territori feudali un sistema di province che esiste ancora oggi. I Qin unificarono anche, e in qualche modo semplificarono, la lingua cinese scritta, terminarono la Grande Muraglia e portarono il potere militare al di là dei confini cinesi di allora. Per mettere a tacere le critiche, i libri delle scuole rituali vennero bruciati nel 213 a.C., ad eccezione di quelli conservati negli archivi ufficiali. I confuciani furono esautorati dai loro incarichi. Ma, nel giro di appena quattordici anni, la ribellione scoppiò. Il ribelle Liu Bang ebbe la meglio sui suoi rivali, fece cadere i Qin e fondò la dinastia Han nel 206 a.C. A dispetto del rogo dei libri, molte opere confuciane erano state nascoste nei muri o affidate alla memoria. Ora, i classici confuciani tornarono più che mai in circolazione e, dal momento che richiedevano glosse e spiegazioni, i dotti confuciani a poco a poco riguadagnarono importanza e cominciarono a sostituire i legalisti al governo.

Liu Bang, tuttavia, divenuto ora imperatore con il nome di Gaozu, si dimostrò insofferente nei confronti degli ideali confuciani di governo, come testimonia l'ormai famosa polemica (datata al 196 a.C.) con un dotto confuciano di nome Jia Yi (201?-169? a.C.) che aveva ripetutamente lodato il *Libro della storia* e il *Libro delle odi* alla presenza dell'imperatore. Gaozu alla fine ammonì lo studioso dicendo: «Ho conquistato il mio Impero a cavallo e intendo governare il mio Impero restando a cavallo». Fu assai sorpreso quando il dotto gli rispose: «Maestà, si può conquistare un Impero a cavallo, ma non si può governare un Impero restando a cavallo». Non sappiamo se, in seguito a questo episodio, l'imperatore sia stato attratto verso il Confucianesimo, ma nel suo viaggio per il Paese l'anno successivo egli – primo sovrano a compiere un simile atto di omaggio – offrì il *daji* («grande sacrificio») che si concludeva con il sacrificio di un bue sulla tomba di Confucio. Probabilmente il nuovo imperatore stava prendendo in considerazione di adottare il Confucianesimo come ideologia della nuova dinastia.

Tuttavia, benché i dotti confuciani stessero lentamente acquisendo influenza a corte, nei primi cento anni della dinastia Han non poterono svolgere che un ruolo secondario. Il controllo del governo era saldamente tenuto dai daoisti, dal momento che sia gli imperatori che le imperatrici erano seguaci devoti della nuova religione daoista. Come risultato dell'applicazione della filosofia daoista di semplice governo, i regni di Wendi (regnante dal 179 al 157 a.C.) e di Jingdi (156-141 a.C.) furono periodi di pace e di relativo benessere. Tuttavia, un Impero così esteso aveva bisogno di funzionari ben istruiti e di istituzioni ben formulate. Quando l'imperatore Wudi (regnante dal 140 all'87 a.C.) ascese al trono, ordinò ai dotti del regno di comparire in udienze private. Tra i più di cento studiosi chiamati a corte vi era anche Dong Zhongshu (176-104 a.C.). In risposta ai quesiti postigli dall'imperatore, egli propose la teoria secondo la quale il Cielo (la natura) e l'uomo sono governati dallo stesso principio. Quando la virtù prevale, disse, il Cielo risponde con auspici favorevoli. Perciò, se il sovrano coltiva la propria virtù, il Cielo sarà dalla sua parte e il popolo gli si sottometterà. Dong Zhongshu consigliò all'imperatore di praticare gli insegnamenti di Confucio e di eliminare qualsiasi traccia del rigido sistema di governo dei Qin, di abbandonare le teorie di tutte le scuole tranne la confuciana, di allontanare tutti i funzionari non confuciani e di elevare persone virtuose e capaci alle posizioni di governo. «Niente all'infuori dei Sei Classici e niente che sia contrario agli insegnamenti di Confucio dovrebbe essere permesso», disse, «e soltanto allora il Paese troverà un definitivo assestamento». Profondamente colpito, l'imperatore nominò immediatamente Dong alla carica di primo ministro del regno. Nel 136 a.C., su raccomandazione di Dong, l'imperatore Wu promosse ufficialmente lo studio dei classici e fondò delle cattedre ad essi dedicate, adottando così il Confucianesimo come ideologia di Stato. Qualche anno dopo, nel 125 a.C., sempre su consiglio di Dong, fondò una università nazionale per la quale vennero scelti cinquanta dei più dotati studiosi dei classici. Questa istituzione continuò a esistere fino al XX secolo.

Dong fu uno specialista degli *Annali di primavera e di autunno* e compose il *Chunqiu fanlu* (Gemme lussureggianti degli *Annali di primavera e di autunno*), una raccolta di ottantadue brevi saggi. Secondo Dong, Confucio non registrò semplicemente gli eventi del natio Stato di Lu, ma insegnò anche, con ragionamenti sottili, i princìpi fondamentali e le leggi della natura. Dong riteneva che vi fosse una corrispondenza tra Cielo e uomo, non soltanto in termini generali, ma in termini numericamente esatti. Egli diceva, per esempio, che l'uomo ha trecentosessanta giunture, corrispondenti al numero del Cielo (all'incirca, i giorni di un anno) e che l'acutezza dei sensi dell'udito e della vista umani richiamano il sole e la luna.

Nonostante la sommarietà di queste descrizioni, la sua filosofia di base, incentrata sull'uomo come microcosmo dell'universo, ebbe un profondo effetto sul pensiero cinese. Tutto ciò che accade nell'uomo, secondo questa teoria, causa una manifestazione corrispondente nel Cielo e viceversa. Le interruzioni dell'ordine naturale possono essere colte grazie allo studio dei presagi e dei prodigi, segni del mandato del Cielo, poiché le cose nell'universo organico non soltanto sono collegate, ma vengono reciprocamente attivate. L'uomo, dunque, e soprattutto il sovrano, deve coltivare se stesso o finirà per disturbare l'armonia dell'universo. La corrispondenza tra Cielo e uomo non è meccanica bensì dinamica, poiché tutte le cose provengono dall'«origine» (*yuan*, «inizio»), che è il potere creativo del Cielo e della terra. Giacché il re è l'inizio (*yuan*, «capo») dell'uomo, a lui è affidato il compito di regnare. In questo contesto, Dong Zhongshu propose la dottrina dei Tre Legami, ossia il legame che vi è tra sovrano e suddito, padre e figlio e marito e moglie. La rettitudine e l'umanità debbono ispirare tali legami, affinché l'ordine naturale non venga scardinato e il mandato del Cielo non vada perduto.

Questa interazione dinamica tra uomo e cosmo funge anche da fondamento per una teoria della storia. Così come gli eventi naturali sono soggetti a cambiamenti ciclici, allo stesso modo anche gli eventi umani dipendono da variazioni regolari. Dong teorizzò il corso della storia come un ciclo di tre periodi, simboleggiati dai colori nero, bianco e rosso. Il nero rappresenta la formazione delle cose, il momento in cui l'energia materiale cosmica (*qi*) comincia il processo di penetrazione e trasformazione come accade, per esempio, nella formazione di un seme. Il bianco rappresenta il momento del germogliare del seme; il rosso è la successiva crescita e attività della pianta. In ultima analisi, il rosso riconduce al nero, nel momento in cui l'attività si ferma e la rigenerazione riprende. Anche le dinastie sono soggette agli stessi cicli ed è quindi importante per una dinastia (gli Han, in questo caso) armonizzarsi con il ciclo storico e adeguare convenientemente i cerimoniali regali e l'etichetta di corte, poiché in nessun altro momento l'effetto del tempo ciclico viene tanto acutamente sentito quanto nella prospettiva di una successione dinastica connessa alla perdita del mandato del Cielo. Ma, per essere corretti, il sovrano deve seguire Confucio, poiché il saggio è il solo che può riunire tutte le innumerevoli cose all'«uno» e collegarle all'«origine». Forse Dong, conscio del crescente potere del sovrano, volle in tal modo porre i classici come legge naturale alla quale il sovrano deve obbedire e fare di Confucio il ponte tra Cielo e uomo. Se Confucio avesse rivestito tale ruolo, sarebbe stato paragonabile a Gesù nella storia occidentale. [Vedi *YIN-YANG WUXING* e *DONG ZHONGSHU*].

Nel I secolo a.C. fecero la loro comparsa alcuni testi apocrifi. Detti *wei* («trama») in contrapposizione a *jing* («ordito», ossia i classici), questi testi contenevano prodigi, incantesimi e presagi, molti dei quali attribuiti a Confucio, che veniva descritto in essi come un essere divino. Vi compare una storia, per esempio, secondo la quale, al momento della nascita, egli avrebbe avuto in bocca un pezzo di giada sul quale era inciso un messaggio che preannunciava in lui la nascita di un «re senza corona» (*suwang*). Ciò implicava che Confucio fosse un re, senza trono ma comunque ordinato dal Cielo. Lo sforzo per divinizzarlo continuò ancora per un centinaio di anni. Dong non sostenne mai esplicitamente questo movimento, ma la sua filosofia servì certo a rafforzarlo. Tuttavia, il Confucianesimo teneva in troppa considerazione i valori umani e la sua credenza nel Cielo era troppo naturalistica perché potesse rivestire a lungo i panni del mistero e della superstizione, tanto che il movimento non sopravvisse oltre la fine del II secolo a.C.

Confucianesimo Han. Dong Zhongshu fu il più eminente, ma non il tipico, filosofo confuciano del periodo Han. La maggior parte dei confuciani Han dedicò la propria attenzione ai testi confuciani anziché al pensiero di Confucio. Dal momento che i libri non poterono circolare per decenni dopo il rogo del 213 a.C., fu naturale per gli studiosi dedicare le proprie energie a spiegare e a commentare la parole e i messaggi di quelle opere. Di conseguenza, i confuciani Han si occuparono innanzitutto di critica testuale. Commentatori famosi come Zheng Xuan (127-200 d.C.) non si preoccupavano delle dottrine dei classici, ma soltanto dei loro significati letterali. Il cosiddetto insegnamento confuciano (*ruxue*) del periodo Han è essenzialmente l'insegnamento dei classici confuciani e attiene principalmente alla loro annotazione testuale.

L'unica teoria filosofica importante dell'intero periodo Han fu la dottrina concernente la natura umana. L'eclettico pensatore Yang Xiong (53 a.C.-18 d.C.) ne fu il principale sostenitore. Nel suo *Fayan* (Parole modello), opera intesa a imitare i *Dialoghi* confuciani, egli sostiene che la natura dell'uomo è un misto di bene e di male e che colui che coltiva il bene diventerà un uomo buono, mentre colui che coltiva il male diventerà un uomo malvagio. Pur privo di ulteriori elaborazioni, questo asserto rappresentò una grande cesura nei confronti del pensiero di Mengzi e, per questa ragione, Yang Xiong venne severamente criticato dai confuciani posteriori. Coscientemente o no, egli aveva attirato l'attenzione della scuola confuciana sul problema fondamentale della natura umana, e ciò rappresentò di per sé un grande contributo.

Confucianesimo Tang: Han Yu e Li Ao. Il tema confuciano basilare della natura umana venne energica-

mente affrontato nel periodo Tang (618-907) da Han Yu (768-829) e Li Ao (operante intorno al 798). Nel suo famoso *Yuanxing* (Indagine sulla natura umana), Han Yu criticò sia la teoria di Xunzi a proposito della natura malvagia dell'uomo, sia quella di Yang Xiong che vedeva la natura umana come un misto di bene e di male. Egli avanzò invece una propria teoria, secondo la quale esistevano tre gradi di natura umana, ossia il grado superiore, il medio e l'inferiore. Secondo Han Yu, il grado superiore è bene, e soltanto bene, perché a tale grado vengono praticate le Cinque Virtù: umanità (*ren*), rettitudine (*yi*), correttezza (*li*), saggezza (*zhi*) e fedeltà (*xin*). Il grado medio può tendere al superiore o all'inferiore, poiché a questo livello soltanto una delle cinque virtù può essere pura. Nel grado inferiore, la ribellione a una delle cinque virtù porta al disaccordo con tutte le altre. Tale teoria era intesa a perfezionare la dottrina della bontà originaria formulata da Mengzi, ma, dal momento che questa idea dei tre gradi si trova già nei classici ed era stata già avanzata da diversi pensatori prima di Han Yu, essa non rappresenta alcun progresso reale nell'ambito del pensiero confuciano. Tuttavia, anche questa teoria ribadisce l'imprescindibile interesse confuciano per la natura umana.

Amico di Han Yu e probabilmente suo discepolo, Li Ao propugnò il principio da lui stesso definito del «ritrovare la propria natura» (*fuxing*), estremamente evocativo dell'ingiunzione di Mengzi a ritrovare la propria mente perduta. Il metodo di Li Ao, basato sull'assenza di ogni deliberazione e di ogni pensiero, può sembrare buddhista e il suo invito al digiuno della mente (*xinzhai*) potrebbe derivare da Zhuangzi (369?-286? a.C.), ma la frase «non aver deliberazione o pensiero» (*wusi wulu*) è tratta dal *Libro delle mutazioni* e il suo «digiuno della mente» corrisponde essenzialmente alla dottrina della «tranquillità di fronte al nascere delle sensazioni» insegnata nella *Dottrina del giusto mezzo*. Li Ao sosteneva che le sensazioni sono malvagie, attenendosi così all'opinione comune dei confuciani Han, ma aggiungeva anche che se si è assolutamente sinceri si arriva all'illuminazione, come insegnava la *Dottrina del giusto mezzo*.

L'influenza buddhista e daoista su Li Ao è innegabile, mentre Han Yu, al contrario, si oppose diametralmente a entrambe. Nella sua celebre opera *Yuandao* (Indagine sulla Via), Han Yu attacca con forza la Via di Laozi sulla base del fatto che quest'ultimo, dando minor valore a umanità e rettitudine, si era in effetti sbarazzato di esse. Di conseguenza, diceva, tanto i daoisti quanto i buddhisti hanno abolito l'importanza delle relazioni umane e trascurato il criterio di proteggersi e aiutarsi gli uni con gli altri. Nell'819 egli inviò all'imperatore una petizione nella quale lo invitava a non accogliere a palazzo una reliquia del Buddha (probabilmente, in quel caso, l'osso di un dito), affermando che il Buddhismo era una dottrina barbara, che la Cina aveva conseguito grandi risultati morali e culturali senza ricorrere al Buddhismo e che i monaci buddhisti avevano abbandonato le proprie famiglie e lo Stato. La successiva persecuzione dei buddhisti, nell'845, venne probabilmente motivata soprattutto da fattori politici ed economici, ma questo attacco da parte di un gigante del mondo letterario dell'epoca certo aveva contribuito a spianarle la strada.

Citando la *Dottrina del giusto mezzo* e la *Grande scienza*, Han Yu e Li Ao contribuirono a far sì che questi due capitoli del *Libro dei riti* acquisissero una notevole preminenza tanto che infine, insieme con il *Libro delle mutazioni*, essi divennero i testi base del Neoconfucianesimo. Sia Han che Li attribuirono al solo Mengzi il merito di aver trasmesso la vera dottrina di Confucio alle generazioni posteriori. Tutto considerato, essi salvarono il Confucianesimo da una probabile eclisse da parte del Buddhismo e del Daoismo, ne determinarono la direzione degli sviluppi futuri nella storia cinese e ne fissarono la linea di trasmissione ortodossa da Confucio a Mengzi, prospettandosi davvero, a questo riguardo, come i precursori del Neoconfucianesimo.

[Vedi *CINA, FILOSOFIA DELLA*; *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Testi religiosi e filosofici*; *REN E YI*; *XIN*; *LI*; *DAO E DE*; e *XIAO*].

BIBLIOGRAFIA

Studi occidentali

Ch'u Chai e W. Chai (curr. e tradd.), *The Humanist Way in Ancient China. Essential Works of Confucianism*, New York 1965.

Wing-tsit Chan (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963. Cfr. capp. 2-6, 14 e 27.

Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York 1957, rist. Westport/Conn.1977. Cfr. vol. I, capp. 4 e 5.

H.G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, New York 1960.

Ch.W. Fu, *Fingarette and Munro on Early Confucianism. A Methodological Examination*, in «Philosophy East and West», 28 (1978), pp. 181-98.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton 1952, rist. 1983 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Cfr. vol. I, capp. 4, 6 e 12.

Wu-chi Liu, *A Short History of Confucian Philosophy*, Harmondsworth 1955.

Wu-chi Liu, *Confucius. His Life and Time*, New York 1956, rist. Westport/Conn. 1972.

T'ang Chün-i, *Cosmologies in Ancient Chinese Philosophy*, in «Chinese Studies in Philosophy», 5 (1973), pp. 4-47.

A. Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, London (1939) 2005, rist.
[In italiano segnaliamo:
A. Castellani (cur. e trad.), *I dialoghi di Confucio (Lun Yu)*, Firenze 1949.
L. Lanciotti, *Confucio. La vita e l'insegnamento*, Roma 1997.
L. Magrini (cur.) e Luciana Magrini-Spreafico (trad.), *Confucio e Mencio. "I quattro libri": La grande scienza, Il giusto mezzo, Il libro dei dialoghi, Il libro di Mencio*, Milano 1945.
M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia 1991.
G. Sonzini, *Confucio. Vita, massime, pensieri*, Milano 1971.
G. Tucci, *Confucio e Lao-tze*, Milano 1922].

Studi cinesi e giapponesi

Ch'en Ta-ch'i et al., *K'ung-hsüeh lun-chi*, I-II, Taipei 1957.
Ch'ien Mu, *Chung-kuo ssu-hsiang shih*, Taipei 1952, pp. 1-85.
Hou Wai-lu, *Chung-kuo ssu-hsiang t'ung-shih*, Beijing 1957-1963. Cfr. vol. I (1957), capp. 1-6, 11, 15; vol. II (1957), capp. 3, 6 e 9.
Kano Naoki, *Chūgoku tetsugakushi*, Tokyo 1953. Cfr. parte 1, capp. 1-6; parte 3, capp. 2-3; parte 4, capp. 1, 2 e 4.
Liang Ch'i-ch'ao et al., *Chung-kuo che-hsüeh ssu-hsiang lun-chi. Hsien Ch'in p'ien*, Taipei 1976. Cfr. capp. 1-7, 9-11 e 19.
Lao Ssu-kuang, *Chung-kuo che-hsüeh shih*, Beijing 1981. Cfr. vol. I, capp. 1-3 e 6.
Shimizu Nobuyoshi, *Chūgoku shisō shi*, Tokyo 1952. Cfr. parte 2, capp. 1-4.
T'ang Chün-i, *Meng, Mo, Chuang, Hsün shuo hsin-shen i*, in «Hsin-ya hsüeh-pao», 1.2 (1956), pp. 29-31.
T'ang Chün-i, *Hsien Ch'in ssu-hsiang chung*, in «Hsin-ya hsüeh-pao», 2.2 (1957), pp. 1-32.
T'ang Chün-i, *Chung-kuo che-hsüeh yüan-lun. Yüan-hsing p'ien*, Hong Kong 1968. Cfr. capp. 1 e 2.
T'ang Chün-i, *Chung-kuo che-hsüeh yüan-lun. Yüan-tao p'ien*, Hong Kong 1973. Cfr. parte 1, capp. 1, 2, 5, 6, 13-15 e 21-25.

WING-TSIT CHAN

Neoconfucianesimo

Il movimento confuciano che ebbe inizio durante la dinastia Song (960-1279) si caratterizzò per la sua ampia sfera di interessi, comprese le riforme politiche ed educative, la redazione di storie dettagliate, la ricerca nell'ambito dell'erudizione classica e dell'esegesi testuale, la riaffermazione della moralità e dell'etica confuciane e lo studio della metafisica e dell'epistemologia. Sono forse proprio questi due ultimi soggetti quelli più strettamente identificati con il Confucianesimo di epoca Song. In Occidente, il movimento venne chiamato Neoconfucianesimo, a sottolineare in tal modo la sua svolta nei confronti del tradizionale sapere confuciano. In cinese, prende invece generalmente i nomi di *xinglixue* («scienza della natura e del principio»), *Song-Ming lixue* («scienza del principio nelle dinastie Song e Ming») o semplicemente *lixue* («scienza del principio»), identificando in tal modo nel *li* («principio») il concetto centrale del suo sistema metafisico ed etico. Nei classici, il termine *li* significa principalmente ordine o schema. Nel *Libro di Mengzi*, esso si riferisce innanzitutto ai princìpi morali. Ma nelle mani dei neoconfuciani, *li* venne a denotare un principio universale o una legge dell'esistenza. La reinterpretazione di questo termine sta alla base di molte teorie correlate, compresa l'«investigazione delle cose» (*gewu*), ispirata al *Daxue* (Grande scienza), e la nozione di «serietà deferente» (*jing*), o di mente disciplinata, pura e attenta, che è presupposto della conoscenza.

Sun Fu (922-1057), Hu Yuan (933-1059) e Shi Jie (1005-1045) vengono tradizionalmente indicati come i pionieri del movimento neoconfuciano nel periodo dei Song del Nord (960-1126). Le loro vite esemplificano i temi e lo spirito della nuova erudizione. Pur trattando poco del *li* e dell'investigazione delle cose, essi tracciarono il diagramma del futuro corso del Confucianesimo. Furono innanzitutto educatori, non filosofi: tutti e tre insegnarono in accademie private, dove insistevano sullo studio dei classici confuciani come guida per una vita morale ed etica. Nel suoi venti anni di attività didattica, Hu Yuan attrasse più di millesettecento discepoli, per i quali stabilì due diversi corsi di studio. Uno trattava la sostanza (*ti*), ossia lo studio dei classici, l'altro la funzione (*yong*), ossia la gestione di materie pratiche come la matematica o l'irrigazione. Sun Fu era uno specialista del *Chunqiu* (Annali di primavera e d'autunno) e scrisse un libro inteso a «rivelarne le sottigliezze» riassumibili dal suo punto di vista nell'«onorare il re e respingere i barbari» (ossia, i non Cinesi). Attaccò i buddhisti e i daoisti per quella che considerava la loro tendenza a perseguire la sostanza a scapito della funzione, e per aver trascurato il Confucianesimo e la sua difesa dell'umanità e della rettitudine. Shi Jie seguì Sun Fu nel suo attacco. Nel saggio *Guaishuo* (Strane dottrine), egli criticò aspramente anche Yang Yi (974-1020), che era allora di gran voga con le sue composizioni floreali (ossia, scritti ornamentali privi di contenuto). Questi tre educatori elaborarono inoltre la dottrina di Han Yu sulla trasmissione confuciana ortodossa. Tutte le loro argomentazioni vennero poi riprese dai neoconfuciani posteriori.

I cinque Maestri dei Song del Nord. L'XI secolo fu un periodo di rapida crescita per la tradizione neoconfuciana. Cinque figure in particolare, Shao Yong (1011-1077), Zhou Dunyi (1017-1073), Zhang Zai (1020-1077), Cheng Hao (1032-1085) e Cheng Yi (1033-1107) contribuirono a questo sviluppo. Le loro opere

stabilirono una metafisica e una cosmologia neoconfuciane basate sulla selezione e sulla ridefinizione dei concetti tratti dai classici confuciani, soprattutto dallo *Yijing* (Libro delle mutazioni).

La cosmologia di Zhou Dunyi. Zhou Dunyi (chiamato anche Zhou Moushu e, in arte, Zhou Lianxi) gettò le fondamenta della metafisica e dell'etica di epoca Song ed è generalmente considerato il vero fondatore della filosofia neoconfuciana. Le sue opere comprendono il *Tongshu* (Analisi del Libro delle mutazioni) in quaranta «capitoli» o brevi passi, e il *Taiji tu shuo* (Spiegazione del diagramma del Grande Ultimo). Questa seconda opera, costituita da un breve saggio di duecentosessantatré parole, divenne il testo più importante della letteratura neoconfuciana e ne apre invariabilmente tutte le antologie. Zhou ebbe indirettamente il diagramma dal sacerdote daoista Chen Duan (906-989). Ma, laddove i daoisti si servivano evidentemente del diagramma come di una guida per arrivare all'immortalità, Zhou Dunyi lo spoglia interamente della sua dimensione mistica e lo utilizza come base di una cosmologia razionale e di una filosofia morale.

Nel suo commento al diagramma, Zhou sviluppa una teoria della creazione, sostenendo che il *wuji* («ultimo del non essere»), ossia la realtà oltre lo spazio e il tempo, è anche il *taiji* («Grande Ultimo»), la realtà nella sua totalità. Attraverso il movimento, il Grande Ultimo genera lo *yang*, la forza cosmica attiva; attraverso la stasi, genera invece lo *yin*, la forza cosmica passiva. *Yin* e *yang* si alternano, divenendo ciascuno la «radice» dell'altro. Questa alternanza e trasformazione origina i *wuxing* («Cinque Fasi»): metallo, legno, acqua, fuoco e terra, che producono a loro volta la molteplicità delle cose. Di esse, l'uomo è la più intelligente. Quando i cinque princìpi morali della natura umana (umanità, rettitudine, correttezza, saggezza e fedeltà) diventano attivi, questa attività origina il bene e il male e le varie faccende umane. Il saggio, che è in accordo con la propria natura, regola tali faccende secondo i princìpi del «giusto mezzo» (*zhong*), della correttezza, dell'umanità e della rettitudine. Nel ventiduesimo capitolo del *Tongshu*, Zhou aggiunge che, sebbene le due energie materiali e le Cinque Fasi operino per produrre la molteplicità delle cose, il molteplice è in ultima analisi uno, e l'uno in realtà si differenzia nel molteplice. Questo capitolo si intitola «*Xingliming*», «Natura, principio e destino». Questi tre termini divennero le parole chiave del vocabolario neoconfuciano, mentre il postulato di una relazione organica tra l'uno e il molteplice, che costituisce un significativo passo avanti rispetto alla cosmologia del *Libro delle mutazioni*, diverrà un concetto fondamentale del successivo pensiero cinese. [Vedi *TAIJI*; *YIN-YANG WUXING*; e *ZHOU DUNYI*].

La cosmologia numerica di Shao Yong. Anche Shao Yong, come Zhou Dunyi, basò gran parte del suo pensiero sul concetto di generazione cosmica tratto dal *Libro delle mutazioni*, ma venne influenzato soprattutto dal passo dello *Yijing* dove si enuncia come il Grande Ultimo produca due energie (*yin* e *yang*), le quali generano quattro forme (*yin* e *yang* in forma maggiore e in forma minore), che a loro volta originano otto trigrammi. Questi ultimi danno luogo infine alla molteplicità delle cose. Reinterpretando questo passo, Shao accoppia la propria cosmologia a un sistema di numerologia. Alla base delle operazioni universali vi è ciò che Shao definisce «spirito» (*shen*), dal quale nasce il numero. Il numero poi produce la forma, e la forma produce gli oggetti concreti. Il sistema di Shao prende il numero quattro come base per la classificazione di tutti i fenomeni. Di conseguenza, vi sono quattro corpi celesti (sole, luna, stelle e spazio zodiacale), quattro sostanze terrestri (acqua, fuoco, terra e pietra), quattro tipi di creature (animali, uccelli, erba e piante), quattro organi sensoriali (occhi, orecchie, naso e bocca), quattro modi di trasformare il mondo (con la verità, con la virtù, con il lavoro e con lo sforzo), quattro tipi di regnanti, quattro generi di mandato del Cielo e così via. Per sostenere la sua teoria di evoluzione e produzione numerica, Shao estese questo schema di classificazione sistematico, seppure arbitrario, fino a includervi una progressione matematica dal numero 4 al numero 64 (il numero degli esagrammi del *Libro delle mutazioni*). Egli teorizzò lo sviluppo evolutivo come apertura o espansione, e chiusura o contrazione. In tal modo, le operazioni dell'universo risultano dinamiche, basate sul cambiamento e governate da princìpi universali. Nello schema di Shao tutti i fenomeni sono bene organizzati, definiti, numericamente prevedibili e oggettivamente comprensibili. In effetti, nel suo sforzo di comprendere l'universo, la sua metodologia principale sta nel «vedere le cose come cose» o, in altre parole, nel vedere le cose dalla loro prospettiva e nel comprendere oggettivamente i princìpi a esse inerenti.

Pur condividendo l'interesse neoconfuciano per la natura e il destino delle cose, Shao Yong non si dedicò ai valori etici fondamentali di umanità e rettitudine, né si occupò di argomenti quali la disciplina individuale e la natura di uno Stato ordinato. In molti dei suoi modelli atti a descrivere le operazioni dell'universo, si possono agevolmente cogliere le tendenze naturalistiche tipiche del Daoismo. Il suo capolavoro, lo *Huangzhi jingshi* (Supremi princìpi che governano il mondo) non tratta di faccende politiche, bensì di leggi naturali che governano il mondo e regolano tutta l'esistenza. Nelle sue sporadiche trattazioni storiche, preferì dimostrare la natura ciclica e numericamente determinata della

storia, piuttosto che spiegare gli eventi storici per trarne lezioni morali. Forse furono queste le ragioni per le quali i neoconfuciani posteriori lo esclusero spesso dalla corrente principale dell'ortodossia neoconfuciana.

Unità ed energia materiale in Zhang Zai. Le opere più importanti di Zhang Zai sono lo *Zhengmeng* (Correzione dell'ignoranza giovanile) in diciassette capitoli, e il breve saggio *Ximing* (L'iscrizione occidentale). Centrale in questi testi è il concetto di energia materiale (*qi*). Zhang aveva fama di esperto conoscitore del *Libro delle mutazioni* e le sue lezioni pubbliche sull'argomento erano assai rinomate. Tuttavia, a differenza di Zhou Dunyi e Shao Yong, egli si discostò dall'interpretazione normativa del passo dello *Yijing* in cui si parla del Grande Ultimo che genera i due modi, lo *yin* e lo *yang*. Per Zhang, infatti, *yin* e *yang* non sono che due aspetti del Grande Ultimo, il quale si identifica con l'energia materiale. Nella sua realtà o sostanza originale, l'energia materiale è priva di forma e ancora, per così dire, non consolidata. Egli chiamò questo aspetto dell'energia materiale *taixu* («Grande Vacuità»). Nelle sue operazioni o funzioni, essa prende il nome di *taihe* («Grande Armonia»). In quanto *taihe*, essa opera mediante *yin* e *yang* nella loro interazione di ascesa e caduta, integrazione e disintegrazione, stasi e attività, come è confermato dal modo in cui giorno e notte, vita e morte, progresso e declino storici e così via, ogni cosa procede in naturale armonia. Zhang traccia qui a chiare linee la teoria della sostanza e della funzione (*tiyong*) che diverrà poi centrale nel pensiero neoconfuciano. Zhang sostiene inoltre che la Grande Vacuità e la Grande Armonia sono fondamentalmente una sola cosa, ossia la Via (*dao*), che è una, chiara e priva di ostacoli. Avanzando un'argomentazione che si rivelerà importantissima per la metafisica neoconfuciana, Zhang reinterpreta la teoria tradizionale dei *guishen* (esseri spirituali), ridefinendo *gui* e *shen* come forze spirituali negativa e positiva, ossia come la contrazione e l'espansione dell'energia materiale. L'operazione spontanea e naturale di queste due energie è regolare, universale e interconnessa. Dal momento che questa è la caratterizzazione che Zhang diede all'energia materiale, alcuni studiosi moderni lo hanno voluto etichettare come materialista. In tal modo, però, essi hanno ignorato l'asserzione di Zhang secondo la quale l'energia materiale è una, chiara e priva di ostacoli e, in quanto tale, concepita anche come spirito.

Quanto al posto dell'uomo nell'universo, Zhang scrive: «Dalla Grande Vacuità procede il Cielo. Dalla trasformazione dell'energia materiale procede la Via. Nell'unità della Grande Vacuità e dell'energia materiale vi è la natura [*xing*] dell'uomo e delle cose; nell'unità della natura e nella coscienza vi è la mente [*xin*]» (*Zhengmeng* 9). È chiaro che nel sistema di Zhang la sostanza della mente forma un tutt'uno con l'universo. Se si estende la mente e la si indirizza ad abbracciare tutte le cose, essa si trasformerà da mente limitata dalle percezioni soggettive a mente che partecipa dell'universale. La natura fisica, che è stata resa impura dal variare delle dotazioni di energia materiale, verrà allora liberata dalle restrizioni dell'individuale e si identificherà finalmente con la Grande Vacuità e la Grande Armonia. Questa dottrina della trasformazione della natura fisica da malvagia a buona venne salutata come un contributo estremamente significativo all'etica neoconfuciana.

Altrettanto ricco di influenze è il breve saggio di Zhang *L'iscrizione occidentale*, così intitolato dal fatto che l'autore lo scrisse su un pannello della finestra del suo studio rivolta a ovest. Egli dichiara in apertura che Cielo e Terra sono nostri genitori e che tutte le cose sono nostri fratelli, e che, dunque, noi dobbiamo dedicarci alla devozione filiale, all'educazione dei giovani e alla cura degli anziani per completare in pace la nostra vita. Anche in quest'opera possiamo trovare la prova dell'insistenza con la quale Zhang ribadisce che l'uomo forma un solo corpo con l'universo. Alcuni commentatori, a cominciare da Cheng Yi, ipotizzarono che in questo passo Zhang Zai facesse riferimento al fondamentale concetto confuciano di umanità (*ren*). Nella sua sostanza, l'umanità è una (e comporta l'amore universale); nella sua funzione, è invece molteplice (e comporta gli specifici obblighi morali). Questo, secondo Cheng Yi, alluderebbe alla sua propria dottrina, secondo la quale il principio è uno ma le sue manifestazioni sono molte, una dottrina che formerà la spina dorsale del Neoconfucianesimo tutto. [Vedi *ZHANG ZAI*].

La teoria del principio dei fratelli Cheng. Sebbene i fratelli Cheng (Cheng Hao, onorato con il nome di Maestro Mingdao, e Cheng Yi, onorato come Maestro Yichuan) fossero discepoli di Zhou Dunyi e nipoti di Zhang Zai, essi non trattarono del Grande Ultimo né incentrarono le loro dottrine sull'energia materiale. Al contrario, furono i primi nella storia della filosofia cinese a basare interamente il loro pensiero sul concetto del principio (*li*). Essi concepirono il principio come autoevidente, autosufficiente, esteso ovunque e dominante ogni cosa. Il principio non è suscettibile di accrescimenti o diminuzioni. Esso è posseduto da tutti gli esseri e da tutte le cose ed è grazie ad esso che le cose esistono e possono essere comprese. Dichiarando che tutti i singoli princìpi non sono che un unico principio universale, essi congiunsero insieme l'uomo e le cose in una unità. Ancor più significativo è il fatto che i Cheng furono i primi a identificare il principio insito nelle cose con il *tianli* (il «principio del Cielo»). Ciò è particolarmente vero per Cheng Hao, per il quale il principio

del Cielo rappresenta la legge naturale, così come per tutti gli altri neoconfuciani; il principio del Cielo è il processo universale di produzione e riproduzione. I Cheng inoltre equipararono il principio alla mente e alla natura (umana) (*xing*), tanto che la loro affermazione «la natura è principio» finirà per caratterizzare l'intero movimento neoconfuciano.

I Cheng si conformarono all'insegnamento di Mengzi, secondo il quale la natura umana è originariamente buona. Quando Cheng Hao affermava che la nostra natura possiede sia il bene che il male, intendeva semplicemente dire che, poiché la nostra dotazione di energia materiale è sbilanciata e stornata dal Giusto Mezzo, essa tende ad essere sia buona che cattiva, e presto Cheng Hao dovette convenire che tale sbilanciamento non è dovuto alla nostra natura originaria. Mentre Cheng Hao equiparava il principio con il principio del Cielo e sottolineava gli aspetti dinamici e creativi dell'universo, suo fratello minore, Cheng Yi, poneva invece l'accento sull'unità o universalità del principio e sulla varietà delle sue manifestazioni. Il suo motto «Il principio è uno, ma le sue manifestazioni sono molte», che si rifaceva all'idea di Zhou Dunyi della relazione tra l'uno e la molteplicità, divenne la formula classica del Neoconfucianesimo.

Sebbene i Cheng non abbiano mai parlato direttamente della relazione tra principio ed energia materiale. essi ritenevano che *li* e *qi* fossero due aspetti di tutte le cose. Cheng Yi, tuttavia, asserì che il principio esiste al di sopra della forma fisica (*xingershang*), mentre l'energia materiale esiste all'interno della forma (*xingerxia*). La nettezza con la quale teorizzò tale distinzione gli valse la reputazione di dualista, benché avesse affermato anche che il principio non può esistere al di fuori dell'energia materiale. Entrambi i fratelli intesero l'operazione di *yin* e *yang* come un processo creativo: Cheng Hao la descrisse come produzione e riproduzione; Cheng Yi come nuova creazione. Entrambi interpretarono l'umanità (*ren*) come questo processo creativo. Cheng Yi paragonava l'umanità a semi dai quali nascono tutte le cose. Essa non soltanto è la principale delle Cinque Virtù ma, in quanto seme, comprende e fa nascere tutte le altre virtù. Per Cheng Hao l'umanità era invece la qualità morale con la quale l'uomo si identifica con il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose.

Entrambi i fratelli furono seguaci del detto contenuto nel *Libro delle mutazioni*: «Serietà nel raddrizzare la vita interiore e rettitudine nel regolare la vita esteriore» come guida all'autodisciplina. Cheng Yi sosteneva che «l'autodisciplina morale richiede serietà; lo studio si basa sulla vastità della conoscenza», sottolineando in tal modo sia lo sviluppo morale e spirituale, sia la ricerca intellettuale oggettiva. Si rifaceva all'autorità della *Grande scienza* nel propugnare la sua teoria, secondo la quale l'estensione della conoscenza (*zhizhi*) dipende dall'investigazione delle cose. Secondo Cheng Yi, occorre investigare i princìpi di tutte le cose. Tale investigazione può avere carattere deduttivo o induttivo, mediante la lettura di libri e l'esame degli eventi e dei personaggi storici, o essere attiva nella gestione di faccende pratiche. Quando uno dei princìpi è pienamente inteso, tutti i princìpi diventano chiari. Cheng Hao propose invece un approccio più interiore e soggettivo all'autodisciplina, sottolineandone gli aspetti morale e spirituale. Secondo lui, l'investigazione delle cose implica la correzione della mente e lo sradicamento dalla propria natura delle tendenze malvagie ed egoistiche. Questi due diversi approcci all'autodisciplina morale, investigazione esterna e analisi introspettiva, divennero entrambi motivi centrali (pur se talora in contraddizione) del pensiero neoconfuciano delle dinastie Song e Ming.

I fratelli Cheng non lasciarono alcuno scritto autografo, ma i loro insegnamenti ci sono pervenuti grazie allo *Yishu* (Opere sopravvissute), un compendio dei loro detti registrati dai discepoli. Come insegnanti, entrambi ebbero un vasto seguito, ma i loro discepoli più noti spesso divergevano nelle interpretazioni e negli interessi. Molti, compresi Yang Shi (1053-1135) e Xie Liangzuo (circa 1050-1120), furono poi criticati dai neoconfuciani per la chiara influenza del Buddhismo Chan nelle loro interpretazioni. [Vedi *LI*; *QI*; *CHENG HAO*; e *CHENG YI*].

La sintesi neoconfuciana di Zhu Xi. La filosofia dei cinque Maestri dei Song del Nord culminò nel pensiero di Zhu Xi (1130-1200). Sebbene venga generalmente descritto come il sintetizzatore del primo Neoconfucianesimo Song, Zhu Xi non riunì semplicemente gli insegnamenti essenziali dei suoi predecessori, organizzandoli in un insieme armonioso, ma sviluppò un proprio sistema metafisico coerente, selezionando e introducendo elementi innovativi in concetti quali il Grande Ultimo di Zhou Dunyi, l'energia materiale di Zhang Zai e il principio dei fratelli Cheng. Il pensiero di Zhu richiama da vicino quello dei fratelli Cheng, poiché si incentra sul loro concetto di principio. Di conseguenza, la sua scuola veniva comunemente chiamata scuola Cheng-Zhu o scuola del Principio.

La metafisica, il Grande Ultimo e il principio. Fu la *Spiegazione del diagramma del Grande Ultimo* di Zhou Dunyi a fornire la base metafisica per la teoria del principio di Zhu Xi. Questi interpretava il *ji* del *taiji* come l'«ultimo», il punto che non può essere oltrepassato, e definiva il *taiji*, o Grande Ultimo, sia come somma totale dei princìpi di tutti i distinti fenomeni, sia come sommo principio all'interno di ciascuno di essi. In tal modo, egli estendeva il concetto di principio di Cheng Yi al di là della sfera puramente umana e vi includeva tut-

to l'universo. Formulò poi la teoria secondo cui il principio trascende il tempo e lo spazio: il principio esisteva prima della nascita dell'universo e il principio esisterà dopo il collasso dell'universo. Nello schema di Zhu Xi, l'intero universo non è che un unico principio, il Grande Ultimo, un tutto universale del quale tutte le cose individuali sono dotate. E tuttavia, ciascun fenomeno è al contempo dotato del proprio principio particolare. Così accade che, in virtù dei rispettivi princìpi, un battello viaggi sull'acqua e un veicolo viaggi sulla strada. Il Grande Ultimo è anche il deposito di tutti i princìpi realizzati e potenziali: come appare una nuova cosa, appare anche il suo principio. In tal modo, Zhu Xi poté spiegare la formula di Cheng Yi, secondo cui «Il principio è uno ma le sue manifestazioni sono molte». Per descrivere la natura organica di questa relazione, Zhu Xi paragona il Grande Ultimo alla luna e le sue manifestazioni all'immagine della luna riflessa sull'acqua di tanti fiumi: la luce della luna non si scompone per distribuirsi tra i vari riflessi, ma ciascun riflesso è esso stesso la luna nella sua interezza.

Zhu Xi attribuì la capacità generativa o creativa al Grande Ultimo anziché al principio o all'energia materiale, riaffermando la teoria di Zhou Dunyi secondo cui la creazione comincia con il Grande Ultimo. Tuttavia, a differenza di Zhou, secondo il quale il Grande Ultimo poteva essere attivo o statico, Zhu Xi sostenne che il Grande Ultimo trascende tali limitazioni funzionali e non può dunque essere soggetto né all'attività né alla stasi, ma anzi incarna i princìpi di attività e stasi. Da questi princìpi derivano naturalmente le energie materiali di *yin* e *yang*. Il processo di creazione è dinamico e in continua mutazione, nuovi princìpi vengono continuamente prodotti e l'universo è quotidianamente rinnovato.

Questa teoria del principio e del Grande Ultimo permise a Zhu Xi di respingere le imputazioni degli avversari che accusavano il suo concetto di Grande Ultimo di non discostarsi molto dalle nozioni daoiste di non essere (*wu*) e di vacuità (*xu*). Egli riuscì a spiegare l'asserzione di Zhou Dunyi che «l'Ultimo del non essere è anche il Grande Ultimo» invocando l'autorità dello *Shijing* (Libro delle odi) e dello *Zhongyong* (Dottrina del giusto mezzo), che affermano entrambi che il Cielo non ha suono né odore. Secondo Zhu, ciò non significa che il Grande Ultimo sia vuoto, ma piuttosto che esso non abbia restrizioni spaziali né forma fisica.

La relazione tra principio ed energia materiale. Il maggior contributo di Zhu Xi al pensiero neoconfuciano fu la sua interpretazione della relazione che intercorre tra principio ed energia materiale, e la sua parallela spiegazione della realizzazione dei fenomeni. Conformemente alla dottrina dei fratelli Cheng, Zhu Xi affermò che «nell'universo non vi è mai stata energia materiale senza principio, o principio senza energia materiale». Tuttavia, benché principio ed energia materiale si fondino in ogni fenomeno e non possano essere separati, per Zhu essi sono due cose completamente distinte. Il principio è incorporeo, unico, eterno, immutabile e indistruttibile. Esso costituisce l'essenza delle cose, è la ragione della creazione ed è sempre buono. Il principio rappresenta il mondo metafisico, o quel che Cheng Yi chiamava «ciò che esiste oltre la forma». L'energia materiale, al contrario, è necessaria per spiegare la forma fisica e la produzione e la trasformazione delle cose. Con le parole di Cheng Yi, l'energia materiale costituisce «ciò che esiste entro la forma». È corporea, molteplice, transitoria, individuale, mutevole, incostante e peritura. L'energia materiale è il veicolo e il materiale per la creazione e comprende tanto il bene quanto il male.

Opponendo tanto diametralmente principio ed energia materiale, Zhu Xi sollevò un'infinità di discussioni a riguardo della loro priorità e tali controversie andarono avanti per diversi secoli in Cina e in Corea. Studiosi moderni hanno accusato Zhu Xi di dualismo e lo hanno criticato per aver sminuito l'energia materiale (e di conseguenza il mondo sensibile). Tali critiche, però, non tengono conto della ripetuta asserzione di Zhu che principio ed energia materiale sono intrinsecamente uniti e non possono mai venire separati. Il principio ha bisogno dell'energia materiale per aderirvi, e l'energia materiale ha bisogno del principio per esistere. Ma Zhu affermò anche che, sebbene né il principio né l'energia materiale venga prima ontologicamente, si è obbligati ad ammettere che il principio gode di una priorità logica, in virtù del fatto che esso è la norma secondo cui l'energia materiale prende forma. Tuttavia, tale priorità non è mai di ordine temporale. Non si potrebbe dire, insiste Zhu, che un giorno vi è il principio e il giorno seguente l'energia materiale.

Per spiegare il comportamento del principio nella sua coincidenza con l'energia materiale e nelle risultanti manifestazioni in tutte le cose, Zhu Xi distingue tre ulteriori tipologie di principio: «tale per natura» (*ziran*), «tale per necessità» (*biran*), «tale per dovere» (*dangran*). Tutti i princìpi sono tali per natura. Essendo dotati dal Cielo, non sono soggetti a violazioni o interferenze. Questi princìpi, come l'alternarsi delle stagioni, la crescita delle piante e il carattere morale dell'uomo, sono individuabili, concreti e specifici. Questo è l'aspetto del principio che riguarda le cose materiali e che esiste entro la forma. Così, la dotazione del principio da parte del Cielo nell'uomo ne rende il carattere naturalmente compassionevole.

Allo stesso tempo, tutti i princìpi sono necessariamente tali. Questo è l'aspetto del principio che esiste

oltre la forma ed è, in quanto tale, trascendente e universale. Esso è inoltre inviolabile e inalterabile e può essere considerato alla stregua di un imperativo morale. La dotazione del Cielo all'uomo ha il principio dell'umanità e dunque non ci si può esimere dal provare compassione.

La tipologia di principio «per dovere» potrebbe essere descritta come la componente normativa o etica. Poiché ciascun individuo ha necessariamente e naturalmente il principio dell'umanità, in lui deve esserci il sentimento della compassione.

L'etica di Zhu Xi e la teoria della mente. Le speculazioni metafisiche di Zhu Xi sul Grande Ultimo, il principio e l'energia materiale fornirono le basi per l'elaborazione dei suoi concetti di mente umana e di natura, e per la creazione di un sistema etico e di un metodo di autodisciplina morale. Tratto unificante degli elementi della sua filosofia era il concetto di umanità, o *ren*, che era stato uno dei temi centrali del pensiero confuciano dall'epoca del *Lunyu* (Dialoghi). Zhu Xi respinse sia la teoria di Mengzi, che identificava l'umanità con la sensibilità umana, sia l'interpretazione di Han Yu, che vedeva nel *ren* l'amore universale, e criticò anche come troppo astratta l'insistenza di Cheng Hao sul fatto che noi «conosciamo la sostanza dell'umanità» e «formiamo un solo corpo con il Cielo e la terra». Zhu Xi si rifece, al contrario, alla teoria di Cheng Yi che postulava il *ren* come un seme dal quale nascono tutte le altre virtù. Reinterpretando il passo del *Libro delle mutazioni* in cui si dice che «la grande virtù del Cielo e della Terra è di dare la vita», Cheng Yi aveva affermato che «la mente (*xin*) del Cielo [la mente del Dao] e della Terra è la produzione delle cose». Nel suo trattato sull'umanità, Zhu Xi adatta questa interpretazione alla natura della mente umana e definisce il *ren* come il «carattere della mente e il principio dell'amore», intendendo dunque il *ren* come derivato dal Cielo: «L'uomo e le cose hanno ricevuto la mente del Cielo e della Terra come loro [propria] mente». Questo aspetto della mente, che Zhu chiama la «mente del Dao» (*daoxin*), incarna il principio nella sua forma trascendente ed è associato con la natura originale dell'uomo (*benxing*). Esso è caratterizzato dall'umanità ed è libero da interessi personali e desideri egoistici. L'altro aspetto della mente, che egli chiama «mente umana» (*renxin*), è determinato dalla squilibrata dotazione di energia materiale nell'uomo. Poiché è la parte della mente che è legata all'energia materiale, la mente umana è spesso caratterizzata da desideri egoistici e fa sì che l'uomo agisca per puro interesse personale. Zhu Xi insegnava che l'uomo, se non vuole finire preda dell'egoismo e del male, deve perfezionare se stesso in modo da rettificare la mente umana e sviluppare la mente del Cielo. A sostegno del primo compito, Zhu offre la spiegazione fornita da Confucio riguardo all'umanità: «Regolare il proprio sé e tornare alla correttezza, questo è l'umanità» (*Lunyu* 12,1). Nel suo commento a questo passo dei *Dialoghi*, Zhu interpreta l'umanità come la perfetta virtù della mente, che è sempre associata con il principio del Cielo. Per Zhu Xi, quindi, controllare i desideri egoistici significa consentire alla propria natura morale buona di prevalere. [Vedi *REN E YI* e *XIN*].

L'eredità di Zhu Xi. L'impatto di Zhu Xi sulla filosofia, sull'educazione e sull'ideologia di Stato non ha eguali nella storia cinese. Tranne i nove anni che trascorse in qualità di funzionario governativo locale e i quarantasei giorni che passò a istruire l'imperatore sui classici, Zhu Xi dedicò praticamente tutta la vita all'insegnamento. Nel 1190 pubblicò una raccolta, che chiamò i Quattro Libri, contenente i *Dialoghi*, la *Grande scienza*, la *Dottrina del giusto mezzo* e il *Libro di Mengzi*. Dal 1313 fino al 1912, i Quattro Libri e i relativi commentari dello stesso Zhu furono testi obbligatori nell'educazione pubblica e costituirono la base d'esame per l'ammissione alle cariche civili. Zhu Xi curò la raccolta dei Quattro Libri e ne scrisse i commentari sia per evidenziare il proprio interesse per le questioni quotidiane legate alla morale e alla società, sia per fondare una nuova ortodossia confuciana. Stabilì una linea ortodossa di trasmissione (*daotong*) che iniziava dagli antichi saggi, continuava attraverso Confucio e Mengzi, e poi, dopo un intervallo di diverse centinaia d'anni, ricompariva con i neoconfuciani del periodo Song, Zhou Dunyi e i fratelli Cheng. In più di un'occasione accennò al fatto di appartenere egli stesso alla linea diretta di trasmissione, e in verità questa linea ereditaria da Confucio a Zhu Xi venne accettata in Cina, Corea e Giappone. Non estraneo a questo problema della trasmissione ortodossa è il forte attaccamento personale di Zhu Xi a Confucio. Nella sua scuola, ogni mattina egli iniziava la giornata offrendo incenso a Confucio e inchinandosi davanti al suo ritratto. Zhu Xi fu un uomo estremamente devoto, osservò con rispetto e sincerità i riti religiosi e per tutta la vita dedicò un'esagerata attenzione alla corretta esecuzione dei cerimoniali, tanto che, ancora il giorno prima di morire, scrisse ai suoi allievi sulla revisione dei testi rituali. [Vedi *ZHU XI*].

L'avvicendamento delle scuole neoconfuciane della dinastia Song. La tradizione letteraria ricorda due scuole che fiorirono durante il periodo dei Song del Sud (1127-1279): la scuola del Principio (*lixue*), il cui portavoce fu Zhu Xi, e la scuola della Mente (*xinxue*), legata al nome di Lu Xiangshan (Lu Jiuyuan, 1139-1193). Durante il periodo Yuan (1279-1368), la prima venne ritenuta ortodossa e promossa come ideologia ufficiale di Stato; la seconda invece è stata spesso, ed er-

roneamente, collegata al nome del grande neoconfuciano della dinastia Ming, Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529). Studi recenti hanno sostenuto che, durante questa prima fase del Neoconfucianesimo, molte altre scuole di pensiero, in particolare la cosiddetta scuola dello Zhejiang, hanno contribuito al dialogo intellettuale generale. I maggiori esponenti di questa scuola, i cui membri vengono talvolta chiamati in Occidente utilitaristi, furono Lü Zuqian (1137-1181) e Chen Liang (1143-1194), che vissero e insegnarono entrambi nella provincia orientale dello Zhejiang. Un resoconto globale delle scuole fiorite durante la dinastia Song del Sud dovrebbe poi includere la scuola dello Hunan di Hu Hong (1105-1155) e Zhang Shi (1133-1180), i quali propugnarono la neutralità morale della natura umana. Queste ultime due scuole sono state ampiamente ignorate, per via dell'opinione generale secondo cui esse ebbero poco peso sul corso che il Neoconfucianesimo avrebbe preso con le dinastie Yuan e Ming.

La scuola della Mente. Il più netto oppositore di Zhu Xi fu Lu Xiangshan, che postulava una mente moralmente autosufficiente, dotata dell'innata conoscenza del bene e dell'innata capacità di operare il bene. Andando al di là dell'affermazione di Mengzi, secondo la quale tutte le cose sono complete all'interno del sé, Lu dichiarò che «la mente è il principio». L'universo è la mente dell'individuo, diceva, e la mente dell'individuo è l'universo. Di conseguenza, propugnò la completa dipendenza dalla mente, l'autosufficienza, la realizzazione individuale e il perfezionamento personale. Questa dottrina è del tutto antitetica rispetto alla tesi della scuola Cheng-Zhu, secondo la quale la mente è la funzione della natura umana e la natura è il principio. Lu criticò la teoria della natura umana di Zhu, nella quale il principio del Cielo, che è sempre buono, contrasta con i desideri umani, che possono anche non essere buoni. Lu rifiutò inoltre di accettare l'affermazione di Zhu Xi che, pur essendovi una sola mente, si può distinguere tra mente umana e mente del Dao.

Lu Xiangshan e Zhu Xi furono i protagonisti dei due dibattiti che si tennero nel 1175 al Monastero del Lago dell'Oca nella provincia dello Jiangxi. In quella occasione, Lu criticò l'eccessiva attenzione di Zhu per testi, commentari e dettagli isolati. Sull'argomento dell'autodisciplina, Lu accusò Zhu Xi di porre eccessiva enfasi sul percorso di ricerca e di studio (*daowenxue*) e di ignorare invece il percorso atto a onorare la natura morale (*zundexing*). Da parte sua, Zhu Xi attaccò la concezione di Lu secondo la quale l'uomo dipenderebbe esclusivamente dalla propria mente come oggettivo modello morale. Questa argomentazione venne appena insinuata nel corso dei dibattiti, ma più tardi servì per porre Zhu e Lu su fronti opposti. Nel 1181, essi tennero una corrispondenza a proposito del concetto di Grande Ultimo. Lu sosteneva che, essendo il Grande Ultimo un concetto daoista, non poteva trovare posto nella filosofia neoconfuciana. Gli animi si infiammarono da entrambe le parti, e Zhu e Lu divennero acerrimi nemici. [Vedi *LU XIANGSHAN*].

La scuola dello Zhejiang. Lo scontro al Monastero del Lago dell'Oca venne composto da Lü Zuqian, buon amico di Zhu Xi con cui intrattenne un fitto carteggio. All'inizio di quello stesso anno 1175, Lü Zuqian e Zhu Xi avevano collaborato alla redazione della prima antologia filosofica cinese, il *Jinsi lu* (Riflessioni sulle cose vicine). Su molti argomenti, tuttavia, il loro pensiero divergeva completamente. Mentre Zhu Xi considerava i classici alla stregua di testi sacri, Lü attingeva piuttosto insegnamenti morali e filosofici dagli eventi dinastici e dalla storia generale. Egli sosteneva infatti che la storia non serve soltanto a collegare fatti slegati, ma è la documentazione di una crescita e di una trasformazione.

Chen Liang, altro sommo esponente della scuola dello Zhejiang, si mosse ancor più in direzione dell'utilitarismo. Nel carteggio che intrattenne con Zhu Xi, intraprese un veemente dibattito circa il modo corretto di intendere la storia. Chen criticò le posizioni di Zhu sul principio e la natura, ritenendole troppo astratte. Accusò Zhu di giudicare gli eventi storici secondo criteri di motivazione personale, anziché dal risultato delle azioni. Sostenne la prassi e lo sforzo umano e considerò il successo una virtù. A differenza di Zhu Xi, Chen Liang non fece distinzione tra il principio del Cielo e i desideri umani, tra il re saggio e il despota, o tra la rettitudine e il profitto.

La scuola dello Hunan. Hu Hong, fondatore della scuola dello Hunan, faceva risalire, attraverso suo padre, la propria eredità culturale a Yang Shi, un discepolo di Cheng Yi. Nella sua opera *Zhiyan* (Conoscere le parole), Hu sostenne che la mente è la padrona di tutte le cose e che, a seconda del modo in cui la mente si serve della natura, la natura diventa buona o cattiva. Contestò poi la distinzione tra il principio del Cielo e i desideri umani, affermando che nella sostanza essi erano la stessa cosa, e si differenziavano soltanto nella funzione. Zhu Xi, troppo giovane per aver potuto conoscere di persona Hu Hong, ne criticò apertamente l'opera *Conoscere le parole* poiché contraddiceva dal punto di vista filosofico la tradizionale dottrina neoconfuciana della bontà originaria della natura umana, e perché equiparava i malvagi desideri umani al principio del Cielo. Zhang Shi, discepolo di Hu Hong e amico intimo di Zhu Xi, fallì nel suo tentativo di arrivare a un compromesso tra le due scuole, in gran parte a causa dell'intransigenza di Zhu. Ciò nonostante, Zhang Shi esercitò una qualche influenza su Zhu. L'idea di Zhang

ereditata dal suo maestro, che occorra comprendere la mente prima di tentare di coltivarla, persuase infatti Zhu Xi a rivedere la sua teoria della mente e il relativo metodo di autodisciplina. Dal suo maestro Li Tong (1093-1163), Zhu aveva appreso che la tecnica di purificazione della mente che consiste nel sedere in silenzio deve precedere la comprensione della mente. Ma nel 1167, dopo aver incontrato Zhang Shi e sotto la sua influenza, Zhu adottò la duplice formula di Cheng Yi per la coltivazione della mente: «L'autodisciplina richiede serietà; lo studio si basa sulla vastità della conoscenza». A partire da questo asserto, Zhu Xi svilupperà la sua teoria della coltivazione della mente basata sul simultaneo perseguimento dello sviluppo morale e della ricerca intellettuale.

Il Neoconfucianesimo della dinastia Yuan. Con la caduta della dinastia Song nel 1179 e l'ascesa dell'egemonia mongola sulla Cina la diffusione delle varie scuole neoconfuciane subì una battuta d'arresto. L'unica scuola a sopravvivere fu quella di Zhu Xi. La sua sopravvivenza fu dovuta sia al suo carattere di ufficialità sia a una fortunata concomitanza di eventi. Un dotto confuciano, Zhao Fu (circa 1206-1299), venne catturato dai Mongoli nella provincia dello Hubei, un'area della Cina sotto il controllo dei Jin (1115-1234) e dunque poco influenzata dai movimenti neoconfuciani meridionali. Quando Zhao venne mandato nella capitale mongola Yanjing (l'attuale Beijing), egli portò con sé diversi testi neoconfuciani, tra i quali in particolare i commentari di Zhu Xi ai Quattro Libri. A Yanjing, Zhao attrasse a sé un grande seguito, compreso il dotto cinese Xu Heng (1209-1281). Più tardi, assurto alla carica di direttore dell'università nazionale Taixue, Xu poté influenzare, e in effetti dominare, le correnti intellettuali della Cina sotto il dominio mongolo. Xu Heng promosse con vigore lo *Xiaoxue* (Educazione elementare), composto da Zhu Xi nel 1189 per l'edificazione morale dei giovani nei loro comportamenti quotidiani. Xu propugnò poi la diffusione dei Quattro Libri, che considerava sacri, e dei commentari di Zhu Xi, che copiò personalmente. Probabilmente promosse l'uso di questi testi perché sentiva che i Mongoli e gli abitanti dell'Asia centrale avrebbero ritenuto i classici troppo astrusi e forse riteneva più prudente da parte sua limitarsi allo *Xiaoxue*, che forniva esempi pratici di condotta, e ai Quattro Libri, che ne illustravano i princìpi morali costitutivi. In ogni caso, Xu condivideva la convinzione di Zhu Xi secondo cui i Quattro Libri riportavano le dirette parole di Confucio e di Mengzi, e che lo *Xiaoxue* fosse una guida insuperata per la condotta morale. Senza dubbio la venerazione di Xu Heng per Zhu Xi e i suoi commentari sui Quattro Libri contribuì all'editto imperiale del 1313, che stabilì i Quattro Libri e i Cinque Classici come testi base per gli esami di ammissione alle cariche pubbliche. Un decreto dell'anno successivo riconfermò la validità dei commentari di Zhu Xi come interpretazione ufficiale dei Quattro Libri. Benché molti studiosi abbiano sostenuto che il periodo Yuan sia stato un'epoca di compromesso tra la scuola del Principio di Zhu Xi e la scuola della Mente di Lu Hiangshan, non è esagerato affermare che sotto la guida di Xu Heng la scuola Cheng-Zhu si conquistò il monopolio del pensiero cinese.

Il Neoconfucianesimo sotto la dinastia Ming. Con l'inizio della dinastia Ming (1368-1644) la filosofia della scuola Cheng-Zhu divenne l'ortodossia ufficiale. I filosofi principali di questo periodo – Zao Duan (1376-1434), Wu Yubi (1391-1469), Xue Xuan (1392-1464), Hu Zhuren (1434-1484) e altri – furono tutti fedeli seguaci di Zhu Xi. Tuttavia, questi pensatori tendevano a trascurare la speculazione metafisica sul Grande Ultimo, su *yin* e *yang*, e sulla relazione tra principio ed energia materiale, per dedicarsi piuttosto alla comprensione della mente, alla natura, al perfezionamento individuale e alla serietà (*jing*). Tali interessi anticiparono quelli della scuola della Mente del tardo periodo Ming.

L'autorevole storico Huang Zongxi (1610-1695) asserì, nel suo resoconto sui neoconfuciani della dinastia Ming dal titolo *Mingru xuean*, che la nuova filosofia dei Ming ebbe inizio con Chen Xianzhang (noto anche con il nome di Chen Baisha, 1428-1500) e raggiunse l'apice con Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529). Nel postulare una connessione tra questi due filosofi, Huang sottolinea gli elementi comuni dei pensatori Ming. Le teorie di Chen sull'autodisciplina presagiscono il conflitto, che avrebbe impegnato buona parte del pensiero Ming, tra l'onorare la natura morale e il seguire il percorso dello studio e della ricerca. Individuando nello stare seduti in silenzio uno stato dinamico, Chen esemplifica le preoccupazioni di quei neoconfuciani Ming che propugnavano un allontanamento dallo studio eccessivo dei testi e dei commentari che aveva caratterizzato la scuola Cheng-Zhu. Ma, per quanto simili potessero essere le loro preoccupazioni, è difficile provare la diretta connessione tra Chen Baisha e Wang Yangming. Wang era troppo giovane per aver incontrato Chen, o aver comunicato con lui, nel corso dell'unico anno (1482) in cui entrambi vissero nella capitale. Inoltre, nelle sue discussioni filosofiche, Wang non menziona mai Chen né dimostra alcuna familiarità con le sue dottrine.

Wang Yangming e la scuola della Mente. La tesi centrale del pensiero di Wang Yangming è che principio e mente sono una cosa sola. Al di fuori della mente non vi è principio e, di converso, tutti i princìpi sono contenuti nella mente. Collegata a questa vi è l'idea che la mente sia padrona del corpo:

> Il padrone del corpo è la mente. Ciò che emana dalla mente è il volere. La sostanza originale del volere è la conoscenza, e ovunque si diriga il volere, è una cosa [evento]. Per esempio, quando il volere è diretto al servire i propri genitori, allora il servire i propri genitori è una "cosa"... Perciò, dico che non vi sono princìpi né cose al di fuori della mente.
>
> (*Chuanxi lu* 6).

Questi concetti portarono Wang allo scontro diretto con il pensiero di Zhu Xi. Wang mosse infatti grandi obiezioni alla redazione di Zhu della *Grande scienza*, nella quale questi aveva emendato un capitolo così da esporre la propria teoria dell'investigazione delle cose, e aveva risistemato l'ordine del testo così da porre il capitolo sull'estensione della conoscenza prima del capitolo sulla sincerità del volere. Nel suo *Daxue wen* (Inchiesta sulla *Grande scienza*), Wang criticò Zhu Xi anche per aver stabilito un dualismo tra il «rendere chiare le virtù» (*mingde*) e l'«amare le persone» (*qinmin*). Il punto essenziale dell'opera è che, per Wang, tutte le cose formano un'unità (*yiti*).

In genere, la critica di Wang a Zhu Xi si incentrò sulla teoria dell'investigazione delle cose. Egli sostenne che Zhu Xi aveva operato una distinzione tra principio e mente nel propugnare che si deve dirigere la mente all'esterno per cercare i princìpi nelle cose esteriori. Anziché seguire l'interpretazione di Zhu del *gewu* come investigazione (*ge*) delle cose, Wang rispolverò l'interpretazione del *Libro di Mengzi*, in cui *ge* significava «rettificazione». Per Wang, dunque, *gewu* significava rettificare la mente eliminando la scorrettezza e rimuovendo il male. Wang asserì inoltre che, dal momento che è il volere della mente a realizzare il principio, la sincerità del volere deve precedere l'investigazione delle cose. Per raddrizzare queste storture, nel 1518 Wang pubblicò la vecchia versione della *Grande scienza* come compare nel *Liji* (Libro dei riti).

La risposta di Wang alla maggior parte delle difficoltà sollevate dal pensiero di Zhu fu una teoria dell'autodisciplina che combinava il concetto di conoscenza innata (*liangzhi*), tratto dal *Libro di Mengzi*, con la nozione dell'estensione della conoscenza (*jiji*) tratta dalla *Grande scienza*. Wang equiparava natura, conoscenza e sostanza originaria della mente, che è sempre buona e manifesta una conoscenza innata del bene. Wang non diede una definizione univoca della conoscenza innata, ma ne fornì diverse descrizioni, rappresentandola come «la sostanza originaria della mente», «il principio del Cielo», «la pura intelligenza e la chiara consapevolezza della mente», «l'equilibrio prima del subentrare delle emozioni», «lo spirito di creazione» e «ciò che permea e penetra ogni esistenza». È l'innata conoscenza dell'uomo che gli dà il senso morale del giusto e dell'errato. La mente dell'uomo, dunque, nella sua sostanza originaria, comprende tutti i princìpi. Per perfezionare se stessi, non occorre investigare i princìpi delle cose esterne alla mente; occorre invece seguire soltanto gli impulsi della propria conoscenza innata. Se si coltiva pienamente e si estende la conoscenza innata, la natura dell'individuo, che è originariamente buona, verrà pienamente sviluppata e le sue azioni saranno conformi al suo innato senso del bene.

Per chiarire tali posizioni, Wang avanzò quello che egli stesso ritenne il più originale e significativo contributo al Neoconfucianesimo: la dottrina dell'unità di conoscenza e azione. La conoscenza, che nel pensiero di Wang si limita alla conoscenza morale, deve avere la sua espressione logica nell'azione, e l'azione deve basarsi fermamente sulla conoscenza. «La conoscenza nel suo aspetto più genuino e franco è azione, e l'azione nel suo aspetto intellettivo e discriminante è conoscenza». A commento di questa sua tesi, Wang cita l'esperienza del dolore, che non si può conoscere a meno che non lo si abbia provato. (Questa spiegazione dimostra la natura essenzialmente soggettiva della conoscenza nel sistema di Wang). Quanto al comportamento morale, Wang affermò che un uomo che conosce gli obblighi della devozione filiale li adempie, ma al contempo, che soltanto attraverso il loro adempimento questi obblighi possono essere pienamente compresi. Questa dottrina diede una nuova dinamica al Neoconfucianesimo Ming, poiché suggeriva che l'estensione della conoscenza innata è un impulso naturale e irresistibile, conforme alla natura umana. L'estensione della conoscenza innata porta non soltanto all'adempimento degli obblighi filiali, ma anche all'amore per tutti gli esseri e all'identificazione di sé con tutte le cose dell'universo. Questa nozione ricorda da vicino il concetto di Cheng Hao, secondo cui l'uomo forma un solo corpo con il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose.

L'eredità di Wang Yangming. Wang non visse abbastanza a lungo da spiegare approfonditamente la sua teoria della conoscenza innata. I suoi discepoli, che dominarono il panorama intellettuale cinese, la interpretarono secondo i propri bisogni. Alcuni propugnarono una pratica più seria, il distacco o l'autocontrollo morale, mentre altri si spinsero fino al libertinismo. A peggiorare le cose, nel 1527, due anni prima della morte, Wang aveva detto ai suoi discepoli che: «Nella sostanza originaria della mente non vi è distinzione tra bene e male. Quando il volere diventa attivo, tuttavia, tale distinzione esiste. La facoltà della conoscenza innata sta nel conoscere bene e male. L'investigazione delle cose sta nel fare il bene e allontanare il male». Questi «quattro assiomi» scatenarono un'aspra opposizione tra i neoconfuciani, poiché dire che la mente originaria non

è buona né cattiva contraddice in pieno la teoria neoconfuciana della bontà originaria della natura umana. Sotto tale aspetto, Wang è stato frainteso e ingiustamente condannato, dal momento che aveva in realtà insistito, in più di un'occasione, nel dire che la mente originaria è sempre buona. Forse un'interpretazione più attenta della teoria di Wang avrebbe sottolineato la sua fede nel fatto che la mente è così completamente buona che non può neppure avere la deliberata intenzione di essere buona o cattiva. Invece l'incomprensione prevalse e gli storici finirono per imputare alle dottrine di Wang e al riprovevole comportamento dei suoi discepoli la caduta della dinastia Ming.

La teoria della mente e del principio di Wang e le sue critiche nei confronti di Zhu Xi hanno portato molti studiosi a concludere che egli abbia voluto riproporre la scuola della Mente di Lu Xiangshan. In effetti, il presunto legame tra i due è riflesso dalla tradizione letteraria, che si riferisce al loro pensiero come alla scuola di Neoconfucianesimo Lu-Wang. Tuttavia, Wang non mostrò un interesse particolare per le teorie di Lu e sostenne anzi che le proprie idee provenivano direttamente da Confucio e da Mengzi. Raccomandò ai suoi studenti e ai suoi amici di non prendere parte alle controversie, che prosperavano ai suoi tempi, tra i seguaci di Lu e i seguaci di Zhu. Tuttavia, questa tradizione letteraria più antica, che distingueva nettamente tra la scuola della Mente e la scuola del Principio, mise in evidenza le sottili questioni che differenziavano il pensiero di Zhu Xi da quello di Wang Yangming. Wang si era nettamente opposto alla divisione operata da Zhu tra mente umana e mente del Dao. Nel sostenere che «quando la mente è rettificata essa è mente morale», Wang differiva da Zhu soltanto nella terminologia e non nell'interpretazione, mentre la sua teoria dell'autodisciplina tradiva un approccio completamente diverso. A differenza di Zhu, Wang non credeva necessario studiare approfonditamente i testi per comprendere i princìpi morali. Al contrario, giacché la mente contiene tutti i possibili princìpi e si identifica, in effetti, con il principio, l'unica cosa necessaria è l'impegno nel perfezionamento morale e spirituale interiore. Il metodo che Wang prescriveva consisteva nell'onesta gestione degli affari e nel sedersi in silenzio. Il punto fondamentale è che l'uomo cerchi attivamente la verità mettendo in pratica la propria conoscenza innata e rettificando la propria mente correggendone i negativi desideri egoistici.

Nel 1518, Wang pubblicò il saggio *Zhuzi wannian dinglun* (Le conclusioni finali che Zhu Xi trasse in età avanzata), nel quale sosteneva che Zhu, seppur tardi, aveva compreso i propri errori. Wang scelse dei passi degli scritti di Zhu per provare che quest'ultimo aveva cambiato il proprio atteggiamento nei confronti dell'autodisciplina, passando da una ricerca esteriore della verità mediante discussioni e commentari dettagliati (ossia, attraverso il percorso della ricerca e dello studio), a un perfezionamento della mente volto ai princìpi fondamentali (ossia, all'onorare la natura morale). Questa pubblicazione provocò un contenzioso intellettuale che andò avanti per secoli. Zhu e Wang vennero dipinti come nemici irriducibili in campo filosofico e le due scuole, quella del Principio e quella della Mente, vennero giudicate inconciliabilmente rivali. La dottrina recente ha cercato di emendare questi fraintendimenti, mettendo invece in luce la continuità all'interno del Neoconfucianesimo. Gli studiosi preferiscono ora sottolineare il fatto che sia Zhu sia Wang costruirono i loro sistemi filosofici sul concetto di principio, e che entrambi seguirono fedelmente Confucio e Mengzi. Benché il pensiero di Wang rappresenti una dura sfida a Zhu Xi, ora questa sfida viene considerata come un dibattito basato sugli stessi parametri di base e sgorgato all'interno della medesima tradizione. [Vedi *WANG YANGMING*].

Il Neoconfucianesimo nella dinastia Qing. Sebbene la dottrina della conoscenza innata di Wang Yangming avesse dominato la filosofia dei secoli XV e XVI, gli insegnamenti della scuola Cheng-Zhu non si eclissarono mai completamente e, anzi, i sovrani Manciù, che conquistarono la Cina nel 1644 ne riaffermarono l'ortodossia. I Quattro Libri e i relativi commentari di Zhu Xi continuarono ad essere utilizzati come testi scolastici obbligatori e base d'esame per l'ammissione alle cariche pubbliche. In generale, gli studiosi della fine del XVII secolo si dividevano tra coloro che seguivano gli insegnamenti di Zhu Xi e quelli che tentavano un compromesso tra il cosiddetto razionalismo di Zhu Xi e l'idealismo di Wang Yangming. Tuttavia, vi furono anche eminenti studiosi neoconfuciani come Gu Yanwu (1613-1682) che cominciarono a rivisitare la loro eredità intellettuale. Sebbene Gu fosse assai influenzato dalla filosofia della scuola Cheng-Zhu, per la quale propendeva, ne attaccò tuttavia le speculazioni astratte legate alle teorie del Grande Ultimo, della mente e della natura umana. Al loro posto, promosse invece una scienza pratica e oggettiva, la ricerca della conoscenza empirica e l'impegno nelle faccende pratiche. [Vedi *GU YANWU*]. Tra i pensatori che seguirono Gu Yanwu, Yan Yuan (1635-1704) e Dai Zhen (1723-1777) approfondirono questa tendenza alla scienza pratica e alla verità oggettiva.

Yan Yuan respinse sia la filosofia di Zhu Xi, sia quella di Wang Yangming. Egli riteneva che tutti gli oggetti della speculazione Song e Ming – principio, natura, destino e sincerità del volere – non potessero essere trovati che nelle arti pratiche, come la musica, il cerimoniale,

l'agricoltura e l'arte militare. Come insegnante, si occupò di matematica, tiro con l'arco, sollevamento pesi, canto e così via, e praticò anche la medicina e l'agricoltura. Yan sosteneva che non vi è principio al di fuori dell'energia materiale e insisteva sul fatto che la natura fisica dotata di energia materiale non è diversa dalla natura originaria dotata dal Cielo. Poiché la natura fisica non è malvagia, non vi è alcun bisogno di trasformare o di reprimere i desideri fisici. Riteneva che l'investigazione delle cose non riguardasse né lo studio del principio né la rettificazione della mente, bensì l'applicazione dell'esperienza pratica alla soluzione dei problemi pratici. Sebbene il suo pensiero possa sembrare radicalmente opposto alla filosofia confuciana, Yan Yuan operò invece all'interno della tradizione, promuovendo il ritorno alle opere di Confucio e di Mengzi e invitando al recupero di antichi metodi di distribuzione delle terre e di organizzazione statale.

Dai Zhen, altro critico di Zhu Xi, viene generalmente considerato il più grande pensatore della dinastia Qing. Egli fu uno dei fondatori di un nuovo movimento intellettuale, noto come «investigazioni basate sulla ricerca rigorosa delle prove» (Kaozheng). Fu uno specialista di matematica, astronomia, idraulica e fonetica ed ebbe grande fama come esperto di critica letteraria. Le sue ricerche lo portarono allo studio critico dei classici secondo i dettami dei confuciani della dinastia Han. Il suo spirito critico e oggettivo lo portò a respingere molti aspetti del Neoconfucianesimo Song e Ming, in particolare il concetto di principio universale. Accusò quei filosofi che, come Zhu Xi e Wang Yangming, consideravano il principio «come se fosse una cosa». Dai Zhen propugnò invece l'idea dell'epoca Han, che concepiva il principio come un ordine che si trova soltanto nelle cose, termine con il quale egli si riferiva agli affari quotidiani degli uomini. Il principio, diceva, non può essere investigato con la speculazione intellettuale, bensì attraverso l'osservazione delle cose oggettiva, critica e analitica. Non seguì i confuciani Song nell'opporre al principio del Cielo i desideri umani, in qualità rispettivamente di bene e di male, e sostenne invece che il principio prevale soltanto quando i sentimenti sono soddisfatti e che tali sentimenti sono buoni fintantoché «non errano». Parimenti, postulò l'esistenza di «princìpi morali necessari», ossia, princìpi oggettivi ed esemplari, che sono definiti e inerenti alle cose concrete. L'insistenza di Dai Zhen sullo studio oggettivo delle cose e il suo interesse per il principio come accomodamento sistematico delle comuni faccende quotidiane portò una folata di novità alla tradizione neoconfuciana. Pur tenendo conto del suo aspro attacco ai pensatori Song, Dai Zhen fu comunque un esponente del movimento neoconfuciano, dal momento che il suo pensiero si basava sui classici confuciani, in particolare sul *Libro delle mutazioni*, e in egual misura sui concetti di produzione e riproduzione e di umanità. [Vedi *DAI ZHEN*.]

I secoli XIX e XX. Il XIX secolo fu segnato da un'ulteriore diminuzione di influenza della scuola Cheng-Zhu nel panorama del pensiero cinese. Mentre la Cina stava progressivamente indebolendosi a causa sia della disintegrazione della sovranità manciù, sia dell'assalto dell'imperialismo occidentale, il Confucianesimo come ideologia ufficiale di Stato cominciò a perdere consenso. Di fronte alla superiorità economica e militare dell'Occidente, i neoconfuciani si videro costretti a riformulare la classica risposta cinese alle culture e alle ideologie straniere. Il motto dell'epoca, secondo cui «il Cinese studia la sostanza, l'Occidentale studia la funzione», esprimeva la speranza di molti Cinesi di giungere a un accomodamento con l'Occidente che mantenesse inalterate le eterne concezioni confuciane dell'uomo e della società. Per *sostanza*, essi intendevano i princìpi morali e le istituzioni confuciane, mentre la *funzione* era rappresentata dalla tecnologia occidentale. Ma questo tentativo di compromesso tra Oriente e Occidente non poté salvare il Confucianesimo né la dinastia Qing. Nel 1905 vennero eliminati i tradizionali esami che davano accesso alle cariche pubbliche in favore di un sistema di educazione occidentale. Con la creazione della Repubblica nel 1912 ebbero termine i sacrifici ufficiali a Confucio e al Cielo. Benché le scuole pubbliche continuassero a insegnare i classici, essi cominciavano ad essere sempre più oggetto di critiche.

Anche in quegli anni difficili, gruppi di intellettuali continuarono lo sforzo di reinterpretare e rifondare la loro eredità confuciana. Kang Youwei (1858-1927), eminente studioso dei classici confuciani, giustificò i suoi tentativi di riforma istituzionale ricorrendo proprio all'ideologia confuciana. Convinto che la forza e la prosperità delle nazioni occidentali derivasse dal fatto che avevano una religione di Stato, Kang spinse l'imperatore a stabilire il Confucianesimo come culto nazionale. Nonostante il rifiuto espresso dal Comitato per la Bozza Costituzionale del 1913 di istituire il Confucianesimo come religione di Stato, venne adottato un articolo che diceva: «Nell'educazione dei cittadini, le dottrine di Confucio verranno considerate come le basi dell'educazione morale». L'anno seguente, il presidente Yuan Shikai (1858-1916) decretò il ripristino dei sacrifici al Cielo e del culto di Confucio. Allo stesso tempo, tuttavia, altri gruppi di intellettuali reclamavano l'eliminazione definitiva del Confucianesimo. Il rinascimento intellettuale del 1917 dichiarò il Confucianesimo inadatto alla vita moderna e la moralità confuciana, in particolare la devozione filiale, venne bollata come «una grande fabbrica per la produzione di sudditi obbedien-

ti». Coloro che aderivano a questo movimento, e che si rivolgevano alla filosofia e alla scienza occidentali alla ricerca di risposte per i problemi della Cina, sostenevano che «il Confucianesimo è assolutamente incoerente con il repubblicanesimo» e inneggiavano a «distruggere il negozio di anticaglie di Confucio». [Vedi *KANG YOUWEI*].

Per un certo periodo, sembrò che il Confucianesimo fosse condannato. Tuttavia, quando il fervore rivoluzionario si placò, gli intellettuali cinesi cominciarono a riconsiderare il ruolo della tradizione nel futuro della Cina. Liang Shuming (1893-1988) pubblicò uno studio in cui metteva a confronto le civiltà cinese e occidentale, difendendo i valori morali di Confucio e condannando l'adozione *in toto* delle istituzioni occidentali, inadatte allo spirito cinese. Nel ventennio successivo, Feng Youlan (1895-1990) e Xiong Shili (1895-1968) si ersero a portavoci del Confucianesimo. Lo *Xinli xue* (Nuova scienza del principio) di Feng, pubblicato nel 1939, è una ricostruzione della scuola neoconfuciana Cheng-Zhu. Questo studio, saldamente radicato nella filosofia occidentale, tratta i quattro principali concetti metafisici – principio, energia materiale, sostanza della Via (*dao*) e Grande Tutto – come concetti formali con implicazioni logiche. Nel 1944 venne pubblicata, con il titolo di *Xin weishi lun* (Nuovo trattato sulla coscienza unica), la ricostruzione fornita da Xiong della scuola idealista di Neoconfucianesimo. In questo testo, Xiang postulava la realtà come una trasformazione e transizione perpetua nella quale la «sostanza originaria» si origina senza sosta, dando luogo alla molteplicità delle manifestazioni. Nell'asserzione di Xiong che la realtà e le sue manifestazioni (ossia, sostanza e funzione) sono una sola cosa, è implicita la sua adesione alla filosofia della scuola Cheng-Zhu. Inoltre, egli si inserisce totalmente nel pensiero neoconfuciano quando caratterizza la mente originaria come umanità (*ren*), che consente all'uomo di formare un solo corpo con il Cielo.

Il Confucianesimo alla fine del XX secolo. La vittoria comunista del 1949 e la Rivoluzione Culturale degli anni '60 provocarono la cessazione definitiva di ogni tentativo di fare del Confucianesimo la religione e l'ideologia di Stato. Tuttavia, gli specialisti non sospesero il loro studio del Confucianesimo e, insieme con membri della gerarchia politica, continuarono a discutere sul suo significato storico e sulla sua importanza. Tra il 1960 e il 1962, vennero organizzate tredici conferenze per esaminare lo *status* della figura di Confucio e della filosofia confuciana. Tra gli argomenti filosofici e politici in discussione figuravano le seguenti questioni: il Cielo di Confucio deve essere inteso in senso fisico o spirituale? Il mandato del Cielo è deterministico o soggetto all'intervento umano? Confucio fu un idealista soggettivo, un idealista oggettivo o un materialista? Il concetto confuciano di umanità prelude all'emancipazione della schiavitù? Tali questioni non trovarono mai soluzioni definitive, ma i partecipanti convennero che, nonostante i suoi limiti, Confucio fu un grande uomo e i suoi insegnamenti meritavano di essere conservati per facilitare l'accettazione cinese del marxismo.

L'atteggiamento comunista nei confronti della scuola Cheng-Zhu è stato assai più critico. Per gli studiosi della Repubblica Popolare non è raro giudicare le asserzioni di Zhu Xi e dei fratelli Cheng fuori dal contesto dei loro interessi filosofici generali. Essi, per esempio, contestano l'ordine, dato una volta da Zhu Xi a uno studente, di passare mezza giornata seduto in silenzio e mezza giornata a studiare, giudicandolo una forma di rifiuto del mondo materiale. Dalla metà degli anni '70, tuttavia, la comunità accademica cinese cominciò a dar segno di voler attenuare gli attacchi contro il Neoconfucianesimo e, nel 1980, si tenne una conferenza per studiare il pensiero di Zhu Xi e di Wang Yangming. I partecipanti diedero del Neoconfucianesimo una valutazione oggettiva e chiara, formulando giudizi pro e contro Zhu e Wang. La posizione ufficiale del partito, si affermò in questa occasione, è che il Neoconfucianesimo abbia svolto un ruolo importante nella storia cinese, benché tale ruolo sia stato al servizio di una società feudale, e merita dunque di essere ancora studiato.

Tra le comunità cinesi d'oltreoceano, così come a Hong Kong e a Taiwan, si è assistito invece a un recupero d'interesse accademico per il Neoconfucianesimo. In gran parte, il merito va a Qian Mu, il cui New Asia College ha prodotto una serie di provocatorie e profonde pubblicazioni su questo tema. Mentre l'interesse accademico per il Neoconfucianesimo resta una tendenza minore, seppure in ascesa, le tradizioni, le istituzioni e i modelli morali confuciani non hanno mai perduto la loro importanza per i Cinesi che vivono a Hong Kong, Taiwan e oltreoceano, e non mancano tuttora esempi di culto degli antenati, di sacrifici a Confucio e di moralità familiare fondata sulla devozione filiale.

Il Neoconfucianesimo è una religione? Questa domanda, formulata dai missionari cristiani fin dal XVII secolo e dagli studiosi cinesi a partire dal XIX secolo, continua a far discutere tanto in ambiente cinese quanto nell'ambito scientifico occidentale. Il dibattito si è incentrato su diversi fattori determinanti. In primo luogo, i missionari cristiani, esaminando sia le tradizioni popolari sia quelle elitarie, finirono per giudicare il culto cinese delle divinità come una superstizione e i classici confuciani come semplici testi umanistici a favore dell'autorità regale. In secondo luogo, il sistema metafisico di Zhu Xi venne a lungo considerato alla stregua di un sistema filosofico razionalista, privo di rilevanza reli-

giosa. In terzo luogo, in base al fatto che l'istituzione dinastica trovava la propria legittimità nei termini confuciani, che la burocrazia veniva reclutata mediante sistemi di ammissione confuciani, e che il culto di Stato prevedeva che l'imperatore compisse sacrifici al Cielo e decretasse la venerazione dei saggi neoconfuciani nel Tempio di Confucio, gli studiosi pervennero alla conclusione che il Neoconfucianesimo fosse la base di una ideologia e di una politica di Stato. Infine, il Neoconfucianesimo non poteva essere definito in termini di religione organizzata e istituzionalizzata, poiché non aveva clero, movimenti laicali, testi sacri o liturgia formale. Tutti questi fattori finirono per stornare l'attenzione dagli aspetti religiosi del Neoconfucianesimo, mentre occorre invece, nel discutere il Neoconfucianesimo come religione, operare una distinzione tra culto ufficiale e ideologia di Stato da un lato, e pratica e fini del Neoconfucianesimo dall'altro.

La filosofia neoconfuciana prende le mosse da un positivismo religioso basato sulla prima riga della *Dottrina del giusto mezzo*: «Ciò che il Cielo ha affidato come mandato all'uomo è la sua natura». La pratica del Neoconfucianesimo consiste nel coltivare questa natura, che è sempre moralmente buona; lo scopo di tale perfezionamento, ritenuto raggiungibile da ogni uomo, è la saggezza. Per i neoconfuciani, il saggio è l'esempio della natura morale perfezionata, un modello vivente del cammino che si deve seguire per vivere la propria vita in accordo con il Cielo. Il saggio, dunque, è considerato l'incarnazione del principio del Cielo. Il punto focale del dibattito concernente l'autodisciplina verte sulle corrette modalità che possono consentire all'uomo di trasformare la propria vita falsa in una vita vera, autotrascendente e in accordo con la via del Cielo.

Esaminando questa prima riga della *Dottrina del giusto mezzo*, appare evidente che, per i confuciani, il Cielo è l'entità suprema, creatrice del nostro essere. La nozione confuciana di Grande Ultimo che genera tutte le cose è in se stessa una teoria della creazione e della genesi. Postulando che sia «la mente del Cielo e della Terra a produrre le cose», ogni interpretazione materialistica e meccanicistica della natura del Cielo dovrebbe essere esclusa a priori.

I riti, compresi quelli funerari, matrimoniali e di lutto, e i sacrifici agli antenati e ai saggi e ai benemeriti confuciani, costituiscono un altro degli aspetti caratteristici della religiosità confuciana. Zhu Xi collega i riti al Cielo, definendoli come il «freno e l'ornamento del Principio del Cielo». Le cerimonie sono intese ad abbellire e a ritmare le operazioni del Cielo così come esse si manifestano nel mondo umano. Inoltre, i riti costituiscono il mezzo con il quale l'uomo si unisce al Cielo. Quando vengono compiuti con un appropriato atteggiamento di reverenza e di serietà, i rituali sono semplicemente un'altra faccia dell'autodisciplina. La struttura neoconfuciana, formata da studio, riti e autodisciplina ha, in ultima analisi, l'unico scopo di portare le vie del Cielo e il principio nella vita quotidiana di ogni uomo.

[Vedi *CINA, FILOSOFIA DELLA*; *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Testi religiosi e filosofici*; *DAO E DE*; *MENGZI*].

BIBLIOGRAFIA

Studi occidentali

Wing-tsit Chan (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963. Cfr. capp. 28-35 e 38.

Wing-tsit Chan, *Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism*, in «Sung Studies», ser. 2, n. 1 (1973), pp. 59-90.

Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, I-II, New York 1957-1962, rist. Westport/Conn. 1977.

Julia Ching, *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming (1492-1529)*, New York 1976.

Chu Hsi, *Reflections on Things at Hand*, Wing-tsit Chan (trad.), New York 1967.

W.Th. de Bary (cur.), *Self and Society in Ming Thought*, New York 1970.

W.Th. de Bary (cur.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York 1975.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton (1952-1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Il secondo volume contiene un'approfondita trattazione del pensiero neoconfuciano.

A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.).

Okada Takehiko, *The Chu Hsi and Wang Yang-ming schools at the end of the Ming and Tokugawa Periods*, in «Philosophy East and West», 23 (1973), pp. 139-62.

H.C. Tillman, *Utilitarian Confucianism. Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*, Cambridge /Mass. 1982.

Wang Shou-jen, *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings, by Wang Yang-ming*, Wing-tsit Chan (cur. e trad.), New York 1963.

[In italiano segnaliamo il testo di P. Santangelo, *Il peccato in Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del* XIV *alla metà del* XIX *secolo*, Bari 1991].

Studi cinesi e giapponesi

Araki Kengo et al. (curr.), *Yōmeigaku taikei*, I-XII, Tokyo 1971-1973.

Ch'ien Mu, *Sung Ming li-hsüeh kai-shu*, Taipei 1953.

Ch'ien Mu, *Chu-tzu hsin hsüeh-an*, I-V, Taipei 1971.

Chung-kuo K'o-hsüeh-yuan Che-hsüeh Yen-chiu So (cur.), *Chung-kuo che-hsüeh shih tzu-liao hsüan-chi*, I-VI, Beijing 1982. Cfr. vol. IV.

Hou Wai-lu, *Chung-kuo ssu-hsiang t'ung-shih*, Beijing 1957-1963. Cfr. vol. IV (1959), capp. 10-15 e 20.

Hu Shih, *Tsai Tung-yüan ti che-hsüeh*, Shanghai 1912.
Huang Tsung-hsi, *Ming-ju hsüeh-an* (edizione Ssu-pu Pei-yao).
Huang Tsung-hsi e Ch'üan Tsu-wang, *Sung Yüan hsüeh-an* (edizione Ssu-pu Pei-yao).
Jung Chao-tsu, *Ming-tai ssu-hsiang shih*, Shanghai 1941.
Kusumoto Masatsugu, *Sō Min jidai jugaku shisō no kenkyū*, Tokyo 1962.
Liu Shu-hsien, *Chu-tzu che-hsüeh ssu-hsiang ti fa-chan yü wan-ch'eng*, Taipei 1982.
Lo Kuang, *Chung-kuo che-hsüeh ssu-hsiang shih. Sung-tai p'ien*, Taipei 1980.
Mo Tsung-san, *Ts'ung Lu Hsiang-shan tao Liu Chi-shan*, Taipei 1980.
Morohashi Tetsuji (cur.), *Shushigaku taikei*, Tokyo 1974-.
Okada Takehiko, *Sō Min tetsugaku josetsu*, Tokyo 1970.
Okada Takehiko, *Chūgoku shisō ni okeru rigaku to genjitsu*, Tokyo 1977.
Tomoeda Ryūtarō, *Shushi no shisō keisei*, Tokyo 1979 (ed. riv.).

WING-TSIT CHAN

Il culto di Stato

Il culto di Stato della Cina imperiale fu un sistema di luoghi rituali ove venivano compiuti sacrifici, mediante i quali le varie dinastie intendevano legittimare, salvaguardare e favorire il proprio potere. Esso costituì il mezzo per regolare e mantenere le relazioni formali tra il sovrano di «tutto ciò che vi è sotto il Cielo» (*tianxia*) e i sommi potentati del regno celeste. La formulazione e la razionalizzazione delle cerimonie atte a questi scopi erano di spettanza, o per meglio dire costituivano il monopolio, dei *ru* (i dotti confuciani), e in questo senso il culto di Stato fu un prodotto del pensiero dei *ru*.

Oggetti di culto. Benché i dettagli differissero a seconda delle dinastie, il culto di Stato mantenne sempre, nella sua essenza, le idee degli antichi. Per illustrare le varie modalità di culto, ci si servirà in questa sede del sistema adottato dalla dinastia mancese dei Qing (1644-1911), e in esso arbitrariamente individueremo quattro classi di esseri spirituali venerati nel culto di Stato: i grandi poteri della natura, gli spiriti tutelari dei territori amministrativi, la divinità agricola e le anime dei defunti.

1. Cielo e terra che, combinati in un unico termine, significavano l'universo, erano di gran lunga i più importanti poteri della natura. Uno degli appellativi più antichi dato agli imperatori era «figlio del Cielo» (*tianzi*), a indicare che la legittimità del sovrano dipendeva da un mandato conferito dal potere supremo. La terra, controparte essenziale del Cielo, produttrice e nutrice della vita, era di gran lunga meno importante. Questi due elementi, insieme con gli antenati dell'imperatore, erano oggetto delle più profonde espressioni di deferenza da parte del sovrano degli uomini. Vi erano altri oggetti naturali ai quali l'imperatore doveva tributare ossequio, seppur in grado minore: i corpi celesti, le catene montuose e i grandi fiumi, le nuvole, la pioggia, il vento e il tuono.

2. Gli spiriti tutelari dei territori amministrativi formavano una gerarchia che andava dalla contea, dalla prefettura e dalla provincia fino all'Impero nel suo complesso. Coloro che occupavano queste cariche spirituali avrebbero ben potuto essere classificati sotto la categoria di anime dei defunti, poiché si trattava di solito di figure illustri elevate *post mortem* dall'imperatore a tali cariche. Ciò nonostante, la divinità tutelare dell'Impero (She) era una delle divinità più antiche ed eminenti, e riceveva il culto personale dell'imperatore.

3. Il dio del grano (Ji) era in origine l'antenato mitico delle genti Zhou che stabilirono in Cina l'antica dinastia Zhou (circa 1100-256 a.C.). La natura vitale della sua assistenza è ovvia in una società agraria come quella cinese. Nei tempi antichi, l'esistenza stessa di uno Stato come entità politica veniva espressa dagli altari di She e di Ji, e questa idea accompagnò tutte le epoche: le due divinità condividevano lo stesso altare e nella capitale ricevevano entrambe il culto personale dell'imperatore.

4. Le «anime dei morti» costituiscono una categoria vasta, tanto da comprendere praticamente la maggior parte delle divinità della religione cinese. In questo nostro contesto, circoscriviamo il termine alle figure oggetto di culto statale. Da sempre, le figure più importanti erano gli antenati dell'imperatore. Dall'inizio della storia cinese, e forse ancor prima, il culto degli antenati ha ricoperto un ruolo fondamentale. Anche i sovrani della dinastia regnante tributavano culto agli spiriti di tutti i re e gli imperatori delle passate dinastie «legittime», ritenendoli ancora potenti nelle gerarchie celesti. Gli iniziatori delle attività umane fondamentali erano il Primo Agricoltore (Xian Nun), il Primo Sericoltore (Xian Can) e il Primo Guaritore (Xian Yi). Ad essi veniva data importanza nel culto statale insieme a molti altri eroi culturali leggendari e storici. Fin dalla prima dinastia Han (202 a.C.-9 d.C.), il culto di Stato incluse la venerazione dell'anima del Maestro Kong (Confucio) e, nel periodo Qing, questi venne elevato al rango più alto. Insieme a Confucio, venivano poi venerati anche i suoi maggiori discepoli e sostenitori di tutte le epoche. Allo stesso modo, ma ad un grado più basso, il culto statale esaltava molti dei grandi ministri e delle figure meritevoli della storia. I sacrifici alle anime in ciascuna delle categorie suddette costituivano un'espressione di ringraziamento e una supplica affinché non cessassero di elargire favori. Accanto a questi spiriti benevoli, lo Stato non poteva dimenticare i danni che provenivano dall'ambito spirituale di quella grande

classe di anime malevole che erano state private dei sacrifici a loro dovuti dai loro discendenti e che costituivano dunque un lampante e costante pericolo per la comunità dei viventi. A queste anime dolenti, il culto di Stato riservava dei sacrifici propiziatori.

Oltre a queste categorie generali, il sistema statale inglobava anche alcuni culti rilevanti nell'ambito della religiosità popolare. In epoca Qing, figuravano per esempio i culti di Guandi, di Wenchang, dello spirito della Stella Polare e di Tianhou.

Organizzazione e pratiche. La religione di Stato era sotto la supervisione del Ministero dei Riti (*libu*), una delle sei principali branche dell'amministrazione, le cui origini risalivano ai primordi della storia cinese. Due importanti dipartimenti di questo ministero erano la Direzione dei Sacrifici (*tai chang si*) e l'Ufficio dell'Astronomia (*qin tian jian*). Il primo prendeva tutte le disposizioni, procurava gli utensili necessari e assisteva all'esecuzione di gran parte dei sacrifici imperiali. L'Ufficio dell'Astronomia calcolava il calendario e fissava le date propizie ai vari sacrifici. I regolamenti emessi da questo ministero illustravano ogni dettaglio del rituale.

L'intero pantheon delle divinità veniva venerato nella capitale dall'imperatore o dai suoi rappresentanti. Nelle province, i funzionari di grado più elevato di ciascun distretto venivano incaricati di organizzare, in versione ridotta, gli stessi servizi statali di culto resi dal re in persona o a nome suo. Per ogni contea, prefettura e provincia venivano prescritti dei luoghi di culto, che finirono per includere un *wen miao* («tempio civile, tempio della letteratura», o «tempio della cultura»), dedicato all'anima di Confucio e dei suoi più eminenti seguaci; edifici commemorativi dedicati ad altri grandi uomini (di gran lunga meno importanti del *wen miao*); altari; e templi di culto ufficialmente riconosciuti. Gli altari erano dedicati agli dei del territorio e del grano, alle divinità di monti e fiumi, nuvole, pioggia, vento e tuono, e soprattutto al dio delle mura e dei fossati (*chenghuangshen*) del locale capoluogo. Quest'ultimo spirito fungeva da controparte del magistrato in carica in quella zona e, tra i doveri di questo magistrato spirituale, vi era il controllo degli spiriti afflitti.

La pratica del culto di Stato prese la forma di sacrifici variamente elaborati a seconda del rango della divinità. Si trattava di feste alle quali venivano invitati gli spiriti, per i quali erano allestiti deliziosi banchetti a base di piatti di carne, grano, verdura, zuppe e liquori, insieme a uno o più animali sacrificali, ossia maiali, pecore o tori. I regolamenti sacrificali prescrivevano quali particolari piatti dovevano essere offerti a ciascuna divinità. I partecipanti al rito indossavano vesti e copricapi cerimoniali e osservavano la più rigorosa etichetta, come se fossero a corte. Il sommo sacrificante, imperatore o funzionario, si muoveva avanti e indietro in silenzio, eseguiva inchini e prostrazioni davanti alle tavolette degli spiriti o alle immagini delle divinità, guidato dalla voce di un araldo e seguito da assistenti. Il rito era accompagnato dal fumo dell'incenso che si levava da bacchette collocate in grandi bracieri di bronzo, dalla musica e da una folla di funzionari subordinati che salutavano in coro con il sommo sacrificante la divinità. Veniva letta una preghiera affissa su una tavola, intesa a onorare la divinità con molti titoli lusinghieri e attribuzioni di potere, a sollecitarne le continue benedizioni e a invitarla a discendere e a prendere parte al banchetto. Occorre sottolineare che il culto di Stato non impiegava una classe di sacerdoti ordinati, poiché gli officianti erano dotti burocrati, o *ru*, che celebravano le cerimonie religiose come parte dei loro consueti doveri.

Il pensiero confuciano e la sua relazione con il culto di Stato. Quella dei *ru* costituiva un'antica classe di maestri specializzati in rituale. Essi venivano nominati dal governo e il loro compito consisteva nel consigliare in materia di rituale e protocollo alla corte dei signori feudali e dei re e di istruire i figli delle famiglie aristocratiche nelle varie materie, letterarie e non, insegnate nelle scuole. Ma soprattutto, essi erano degli esperti nei *li*, ossia nel galateo da osservarsi in tutte le circostanze sociali o, in senso più stretto, nella corretta etichetta rituale che gli aristocratici dovevano rispettare nei loro rapporti interpersonali con altri aristocratici e nei confronti degli esseri spirituali. Nella società feudale della Cina antica, si riteneva che il *li* bastasse, per il principio di *noblesse oblige*, a mantenere il giusto equilibrio tra le classi elevate. Si può ben comprendere, dunque, il motivo per cui gli scritti che trattavano di *ru* dedicassero tanto spazio al *li*.

Confucio fu un *ru* di professione e difese con vigore l'idea che il *li* fosse il mezzo più adatto per controllare la società. Tuttavia, sostenne anche che fosse necessario qualcos'altro, oltre alla correttezza rituale, ossia lo sforzo instancabile di perfezionare il proprio carattere in qualità di essere morale. Il suo insegnamento più rivoluzionario fu che la vera nobiltà non è una questione di sangue ma di carattere, e dunque raggiungibile da ogni individuo. La personalità carismatica di Confucio e il suo impegno nell'invitare alla grandezza etica ebbero enorme influenza prima sui suoi studenti, e poi su tutta la classe dei *ru*, tanto che il termine *ru* finì per indicare coloro che, pur cercando di far carriera come funzionari di Stato, erano impregnati dei princìpi della legge morale enunciati da Confucio.

Sopravvissuti per molti secoli alle crisi, i *ru* confuciani giunsero a ricoprire una posizione di grandissima influenza nello Stato e nella società cinesi quando i loro testi e le loro dottrine furono elevati al rango di orto-

dossi dall'Imperatore Militare (Xiao Wu, regnante dal 140 all'87 a.C.) della dinastia Han. Quest'atto non fu tanto una dichiarazione di fede da parte dell'imperatore, quanto un riconoscimento del fatto che gli uomini plasmati dalla tradizione *ru* erano i migliori servitori dello Stato. Fu proprio questo che permise ai *ru* intesi come classe di attraversare, e di solito di dirigere, tutti i governi dell'Impero nel corso della storia. E non avrebbe potuto essere altrimenti, dal momento che per legge erano loro che fungevano da funzionari, tutori dei principi, consiglieri dell'imperatore ed esperti di rituale.

Il culto di Stato esprimeva l'idea, comune agli antichi sovrani, che il *li* fosse uno strumento fondamentale per controllare il loro seguito feudale, i grandi funzionari e anche le masse. Il galateo rituale, insieme con la musica rituale (orchestra, coro e schiere di danzatori o di mimi in costume), venivano considerati metodi «gentili» di governo, idealmente bastevoli al sovrano in luogo del ricorso alla forza e alle condanne. Secondo i testi *ru*, i leggendari re-saggi non solo avevano impiegato il rituale e la musica come principale strumento di governo, ma avevano essi stessi studiato questi rituali e composto queste musiche. Rituale e musica pervennero alle loro forme più elaborate nel sistema dei sacrifici statali, che dovevano essere compiuti sotto la supervisione del Ministro della Religione. Una descrizione idealizzata del primo periodo Han spiega:

> Con i Riti di Buon Auspicio si servono [ossia, si sacrifica per] le anime umane, gli spiriti celesti e gli spiriti terrestri degli Stati [feudali dell'Impero]... con i Riti di Cattivo Auspicio si esprimono condoglianze per gli eventi luttuosi accaduti negli Stati feudali dell'Impero... con i Riti di Intrattenimento degli Ospiti si [uniscono i signori feudali con l'] amore fraterno... con i Riti Militari si [asserviscono] i signori feudali dell'Impero alla cooperazione... con i Riti di Congratulazione si [riunisce] la moltitudine della popolazione nell'affetto reciproco.
>
> (*Zhouli*, «Uffici di primavera»).

In origine, la religione di Stato nel periodo della dinastia Zhou dell'Ovest era stata intesa per una confederazione di Stati feudali sottoposti alla signoria di un re. Nei secoli successivi, quando l'autorità del re Zhou divenne soltanto nominale, un pugno di Stati, ormai enormemente ingranditi dopo aver inghiottito tutti gli altri, coesisteva fianco a fianco, politicamente indipendenti e aspramente rivali tra di loro. Ciascuno di questi Stati, ovviamente, riteneva che il proprio sistema di culto si basasse sulle pratiche del passato. Con la distruzione di questi Stati guerrieri e l'unificazione della Cina sotto Qin Shihuangdi (regnante dal 221 al 208 a.C.), e con il successivo stabilirsi del duraturo Impero Han (202 a.C.-220 d.C.), si giunse a una terza versione ancora della religione di Stato adattata alla nuova politica. Nel corso di tutti questi cambiamenti, i testi dei *ru* fornirono gli indispensabili modelli e, fino alle dinastie dei secoli recenti, il culto di Stato fu caratterizzato dalla loro forma e dal loro spirito antichi.

La peculiarità del culto statale in Cina risiedeva nel fatto che esso non rappresentava alcuna religione praticata. In molti altri Paesi che avevano avuto una religione di Stato, questa era sempre stata la religione di una buona parte almeno della popolazione. Ma in Cina, dopo il periodo antico, il culto di Stato si atrofizzò. Esso non aveva una reale connessione con le religioni praticate, ossia con il Daoismo, il Buddhismo o il Neoconfucianesimo, e ancor meno con la religione popolare delle masse. In pratica, i sapienti-burocrati officiavano le loro cerimonie arcaicizzanti, orchestrandole e regolandole in accordo con le prescrizioni dei loro antichi testi. Ma per quanto riguardava i loro interessi religiosi o filosofici, i testi che li ispiravano non erano le interpretazioni preconfuciane del *li*, bensì gli scritti di Confucio e dei suoi principali discepoli, che trattavano le eterne questioni dell'etica, dell'autodisciplina e della ricerca di una personale saggezza o santità. Non è esagerato descrivere il culto di Stato delle ultime dinastie come poco più che un'ostentazione di sfarzo, un'asserzione, vuota di contenuto dottrinale, della legittimità della dinastia, un rito fine a se stesso. Non meraviglia, dunque, che alla caduta dei Qing nel 1911, il culto di Stato sia scomparso all'istante, lasciando soltanto i grandi altari e i templi di Pechino quali monumenti architettonici a testimonianza del passato.

[Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articoli *Panoramica generale* e *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

Per una storia del culto di Stato, cfr. W. Eichhorn, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*, Leiden 1976; per il sistema sacrificale dell'antichità (dal periodo della dinastia degli Zhou dell'Ovest fino alla metà del II sec. a.C.), cfr. L.J. Bilsky, *The State Religion of Ancient China*, I-II, Taipei 1975. Il trionfo della scuola dei *ru* è argomento dell'esaustivo articolo di Hu Shih, *The Establishment of Confucianism as a State Religion during the Han Dinasty*, in «Journal of the North China Branch, Royal Asiatic Society», 60 (1929), pp. 20-41. Per una trattazione autorevole della natura degli oggetti del culto reale nei periodi Ming e Qing, cfr. J. Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, Hong Kong 1852, rist. Taipei 1971, pp. 24-42 in particolare. Per una trattazione storica del ruolo particolare svolto dalla figura di Confucio nella religione di Stato, cfr. J.K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, New York-London 1932, New York 1966 (rist.). Per una descrizione attenta delle pratiche dell'ultima dinastia imperiale, cfr. E.T. Williams, *China Yesterday and Today*, New York 1923,

cap. 13 in particolare. Per una vivace illustrazione dei sacrifici imperiali Qing fornita da un osservatore dell'epoca, cfr. il secondo capitolo, dal titolo «Imperial Worship», di J. Edkins, *Religion in China*, Boston (1859) 1878, 2ª ed., e la ristampa della 1ª ed., intitolata *The Religious Condition of the Chinese*, Boston 1859, Taipei 1974 (rist.). Per un'ampia interpretazione delle relazioni tra potere politico, pensiero confuciano e religione, cfr. C.K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961.

LAURENCE G. THOMPSON

CONFUCIO (552?-479 a.C.), in cinese Kong Qiu (formalizzato anche in Zhongni); eminente filosofo e maestro cinese. Il nome *Confucio* è la resa latina di Kong Fuzi («Maestro Kong»). Confucio nacque nel piccolo Stato feudale di Lu, presso l'attuale Qufu (nella provincia dello Shandong). Poco ci è dato sapere sulla sua vita, sui suoi antenati o sulla sua famiglia, sebbene le leggende, alcune anche di origine antichissima, abbondino di particolari coloriti. La biografia contenuta nell'opera di Sima Qian, *Shiji* (Annali storici; II sec. a.C.) è inaffidabile. Il *Lunyu* (Dialoghi), una registrazione delle conversazioni di Confucio con i suoi discepoli composta forse nel III secolo a.C., è probabilmente la fonte migliore, benché anche in essa sia confluito materiale apocrifo. Ai *Dialoghi* si devono aggiungere lo *Zuo zhuan*, un commentario al *Chunqiu* (Annali di primavera e d'autunno; anch'essi del III secolo a.C.) e il *Mengzi* (Mencio; II secolo a.C.).

In tutti questi racconti, è difficile separare i fatti dalle leggende. Lo *Zuo zhuan* fa di Confucio un diretto discendente della casa reale della dinastia Shang (circa 1766-1123 a.C.), ai cui eredi la seguente dinastia Zhou (1111-256 a.C.) diede il feudo ducale dello Stato di Song. Secondo questa tesi, all'epoca della terza, della quarta o della quinta generazione prima della nascita del saggio, i suoi antenati si spostarono nel vicino Stato di Lu. Suo padre sembra fosse un soldato e un uomo di grande forza; sua madre, probabilmente molto più giovane del marito, non ne era la prima moglie. Secondo alcune narrazioni, Confucio era figlio illegittimo. La tradizione vuole che alla sua nascita fossero apparsi dei draghi in casa sua e un unicorno (*lin*) nel suo villaggio. Queste storie sembrano persino più credibili di quelle che dipingono Confucio con la fronte come il re-saggio Yao, le spalle come quelle del famoso statista Zichan, gli occhi di Shun, il collo di Yu, la bocca di Gaoyao, il viso dell'Imperatore Giallo e la statura di Tang, il fondatore della dinastia Shang.

Dell'infanzia e della giovinezza di Confucio le leggende parlano poco, tranne del fatto che perse presto il padre e poi, poco prima che raggiungesse l'età adulta, anche la madre. Secondo la tradizione, il suo gioco infantile preferito era sistemare i recipienti sacrificali e imitare i gesti rituali. Si sposò giovane; alcuni racconti affermano che più tardi divorziò dalla moglie, benché ciò non possa essere provato e appaia poco credibile. Si narra anche che abbia visitato la capitale della dinastia Zhou (oggi Luoyang) e che vi abbia incontrato Laozi, al quale avrebbe chiesto dei consigli. Ma anche questo racconto non sembra fondato. [Vedi *LAOZI*].

Nei *Dialoghi*, Confucio afferma di essere di umili origini. Forse discendeva dalla piccola aristocrazia, dal momento che aveva ricevuto un'educazione, seppur non da un maestro famoso, conosceva la musica e sapeva anche tirare con l'arco. Probabilmente apparteneva a una qualche famiglia ormai oscura e impoverita. Di sé, egli avrebbe anche affermato di aver cominciato a fissare la propria mente sugli studi all'età di quindici anni (*Dialoghi* 2,4). Da giovane ricoprì incarichi minori, prima come ispettore dei magazzini incaricato di tenere i conti e poi come responsabile del bestiame ovino e bovino (*Mengzi* 5B,5). Probabilmente fu un giovane attendente della corte Lu, se è vero, come afferma lo *Zuozhuan*, che nel 525 ebbe modo di incontrare il visconte di Tan in visita a Lu e di chiedergli consigli sull'antica pratica di chiamare gli incarichi amministrativi con nomi di uccelli. All'epoca, Confucio doveva avere all'incirca ventisette anni.

Confucio visse in un'epoca di grandi disordini politici. La casa reale Zhou aveva perso la sua autorità e i numerosi signori feudali lottavano per l'egemonia. Anche Confucio si interessò al problema di ridare ordine e armonia alla società e di tenere in vita le antiche virtù di integrità personale e giustizia sociale. Per lui, un bravo sovrano è colui che governa per mezzo della persuasione morale e che ama i suoi sudditi come un padre ama i figli. Confucio, che era particolarmente esperto di riti e di musica, cercò in essi l'ispirazione e i mezzi per mettere in pratica la rettitudine morale nella società, riflettendo profondamente sulla situazione umana intorno a lui alla luce della saggezza degli antichi. Ad appena trent'anni, giudicò se stesso «saldo» (*Dialoghi* 2,4) nei suoi ragionamenti e nelle sue convinzioni.

Come altri ai suoi tempi, Confucio considerava gli incarichi di governo – l'opportunità di esercitare un influenza morale sul re – come il naturale scopo della carriera di un gentiluomo (*junzi*). Intorno ai trentacinque anni, visitò il grande Stato confinante di Qi. Vi soggiornò per circa un anno e fu così catturato dalla musica *shao* (attribuita al re-saggio Shun), sostenne, da non rendersi neppure conto per tre mesi del gusto della carne che mangiava (*Dialoghi* 7,14). Chiaramente, Confucio sperava di potersi rendere utile alla corte del duca. I *Dialoghi* (12,11) riportano infatti le sue conversazioni con il duca Jing di Qi a proposito del governo e la sua

convinzione enfaticamente espressa che un sovrano dovrebbe essere un buon sovrano, il ministro un buon ministro, il padre un buon padre e il figlio un buon figlio. Ma il duca decise di non servirsi della sua persona (*Dialoghi* 18,3).

Tornato a Lu, Confucio esitò qualche tempo prima di accettare un incarico pubblico, forse a causa della complessità della situazione politica dello Stato. La famiglia Ji, che aveva usurpato il potere, era a sua volta dominata dal suo primo ministro Yang Hu (o forse Yang Huo) e Confucio era riluttante a ingraziarsi quell'uomo (*Dialoghi* 17,1; *Mengzi* 3B,7). Forse fu a quel punto che decise di sviluppare le sue idee e dedicarsi all'insegnamento. Egli disse di sé: «A quarant'anni non avevo più dubbi» (*Dialoghi* 2,4). Ma, qualche tempo dopo il 502 (*Mengzi* 5B,4), quando si avvicinava ai cinquanta, accettò l'incarico di *sikou* (capo della polizia?): «A cinquanta conoscevo il decreto del Cielo» (*Dialoghi* 2,4). Nel 498 tentò invano di spezzare il potere delle tre famiglie egemoni di Lu e di restaurare l'autorità del duca. Forse a causa di questo insuccesso, l'anno seguente lasciò Lu. Secondo i *Dialoghi* (18,4), Confucio se ne andò perché il capo della famiglia Ji di Lu era stato distratto dai suoi doveri a causa di alcune ballerine, mentre il *Mengzi* (6B,6) spiega la sua partenza con il fatto che il capo di Lu aveva smesso di prestare ascolto ai suoi consigli. (Secondo lo *Shiji*, Confucio divenne primo ministro di Lu, ma vi è motivo di mettere in dubbio l'autenticità di questo racconto).

Dopo aver lasciato Lu, Confucio viaggiò per quasi tredici anni con un piccolo gruppo di discepoli e si recò dapprima nello Stato di Wei (*Dialoghi* 13,9). Sebbene il duca Ding di Wei non godesse di buona reputazione, Confucio prese servizio presso di lui, ma lasciò l'incarico quando il duca cominciò a chiedergli consiglio più su faccende militari che non rituali (*Dialoghi* 15,1). Per sfuggire a certi sicari mandati da un nemico sulle sue tracce, dovette attraversare lo Stato di Song sotto mentite spoglie (*Dialoghi* 7,23; *Mengzi* 5A,8). A Chen prese servizio presso il marchese del luogo, ma il suo soggiorno fu turbato da varie difficoltà, tanto che una volta fu quasi sul punto di morir di fame (*Dialoghi* 15,2; *Mengzi* 7B,18). Nel 489 si recò nello Stato di Cai, dove incontrò il signore di She in visita da Chu. Quando il signore chiese a Zilu, discepolo di Confucio, notizie circa il suo maestro, Confucio stesso diede al suo discepolo questa descrizione di sé: «[Digli che sono] il tipo di persona che dimentica di mangiare quando cerca di risolvere un problema, talmente felice da dimenticare le preoccupazioni, e incurante dell'avanzare della vecchiaia» (*Dialoghi* 7,19). Confucio aveva allora sessantatré anni, e diceva anche di sé: «A sessant'anni, le mie orecchie erano in sintonia [con la verità]» (*Dialoghi* 2,4).

Da Cai, Confucio tornò a Wei passando per Chen e trovò questo Stato nel disordine, dal momento che il figlio del defunto duca aveva cercato di spodestare il nuovo sovrano, che era poi il suo stesso figlio, dal trono ducale. Tali dispute ci aiutano a capire l'insistenza di Confucio sulla necessità di «correggere i nomi» (*zhengming*), ossia di far sì che i padri siano paterni e i figli filiali. Dopo un lungo viaggio attraverso Stati che ora appartengono alle attuali province dello Shandong e dello Henan, Confucio tornò a Lu intorno al 484. Gli venne affidato un incarico governativo, forse in qualità di consigliere di rango inferiore (*Dialoghi* 14,21). Si occupò anche di musica e poesia, specialmente dei generi *ya* e *song*, che confluirono in due sezioni dello *Shijing* (Libro della poesia). Durante questo periodo, ebbe anche diversi scambi di opinioni con il duca Ai di Lu e con il capo della famiglia Ji su questioni di governo e di rituale.

È certo che Confucio ebbe almeno un figlio, Kong Li (Boyu) e una figlia, che egli diede in sposa al suo discepolo Gongye Chang. A un altro suo discepolo, Nan Rong, fece invece sposare la figlia di suo fratello maggiore, ormai defunto (*Dialoghi* 5,1; 11,5). Di suo figlio si hanno poche notizie, eccetto che il padre lo spinse a studiare poesia e riti (*Dialoghi* 16,13). Sebbene la tradizione popolare lo raffiguri come un severo moralista, i *Dialoghi* mostrano invece un Confucio amante della musica classica e dei rituali, informale e allegro nel privato, affabile ma risoluto, incline a dirigere ma non a vietare, dignitoso eppure cordiale e portato all'autoironia. In vecchiaia, dedicò sempre più tempo ai suoi discepoli, conscio di aver raggiunto la propria maturità spirituale: «A settant'anni, potei seguire i desideri del mio cuore senza passare il segno» (*Dialoghi* 2,4). Tuttavia, i suoi ultimi anni furono rattristati dalla morte prima di suo figlio, poi del suo discepolo più caro, Yan Hui, e infine dell'esuberante, ma leale, Zilu.

Secondo lo *Zuo Zhuan*, Confucio morì nel 479, a settantatré anni. Non esiste alcuna cronaca delle sue ultime ore, ma il racconto di una precedente malattia mostra come Confucio abbia probabilmente affrontato la morte. A quell'epoca, Zilu voleva che i discepoli si vestissero come attendenti di un alto dignitario. Confucio lo rimproverò, dicendogli: «Facendo finta di avere attendenti quando invece non ne ho alcuno, chi pensi che possa ingannare? Potrei forse ingannare il Cielo? Inoltre, non è meglio per me morire tra le vostre braccia, amici miei, anziché tra le braccia di attendenti?» (*Dialoghi* 9,12). Quando Zilu gli chiese il permesso di pregare per lui, Confucio replicò: «Sono già stato in preghiera per tanto tempo» (*Dialoghi* 7,35), nel senso che aveva vissuto sempre la vita di un uomo giusto.

Le ambizioni politiche di Confucio rimasero ampiamente irrealizzate e i posteri lo ricordarono soprattutto

per le sue qualità di insegnante, reputandolo anzi come il più grande maestro di morale dell'Asia orientale. Secondo la tradizione, Confucio accettava i propri studenti indipendentemente dal loro *status* sociale o dalla loro possibilità di pagare. Benché lo *Shijing* gli attribuisca tremila discepoli, è più credibile il più cauto numero di settanta (o anche meno). Tranne due note eccezioni, la maggior parte dei suoi discepoli era di umili condizioni e di mezzi modesti. La maggioranza di essi era originaria, come lo stesso Confucio, dello Stato di Lu, ma alcuni provenivano invece dai vicini Stati di Wei, Chen e Qi.

Lo studioso moderno Qian Mu divide i discepoli in due gruppi: coloro che avevano seguito Confucio ancor prima della sua partenza da Lu e per i dieci anni che lo tennero lontano dal suo Paese d'origine, e coloro che si avvicinarono a lui dopo il suo ritorno a Lu. Tra i primi discepoli si devono annoverare Zilu, Yan Hui e Zigong. Zilu, il cui valore e la cui avventatezza spiccano nei *Dialoghi*, era il più anziano d'età, di appena nove anni più giovane di Confucio. Yan Hui, il favorito di Confucio, era di una trentina d'anni più giovane. La sua morte prematura a circa quarant'anni causò a Confucio grande dolore. Zigong, all'incirca coetaneo di Yan Hui, fu un intraprendente ed eloquente diplomatico. Zilu morì, secondo quanto aveva predetto Confucio, durante un avventato tentativo di soccorrere il suo maestro nello Stato di Wei (480). Zigong servì alla corte di Lu e guidò gli altri discepoli al tempo della morte di Confucio. Si narra di lui che rimase presso la tomba del maestro a Qufu per tre anni in più del periodo di lutto di ventisette mesi prescritto dal rituale per la morte dei genitori, a viva testimonianza del profondo attaccamento che nutriva per il suo maestro.

I discepoli del secondo periodo furono assai più giovani, talvolta di quarant'anni minori di Confucio. Tra quelli che vengono menzionati dai *Dialoghi* vi sono Ziyou, Zixia, Zizhang, Youzi e Zengzi, che aveva soltanto ventisette anni alla morte del maestro. Questi cinque uomini svolsero tutti un ruolo importante nella diffusione del pensiero di Confucio, ma Zengzi, esemplare per la sua devozione filiale, viene ricordato come il principale erede spirituale di Confucio, colui attraverso il quale l'essenza del messaggio del maestro giunse alle generazioni successive.

Secondo la tradizione, a Confucio viene attribuita la cura dei Cinque (o Sei) Classici, dal titolo *Shijing* (Libro della poesia); *Yijing* (Libro delle mutazioni), un manuale divinatorio con note di carattere metafisico; *Shujing* (Libro della storia), una raccolta di dialoghi e di documenti; *Liji* (Libro dei riti); *Chunqiu* (Annali delle primavere e degli autunni), cronache dello Stato di Lu negli anni 722-481, la cui redazione viene tradizionalmente attribuita a Confucio; e l'ormai perduto *Yuejing* (Libro della musica). La critica moderna, tuttavia, non considera attendibili tali attribuzioni. Sebbene i *Dialoghi* sostengano che Confucio conosceva bene la *Poesia*, la *Storia* e le *Mutazioni*, nulla prova che egli avesse avuto parte alla cura di questi testi; né furono i suoi immediati discepoli che, studiandoli, ne inaugurarono la tradizione di trasmissione. Della sua relazione con l'antichità, si può affermare che Confucio amò gli antichi, soprattutto il duca di Zhou, al quale la dinastia doveva presumibilmente i propri rituali e altre istituzioni, e che lesse ampiamente i testi antichi, trasmettendone la conoscenza ai suoi discepoli.

L'importanza del ruolo che la storia attribuisce a Confucio deriva dalle sue attività come insegnante e dai precetti che egli seppe cristallizzare e trasmettere. In un'epoca in cui soltanto gli aristocratici avevano accesso all'educazione formale, egli fu il primo ad accettare i propri discepoli a prescindere dal loro *status* sociale. Li istruì, secondo la capacità di ciascuno, non soltanto nei rituali, la cui conoscenza era richiesta a tutti i gentiluomini, ma anche nella più difficile arte di diventare un individuo perfettamente compassionevole (*ren*). Benché nessuno dei suoi discepoli abbia mai ricoperto alte cariche politiche, Confucio in qualità di maestro produsse un vero e proprio cambiamento sociale. Grazie a lui, il termine gentiluomo (*junzi*, letteralmente «figlio di sovrano») venne a indicare non più uno *status* sociale bensì una caratteristica morale. A poco a poco cominciò a emergere una nuova classe di persone colte, gli *shi* (in origine, «funzionari» o «consiglieri governativi»). Coloro che, tra gli *shi*, si distinguevano per cultura e carattere presero il nome di *ru* (che in origine significava forse «gracili»), e perciò la scuola confuciana è nota in cinese come «la scuola Ru».

Confucio possedeva una chiara visione della propria missione: egli si considerava infatti un trasmettitore della saggezza degli antichi (*Dialoghi* 7,1), alla quale tuttavia dava un significato nuovo. Al centro del suo pensiero stava l'essere umano, non un essere umano prestabilito, bensì dotato della potenzialità di diventare «perfetto». La sua dottrina fondamentale si incentra infatti sulla virtù *ren*, tradotta a volte come bontà, altre volte come benevolenza, umanità o filantropia. In origine il termine *ren* denotava una particolare virtù, la gentilezza che distingueva il comportamento del gentiluomo nei confronti dei sottoposti. Confucio la trasformò in una virtù universale, quella che rende perfetto l'essere umano, che fa di lui un saggio, e la definì amore per gli altri, integrità personale e altruismo.

L'insegnamento di Confucio verte in primo luogo sul significato etico delle relazioni umane, cercando e fondando ciò che di morale vi è nella natura umana e rive-

landone la propensione al divino. Sebbene abbia parlato assai poco di Dio e dell'aldilà, il suo silenzio non è segno di incredulità (*Dialoghi* 11,11). La sua filosofia si radicava manifestamente nella religione, le religioni ereditate di Shangdi («Signore Sommo») o di Tian («Cielo»), le divinità supreme e personali rispettivamente del periodo Shang e del periodo Zhou. [Vedi *SHANGDI* e *TIAN*]. Ed egli ammise chiaramente che vi era il Cielo a proteggerlo e ispirarlo: «Il Cielo è l'autore della virtù che è in me» (*Dialoghi* 7,23). Confucio riteneva che gli esseri umani fossero responsabili davanti a un essere supremo: «Colui che pecca contro il Cielo non avrà più luogo dove poter pregare» (*Dialoghi* 3,13); tuttavia, mostrò un certo scetticismo riguardo a fantasmi e spiriti (*Dialoghi* 6,20). Ciò diede l'avvio a quell'atteggiamento razionalistico che divenne caratteristico della scuola confuciana, la quale cercava abitualmente di risolvere i problemi con l'attivo coinvolgimento umano anziché con la preghiera e la speranza di un intervento divino.

Confucio era un fervente sostenitore della civiltà della dinastia Zhou, sebbene fosse, forse, discendente dalla più antica casa reale Shang. La ragione di questa preferenza può risiedere nel fatto che la civiltà cinese assunse la sua forma definitiva nel corso della dinastia Zhou, o nella speciale posizione di cui godeva lo Stato natale di Confucio, Lu, in qualità di custode della cultura Zhou. I suoi sovrani erano infatti discendenti del duca di Zhou, l'uomo che aveva fissato le istituzioni della dinastia e che ne era stato reggente dopo la morte del fratello, il fondatore della dinastia stessa.

L'importanza attribuita da Confucio al rituale è assai significativa, poiché è il rituale che governa le relazioni umane. I riti hanno una funzione morale e sociale, oltre ad avere una funzione formale e cerimoniale. Il termine cinese *li* si riferisce anche alla correttezza, ossia al comportamento appropriato, e Confucio insegna quanto sia importante avere una retta disposizione interiore, senza la quale la correttezza diventa ipocrisia (*Dialoghi* 15,17).

La filosofia di Confucio potrebbe apparire priva di struttura se ci si limita a scorrere frettolosamente i *Dialoghi*, forse a causa del fatto che questo testo venne compilato diverse generazioni dopo la morte di Confucio. Ma gli insegnamenti raccolti nei *Dialoghi*, con tutto il loro dinamismo interiore, assumono piena coerenza soltanto quando vengono messi in pratica. Confucio non cercò di lasciare dietro di sé un sistema di pensiero puramente razionalistico. Egli voleva aiutare gli altri a vivere e, facendo così, migliorare la qualità della società. Prendendo la società umana come scopo principale, e offrendo la perfezione morale come ideale umano, Confucio ha lasciato dietro di sé un'eredità perenne e universale. D'altro canto, il suo insegnamento mostra anche certi limiti imputabili, per esempio, alla sua cultura, al carattere autoritario del governo e al superiore *status* sociale. Tuttavia, queste limitazioni non minano la validità delle sue intuizioni basilari sulla natura umana e sulla sua perfettibilità.

[Per una panoramica sulla nascita e lo sviluppo della tradizione ascritta al nome di Confucio, vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*. Per un'ulteriore trattazione dei classici cinesi, vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Testi religiosi e filosofici*. Vedi anche *REN E YI* e *LI*].

BIBLIOGRAFIA

Per una panoramica su Confucio, cfr. *Encyclopaedia Britannica (Macropaedya)*, Chicago 1982. Per una efficace esposizione delle informazioni biografiche sul suo conto, cfr. R. Wilhelm, *Confucius and Confucianism*, G.H. Danton e Annina Periam Danton (tradd.), New York 1931, rist. London 2005; H.G. Creel, *Confucius. The Man and the Myth*, New York 1949, ristampato con il titolo *Confucius and the Chinese Way*, New York 1960; l'introduzione al volume di J. Legge (ed. e trad.), *Analects*, 1893, Tokyo 1913 (3ª ed.), che tuttavia non tratta le fonti in modo sufficientemente critico; l'introduzione al volume di A. Waley (ed. e trad.), *The Analects of Confucius*, London 1938, decisamente migliore del precedente; e l'introduzione e le appendici al volume di D.C. Lau (ed. e trad.), *Confucius. The Analects*, London 1979, che apporta ulteriori miglioramenti. Per una panoramica degli insegnamenti di Confucio, cfr. Liu Wu-chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Harmondsworth 1955, e il notevole studio di Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton 1952-1953, rist. 1983 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). (Per una trattazione del Neoconfucianesimo, cfr. vol. II di questa stessa opera). Il testo di Julia Ching, *Confucianism and Christianity*, Tokyo 1977, è uno studio comparativo attuato da una prospettiva teologica.

Alcune opere cinesi sono indispensabili per lo studio della vita di Confucio. La breve opera in tre *juan* (con tre *juan* di supplemento) di Cui Shu (1740-1816), *Zhusi kaoxin lu*, offre un eccellente studio critico. Estremamente utile il testo di Ch'ien Mu, *Hsien Ch'in chu-tzu hsi-nien*, I, Hong Kong 1956. Di efficace consultazione anche l'opera di Ku Chieh-kang, *Ku-shih-pien*, II, Shanghai 1930-1931.

Esistono anche interessanti studi giapponesi sulla vita di Confucio. Cfr. Kaizuka Shigeki, *Kōshi*, Tokyo 1951 (trad. ingl. G. Bownas [trad.], *Confucius*, London 1956), di cui esiste anche una traduzione in cinese (Taipei 1976). Morohashi Tetsuji, *Nyoze gamon Kōshi den*, Tokyo 1969 cerca di operare una distinzione, quando è possibile, tra fatti e leggende.

[Aggiornamenti bibliografici:

N. Gier, *Whitehead, Confucius, and the Aesthetics of Virtue*, in «Asian Philosophy», 14 (2004), pp. 171-91.

J.B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary. A Comparison of Confucius and Western Exegesis*, Princeton/N.J. 1991.

L. Jensen, *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham/N.C. 1997.

Mou Bo, *A Re-Examination of the Structure and Content of Confucius's Version of the Golden Rule*, in «Philosophy East and West», 54 (2004), pp. 218-49.
Amy Olberding, *The Consummation of Sorrow. An Analysis of Confucius's Grief for Yan Hui*, in «Philosophy East and West», 54 (2004), pp. 279-302.
May Sim, *The Moral Self in Confucius and Aristotle*, in «International Philosophy Quarterly», 43 (2003), pp. 439-63.
B.W. Van Norden, *Confucius and the Analects. New Essays*, New York 2002.
In italiano segnaliamo:
A. Castellani (cur. e trad.), *I dialoghi di Confucio (Lun Yu)*, Firenze 1949.
L. Lanciotti, *Confucio. La vita e l'insegnamento*, Roma 1997.
L. Magrini (cur.) e Luciana Magrini-Spreafico (trad.), *Confucio e Mencio. "I quattro libri". La grande scienza, Il giusto mezzo, Il libro dei dialoghi, Il libro di Mencio*, Milano 1945.
M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia 1991.
G. Sonzini, *Confucio. Vita, massime, pensieri*, Milano 1971.
G. Tucci, *Confucio e Lao-tze*, Milano 1922].

JULIA CHING

COREA, RELIGIONE DELLA. [Questa voce è dedicata al sistema religioso indigeno della Corea. Per una panoramica delle altre tradizioni, vedi *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo in Corea*, vol. 10; *CONFUCIANESIMO IN COREA* e *CRISTIANESIMO IN ASIA*].

Il Confucianesimo, il Daoismo e il Buddhismo, spesso presentati come le principali religioni della Corea, provengono tutte dalla Cina o attraverso di essa. Un'altra fede, quella indigena coreana, è stata di solito considerata superstizione più che religione, poiché manca di un corpo dottrinario esplicitamente formulato, elaborato e razionalizzato. Eppure questo credo indigeno possiede un ricco insieme di credenze soprannaturali, una mitologia e una varietà di pratiche rituali. In anni recenti, perciò, un numero crescente di studiosi ha cominciato a riconoscere questo sistema di credenze e di riti popolari come un'altra delle tradizioni primarie della Corea.

La storia antica della religione indigena coreana è poco conosciuta. Poche cronache coreane redatte prima della seconda metà della dinastia Goryeo (918-1392) sono giunte fino a noi. I miti più antichi a noi pervenuti, registrati nei secoli XII e XIII, riguardano la creazione dei primi regni e presentano scarsa somiglianza con la religione popolare e con la mitologia orale collezionate dagli studiosi di tradizioni popolari in tempi più recenti.

L'importazione dalla Cina delle tre tradizioni religiose elitarie della Corea dipese non soltanto dalla vicinanza geografica con il Regno di Mezzo, ma anche dalle relazioni politiche intercorse tra queste due nazioni prima del XX secolo. L'influenza culturale cinese sui suoi vicini orientali cominciò già prima del periodo dei Tre Regni (IV-VII secolo a.C.); dopo l'unificazione della penisola coreana, gli scambi con la Cina continuarono regolarmente, poiché la Corea era Stato tributario dell'Impero cinese. I contatti con altre civiltà dell'area, specialmente con il Giappone, furono meno frequenti; la cultura giapponese non godette mai del rispetto che i Coreani nutrivano per la civiltà cinese.

Le tre grandi tradizioni religiose giunte in Corea dalla Cina vi arrivarono più di quindici secoli fa e subirono in vario grado selezioni, trasformazioni e adattamenti alle condizioni sociali e intellettuali prevalenti nella penisola, tanto che tali tradizioni elitarie in Corea differiscono spesso dalle loro controparti cinesi. Il Daoismo coreano, per esempio, si rifà principalmente al Daoismo più antico o filosofico. Priva di un clero proprio, di templi, di rituali, la sua ideologia si basa primariamente sulla lettura degli auspici e sulla geomanzia. La longevità umana e le trasformazioni magiche, temi caratteristici del Daoismo posteriore o religioso, in Corea sono invece evidenti nei racconti popolari. Allo stesso modo, il Buddhismo si adattò al clima coreano assorbendo un certo numero di divinità locali nel suo pantheon e di pratiche rituali popolari nella sua liturgia. Anche l'approccio fondamentalista al Neoconfucianesimo adottato dal governo Joseon (Yi) (1392-1910) non riuscì a evitare del tutto certe modifiche delle prescrizioni rituali intese a conformarsi a credenze indigene e a costumi sociali.

L'affiliazione a una religione tradizionale coreana prevedeva la partecipazione ad alcuni dei suoi riti o l'accettazione di parte almeno della sua ideologia, anziché l'appartenenza esclusiva a una organizzazione ecclesiastica. Ne risulta, quindi, che i partecipanti ai vari riti sono costituiti di solito da gruppi sociali preesistenti, come famiglie, villaggi e vasti clan parentali, anziché formare una comunità ecclesiastica costituita a questo scopo. Altro risultato fu un eclettismo religioso frenato non da sentimenti di impegno a una fede specifica né da un senso di contraddizione tra credi disparati, bensì dalle norme di comportamento tradizionali di uomini e donne. In molte famiglie coreane gli uomini eseguono i riti degli antenati e consultano gli esperti di geomanzia, mentre le donne fanno offerte agli dei familiari e si consultano con gli indovini, ma anche questa differenziazione di genere non è rigidamente osservata.

L'assenza di comunità ecclesiastiche non soltanto ha facilitato l'eclettismo e l'adattamento, ma ha anche permesso la nascita di significative variazioni regionali, sociali e persino interpersonali nell'ambito delle credenze e delle pratiche religiose. In nessun altro caso questo

fattore è più evidente che nella religione popolare indigena, dove la mancanza di testi sacri scritti incoraggiò ulteriormente la diversità. Nella prossima sezione verranno illustrati le idee e i riti tradizionali più riscontrati, ma molte di queste credenze e di queste pratiche presentano numerose varianti.

Nel corso del XIX secolo, gran parte degli ordinamenti tradizionali dell'Asia orientale subì un collasso e, nell'ambito della religione coreana, si registrarono due principali tendenze di sviluppo: l'espansione del Cristianesimo e l'emergere di diverse religioni nuove. Il Cristianesimo costituisce un fattore unico, nel senso che è difficile caratterizzarlo come una religione coreana, perché le dottrine e i riti delle sue maggiori confessioni non hanno a quanto pare subito una elaborazione indigena significativa, sebbene l'adattamento di riti e credenze cristiani sia stato prontamente adottato da alcune delle nuove religioni. Queste eclettiche organizzazioni religiose hanno tratto sia dal Cristianesimo, sia della fedi coreane tradizionali la formulazione delle loro liturgie e delle loro dottrine. Tuttavia, le Chiese cristiane regolari sono riuscite ad attirare nella Corea del Sud un seguito assai più vasto di quanto non abbiano fatto le nuove religioni. (Quanto alla religione contemporanea nella Corea del Nord, non è facile disporre di dati attendibili). Il notevole successo del Cristianesimo, in confronto a quello ottenuto dalle nuove religioni, contrasta nettamente con le rispettive sorti che queste confessioni hanno subìto in Giappone e costituisce uno dei maggiori rebus della moderna religione coreana.

Religione popolare indigena. Per quel che riguarda la storia della religione popolare indigena della Corea si hanno pochi dati certi. Le cronache cinesi antiche, che di tanto in tanto accennano a eventi o a costumi coreani, non dicono nulla circa i suoi riti e il suo sistema di credenze. Il *Samguk sagi* e il *Samguk yusa*, le due storie più antiche della Corea, redatte rispettivamente nel XII e nel XIII secolo, contengono lunghe cronache del periodo dei Tre Regni, ma rivelano soltanto che all'epoca esistevano delle persone chiamate *mu*. Il termine *mu* viene scritto con lo stesso carattere cinese della prima sillaba della parola coreana *mudang*, termine impiegato in tempi recenti per designare lo specialista dei riti della tradizione popolare coreana, e la corrispondenza ortografica può suggerire una certa relazione tra i due termini. Le storie antiche non forniscono tuttavia una descrizione chiara delle attività e delle funzioni dei *mu* e molti sforzi sono stati spesi in ambito accademico nel tentativo di interpretare i passaggi più rilevanti.

La fonte più antica circa i rituali religiosi popolari coreani compare nel *Dongguk Isangguk jip*, una raccolta di poemi e di saggi di Yi Gyu-bo (1168-1241). Uno dei suoi poemi descrive brevemente alcune pratiche religiose popolari, ma tale descrizione corrisponde ai riti attualmente eseguiti dai *mudang* della provincia di Gyeonggi, situata nella parte centro-occidentale della Penisola coreana. I documenti storici della dinastia Joseon contengono frequenti riferimenti ai *mudang* e alle loro attività, ma tali riferimenti sono in primo luogo delle condanne di *mudang* o delle sanzioni legali contro le loro pratiche piuttosto che delle descrizioni etnograficamente valide. Compilati da letterati confuciani, questi documenti descrivono i *mudang* come ciarlatani, impongono loro pesanti tasse per intralciarne le attività e li ascrivono ai ceti più bassi della società dei Joseon. Tuttavia, a dispetto di tali sanzioni repressive, la religione popolare coreana rimase pregnante nella vita quotidiana e ancor oggi continuano ad apparire nuovi *mudang* e i loro riti sono ancora regolarmente officiati nelle aree rurali e spesso anche nelle aree urbane.

Esperti di religione. Benché in Corea esistano diversi termini regionali per designare lo specialista di religione popolare, la parola *mudang* è attestata in tutto il Paese. La traduzione che se ne dà di solito è quella di «sciamano», ma tale termine è suscettibile di varie interpretazioni e dunque problematico. Inoltre, esistono due tipi di *mudang*: quello posseduto (*gangsin mu*) e quello ereditario (*seseup mu*), e soltanto il primo incarna alcune delle definizioni più note del sostantivo sciamano.

Un individuo apparentemente normale, di solito una donna, intraprende il processo per divenire una *gangsin mu* quando manifesta certi sintomi particolari, come la mancanza di appetito, il bere soltanto acqua, il servirsi di un linguaggio crudo, il comparire di un comportamento violento e di un linguaggio incomprensibile, o l'andarsene sui monti senza poi ricordare quel che ha fatto lassù. Quando le cure normali falliscono, questi sintomi vengono interpretati come segni di «malattia dello spirito» (*sinbyeong*), una malattia che può essere curata soltanto diventando una *mudang*.

Una donna che diventa *gangsin mu* viene istruita da una *mudang* più anziana con la quale stabilisce una relazione spirituale madre-figlia. Dalla madre spirituale, la novizia impara le tecniche rituali, una conoscenza più specifica del soprannaturale e altre tradizioni e, impegnandosi in tal modo nelle attività sciamaniche, la sua malattia spirituale viene alleviata e il suo comportamento anormale cessa. Dopo il periodo di apprendistato, la madre spirituale compie una iniziazione rituale per la novizia, che da quel momento diventa una *mudang* a tutti gli effetti. Nel corso dei riti che compirà nella sua carriera, varie divinità o antenati «discenderanno» o «verranno» a parlare e ad agire attraverso il suo corpo. Se la nuova *mudang* abbandonasse il suo ruolo per un certo periodo di tempo, la sua malattia spirituale tornerebbe.

La seconda modalità di reclutamento alla professione di *mudang* riguarda più l'ereditarietà che non lo spirito di possessione. Ai tempi della dinastia Joseon, le *mudang* e le loro famiglie appartenevano agli strati sociali più bassi e spesso si sposavano tra di loro. Una ragazza appartenente a queste famiglie di solito si sposava in un'altra famiglia di *mudang* e assisteva la suocera nei riti, acquisendone i canti, le danze e le altre tecniche rituali. A differenza delle *gangsin mu*, le *seseup mu* non presentavano malattie di spirito, né intraprendevano riti di iniziazione o cerimonie di possessione e non erano mai di sesso maschile. Un maschio nato all'interno di una famiglia di *seseup mu* imparava a cantare, a suonare strumenti musicali e a eseguire giochi acrobatici e, grazie a queste abilità, diventava un intrattenitore o assisteva nei riti la moglie o la madre.

Fino a epoche recenti, le *mudang* possedute occupavano regioni della Corea diverse da quelle delle *mudang* ereditarie. Il fiume Han, che scorre nella Corea centrale, divide approssimativamente in due questa regione. Nella parte settentrionale, prevalevano le *gangsin mu*, mentre nella parte meridionale erano più frequenti le *seseup mu*. Jeju-do, la maggiore isola coreana, situata al largo della costa meridionale della penisola, costituiva una terza regione, dove erano comuni tanto le *mudang* possedute quanto le *mudang* ereditarie. Oggi, invece, queste differenze regionali sono rapidamente scomparse e in ogni parte della Corea del Sud sono prevalenti le *mudang* possedute.

Pantheon. Il pantheon della religione popolare coreana è politeistico. Esistono moltissime divinità, preposte all'aiuto dei supplici, che portano loro la buona sorte e li aiutano a evitare la sfortuna. Alcune di queste divinità sono note soltanto a livello regionale, ma ve ne sono altre, alle quali è indirizzata la maggior parte dei riti, che sono conosciute in tutta la Corea, come il dio della montagna, il dio della terra, il dio re drago, il dio del vaiolo, il dio delle sette stelle, il dio della fortuna (Jeseok), il dio dell'abitazione domestica, il dio della cucina e il dio della nascita. Queste divinità, tuttavia, non rappresentano che una piccola parte del pantheon totale. I nomi attestati sono più di trecento, ma il numero delle divinità coreane è ancor più grande, dal momento che alcune di esse vengono spesso designate con lo stesso appellativo, come accade, per esempio, con il dio della montagna, poiché ogni montagna ne vanta uno proprio.

Molte delle divinità popolari hanno funzioni particolari o domini territoriali ma, a differenza degli dei del pantheon cinese, alle divinità coreane non viene attribuita un'organizzazione burocratica soprannaturale. Il dio della montagna, per esempio, ha per suo dominio la terra, le rocce, gli alberi e le frane di una montagna; il dio re drago è incaricato di un lago, un mare o un corso d'acqua e di attività quali la pesca e la navigazione. Allo stesso modo, il dio dell'architrave è incaricato della prosperità della famiglia, il dio della fortuna delle sue proprietà e il dio delle sette stelle ha il compito di sorvegliare l'arco della vita di ciascun componente. Salvo piccole eccezioni, ciascuna divinità è autonoma e dunque non comunica né si consulta con un'altra nell'esercizio delle proprie funzioni.

Una probabile eccezione alla regola dell'autonomia delle divinità coreane è implicita nelle differenze di trattamento rituale riservato ai vari esseri soprannaturali. Alcuni vengono invitati dalla *mudang* a ricevere riti individuali e offerte di cibo non presentate ad altri. Tra i vari dei familiari, per esempio, il dio dell'architrave e il dio del luogo dell'abitazione appartengono alla prima categoria; il dio della latrina, il dio del portone e il dio del camino appartengono alla seconda. Il trattamento rituale di quest'ultima categoria non si discosta da quello riservato ai fantasmi erranti e affamati, anime di defunti che, prive di discendenti che si prendano cura di loro, si radunano alle feste in cerca di un po' di carità. Per questi esseri soprannaturali viene dunque sparso in terra del cibo, mentre le *mudang* celebrano i riti per le divinità maggiori.

Queste sistematiche disparità di trattamento nei confronti delle varie divinità coreane implicano differenze di *status* e, di conseguenza, diversi livelli di autorità, benché tali differenze non vengano esplicitamente menzionate dai canti delle *mudang* né dalle preghiere dei credenti. Eppure, gli dei non sono tutti uguali. Alcuni sono più importanti di altri perché i loro domini riguardano attività particolarmente importanti o frequentemente intraprese dai fedeli. Il termine più adatto per designare questa autonomia, scevra di gerarchia e di intercomunicazione tra le varie divinità, sarebbe forse *paralleloteismo*, un sistema in cui, come linee parallele, ciascuna divinità occupa il suo posto senza incontrare le altre.

Alle divinità non viene attribuita una bontà o una malvagità intrinseca; che siano benefiche o malefiche dipende dalle circostanze. Se vengono loro tributate offerte regolari, esse portano fortuna; in caso contrario, invece, infliggono punizioni. Il dio dell'architrave, incaricato di curare la prosperità familiare, e il dio della fortuna potrebbero sembrare divinità completamente positive e protettive, ma anch'essi, se vengono ignorati, in breve causano la povertà della famiglia. E il dio del vaiolo, a sua volta, che pure porta la malattia ai bambini, non è una divinità del tutto malefica. Se gli si offrono i dovuti riti e tributi di cibo, questo dio non soltanto diminuisce l'intensità della malattia, ma può persino portare fortuna.

Il luogo in cui risiedono le divinità non è chiaramente specificato nel sistema di credenze indigene. A quanto sembra, non hanno sede in questo mondo, bensì in un mondo superiore, in un piano più alto di quello dei mortali, perché la *mudang* li invita a «discendere» e i fedeli spesso ripetono che «ci guardano da lassù». Tuttavia, gli dei non dimorano in una qualche area consacrata, come il monte Olimpo della mitologia greca. Benché alcuni ritengano che in un determinato monte risieda un certo dio della montagna, o in un determinato fiume un dio dei fiumi, quando una *mudang* celebra un rito per una di queste divinità, anche se si trova sul sito esatto del suo dominio, lo invita a partecipare al rito, segno che si ritiene che il dio dimori normalmente altrove.

Una delle caratteristiche più rilevanti delle divinità coreane è la loro insofferenza per la sporcizia. Prima di invocare gli dei in un grande rito sciamanico, viene dedicata estrema cura a pulire l'area in cui il rito deve essere celebrato. Vengono rimossi animali morti e feci, si sparpaglia terra pulita e l'area viene recintata con corde di paglia. Le offerte di cibo, le decorazioni e gli altri oggetti materiali utilizzati per il rito devono essere nuovi, acquistati in giorni propizi e senza mercanteggiarne il prezzo. I partecipanti al rito devono lavarsi, non assaggiare il cibo delle offerte durante la preparazione e stare attenti a che schizzi di saliva, capelli, frammenti di unghie o polvere non cadano nel cibo. Il sito del rituale è interdetto alle persone considerate ritualmente «sporche», come coloro che sono in lutto, chi ha visto di recente un cadavere o ha partecipato a un funerale, le donne incinte, o chi ha un qualche tipo di tumefazione. Infine, le *mudang* di solito celebrano un rito di purificazione all'inizio dei rituali più importanti, perché sostengono che gli dei invitati in un posto sporco infliggerebbero punizioni anziché portare fortuna.

Oggi, nei riti delle *mudang* coreane figurano non soltanto le divinità che originariamente appartenevano alla religione indigena coreana, ma anche quelle aggiunte dopo l'importazione di Buddhismo, Daoismo e Confucianesimo. Di solito, queste ultime sono considerate divinità di sesso maschile, senza una speciale attività o funzione sotto il loro controllo. Le divinità indigene, al contrario, sono di solito considerate femminili e incaricate delle funzioni più importanti. Alcune delle divinità originariamente femminili, tuttavia, sembra che abbiano cambiato sesso col passare del tempo. Benché lungi dall'essere probanti, alcuni indizi suggeriscono che le divinità femminili fossero in origine le più importanti della religione popolare coreana e che le divinità maschili siano state aggiunte in seguito a secoli di Neoconfucianesimo pervasivo e di predominio maschile.

Riti. I riti della religione popolare coreana, generalmente chiamati *gut*, presentano vari gradi di complessità, ma si possono identificare tre categorie principali. Il più semplice, detto *bison*, consiste semplicemente nello sfregare insieme le mani per implorare l'assistenza di una divinità. Il secondo tipo, che comporta offerte di cibo alle divinità, viene chiamato *puttakkeori* o *gosa* a seconda che si proponga di rimuovere una sfortuna presente o di cercare un beneficio futuro.

Il terzo e più frequente tipo di rituale maggiore, generalmente noto come grande *gut*, può richiedere anche sette o otto *mudang* e musicisti e può durare da tre a sette giorni e notti. Un grande *gut* è un rito completo, offerto a tutte le divinità, agli antenati e ai fantasmi. Vengono allestite diverse tavole imbandite con le offerte di cibo, decorate con fiori di carta e addobbate di candele e di incensi. Il rito si compone di solito di diverse sezioni (*georі*, *seok*), da quindici a venticinque, ciascuna comprendente un canto eseguito dalla *mudang*, danze, musica strumentale e dialogo con gli esseri soprannaturali.

I canti eseguiti dalle *mudang*, diversi per ciascuna sezione del *gut*, durano da un minimo di mezz'ora a un massimo di tre ore. I testi vengono tramandati oralmente, ma i canti non sono rigidamente memorizzati e meccanicamente eseguiti. Benché le *mudang* si attengano in genere al contenuto e alla struttura generale di una canzone, spesso esse aggiungono, omettono o cambiano delle parti, a seconda degli scopi del *gut*, delle circostanze della famiglia o del villaggio che lo sovvenziona e di altri fatti contingenti.

I contenuti dei canti delle *mudang* sono assai significativi nel rivelare l'ideologia della religione popolare coreana. Più che tributare onori alle divinità e ringraziarle di passati favori, le canzoni invocano la buona sorte o la fine della sfortuna. Gli dei, quindi, sono visti in primo luogo non come oggetto di ammirazione e rispetto, bensì come strumenti per soddisfare i propri desideri. Legato a questo concetto è il momento scelto per la celebrazione della maggior parte dei *gut*, che vengono spesso tenuti al manifestarsi di un bisogno specifico, piuttosto che su basi periodiche e regolari.

Anche i dialoghi tra gli esseri soprannaturali, che parlano per bocca delle *mudang*, e le persone che sovvenzionano un *gut* ci forniscono utili informazioni. Di solito, le divinità si lamentano dell'inadeguatezza delle offerte di cibo ricevute e i sovvenzionatori rispondono scusandosi per non aver potuto preparare di più, accusano la propria povertà (e, implicitamente, gli dei) di tale inadeguatezza e promettono, se la loro situazione economica migliorerà, di presentare offerte più abbondanti in futuro. Gli dei allora rispondono che accetteranno comunque le offerte anche questa volta e promettono di portare la fortuna al supplice.

Il mantenimento o l'aumento del benessere familiare, sia attraverso aiuti economici sia per ottenere la gua-

rigione di uno dei componenti da una malattia, è forse il motivo più frequente per il finanziamento di un *gut*. Altri motivi frequenti sono la promozione del benessere di un villaggio e la guida dell'anima di un congiunto recentemente scomparso. In passato, era assai comune un *gut* speciale che si teneva per i bambini colpiti dal vaiolo, ma lo sradicamento in Corea di tale morbo ha posto fine anche al *gut*.

Il culto degli antenati. La storia del culto coreano degli antenati è meglio documentata di quanto non lo sia la storia della religione popolare, benché soffra anch'essa della scarsità di documenti scritti anteriori alla fine della dinastia Goryeo (918-1392). Alcune forme di riti per i defunti esistevano probabilmente già in epoca preistorica, e il Buddhismo comportava molti riti di tal genere al tempo della sua introduzione dalla Cina nel IV secolo d.C. Alla fine della dinastia Goryeo, esistevano certamente sia i riti funerari buddhisti, sia quelli delle *mudang*. A tali riti si può tuttora assistere e tracce di insegnamenti buddhisti sono ancora evidenti negli usi funerari coreani.

Il sorgere della dinastia Joseon (1392-1910) fu segnato dall'adozione del Neoconfucianesimo come ideologia ufficiale della Corea e dagli sforzi del governo per trasformare i riti degli antenati secondo modelli neoconfuciani. Assai importante fu a questo proposito l'opera *Zhuzi jiali*, un manuale di rituale attribuito al filosofo cinese Zhu Xi. Verso la fine della dinastia Joseon, i riti neoconfuciani degli antenati, con qualche modifica, erano generalmente accettati dalla maggioranza della popolazione. Ancor oggi, molte famiglie coreane possiedono libri, derivati per molti versi dallo *Zhuzi jiali*, con le istruzioni per compiere, secondo l'etichetta, i riti degli antenati.

La trasformazione dell'ideologia e delle procedure per compiere i riti degli antenati attuata dalla dinastia Joseon fu accompagnata, in Corea, da profonde trasformazioni nell'organizzazione della famiglia e dei legami di parentela, e da significative modifiche nella struttura delle obbligazioni rituali nei confronti degli antenati. A mano a mano che, verso la metà della dinastia, andarono acquisendo importanza la primogenitura e l'appartenenza a gruppi di discendenza patrilineare, le donne persero le proprie responsabilità rituali e i figli maggiori ricoprirono nel culto degli antenati un ruolo maggiore di quello dei loro fratelli.

Riti. Il tipo di attività rituale rivolta a un antenato dipende in larga misura dal tempo trascorso dalla sua morte. Un funerale comincia di solito con il pronunciare il nome del defunto, mentre si espongono scarpe e riso per il messaggero (o i messaggeri) della morte che viene a scortare l'anima del trapassato lungo il difficile viaggio che lo porterà ad affrontare il giudizio nell'aldilà. Il servizio funebre, durante il quale i visitatori recitano formule di condoglianza e il cadavere viene preparato per l'inumazione, di solito dura tre giorni: quello della morte, il giorno seguente e il giorno dell'inumazione.

Terminata la cerimonia funebre, viene eretto in casa del defunto un tempietto, che ne ospiterà lo spirito per tutta la durata del periodo di lutto formale. In questo periodo, i rapporti con il defunto si conformano al comportamento appropriato da tenersi nei confronti dei parenti in vita più anziani. Per esempio, ogni giorno vengono poste porzioni di cibo nel tempietto e i visitatori sono portati a salutare il defunto allo stesso modo in cui verrebbero condotti a salutare i parenti più anziani.

Per le successive quattro generazioni, gli antenati vengono venerati nella casa del figlio maggiore e dei successivi discendenti primogeniti (ossia, ogni volta, il figlio maggiore del figlio maggiore) con riti eseguiti nel giorno dell'anniversario e in occasione delle feste. Fino a tempi recenti, nelle case in cui si celebravano tali riti, si tenevano tavolette di legno che rappresentavano quattro generazioni di congiunti, con rispettive consorti, scomparsi dal lato paterno, ma esse, negli ultimi decenni, sono state quasi totalmente sostituite da cartigli che vengono preparati in occasione del rito e poi bruciati.

Trascorse quattro generazioni, il discendente primogenito è sollevato dall'obbligo di offrire riti nelle feste e nel giorno dell'anniversario dell'antenato. Al loro posto, si tiene un solo rito annuale, solitamente in autunno, sulla sua tomba. Per finanziare questi riti, i discendenti dal lato paterno comprano un piccolo appezzamento di terreno e lo affittano a un coltivatore che, in pagamento, provvede il cibo per le offerte e il lavoro necessario al rito. Con questo metodo, i riti possono essere offerti in perpetuo.

Una delle caratteristiche più notevoli del culto coreano degli «antenati» è che la partecipazione ai riti non è limitata ai discendenti dal lato paterno dell'antenato commemorato, ma include spesso anche altri uomini imparentati in linea paterna. Ciò accade soprattutto nei riti festivi, nei luoghi in cui diversi uomini legati da parentela patrilineare risiedono insieme. In queste comunità il cugino di primo, di secondo e anche di terzo grado partecipa ai riti del padre, del nonno e del bisnonno di ciascuno degli altri, oltre che al rito per il loro trisavolo comune.

Non tutti i defunti ricevono gli stessi riti. Alcuni personaggi famosi, ai quali venne garantito dal governo Joseon lo speciale privilegio di avere tavolette permanenti, sono venerati in perpetuo nell'anniversario della loro morte. All'altro capo della scala sociale stanno coloro i cui discendenti sono dispersi o divisi, o magari troppo

poveri per provvedere ai riti sulla tomba dei loro antenati oltre le prime quattro generazioni. Altri ancora, che muoiono senza discendenti, possono ricevere soltanto riti delle feste del loro parente più prossimo, o anche restare privi di ogni forma di rito. Per questi defunti che non hanno discendenti, si possono tuttavia offrire dei riti che esulano dalle formule neoconfuciane: si può per esempio far fare una tavoletta per loro e farla custodire dai sacerdoti di un tempio buddhista o da una *mudang* nel suo santuario.

Anche gli antenati che già ricevono i classici riti neoconfuciani possono godere dei riti delle *mudang*. Poco dopo la morte, per esempio, si può offrire uno di questi riti per confortare l'anima del trapassato e guidarla nella sua transizione verso l'aldilà. Inoltre, la maggior parte dei *gut* celebrati dalle *mudang* comprende anche una sezione a favore dei parenti della famiglia del defunto che lo finanzia e, quando viene celebrato da una *gangsin mu*, esso prende le forme di una seduta spiritica.

Agli antenati si dedicano attenzioni rituali anche in altre occasioni. Per esempio, quando una sposa entra a far parte della famiglia del marito si inchina davanti alle tavolette degli antenati commemorati dalla famiglia di lui. Anche la morte di una persona può essere riferita a un antenato, rappresentato dalla sua tavoletta, oppure si può riferire la notizia di un funerale imminente alla tomba di un antenato del morto che già riposa nella stessa collina o montagna. E le visite alle tombe degli antenati, che di solito vengono effettuate per assicurarsi del loro mantenimento, vengono spesso accompagnate da offerte di cibo e di vino.

Le idee sull'aldilà. I riti per gli antenati hanno luogo in tre diversi contesti e ciascuno di essi implica una diversa collocazione dell'anima: nelle tavolette, nelle tombe e nelle sedute spiritiche alle quali gli antenati «giungono» dall'altro mondo. Se sollecitati a giustificare tali pratiche apparentemente disparate, molti ricorrono al noto detto coreano che ciascun individuo ha tre anime, benché in altri contesti questa molteplicità di anime sia raramente menzionata.

A eccezione delle *mudang*, poche persone rivendicano una qualche conoscenza dell'aldilà, benché esistano alcune idee di base assai diffuse. In generale, si ritiene che il defunto rimanga nelle stesse condizioni in cui si trovava al momento della morte e continui, dunque, ad aver bisogno di un riparo, di vesti e soprattutto di cibo. Per venire incontro a queste necessità, vengono offerti di tanto in tanto dei capi di vestiario nei riti delle *mudang*, vengono tenute in ordine le tombe e vengono presentate offerte di cibo nel corso dei riti neoconfuciani. Chi non ha figli in grado di provvedere ai suoi bisogni, chi ha eredi negligenti, o chi ha ancora qualche desiderio terreno insoddisfatto e perciò non può andare nell'aldilà, con ogni probabilità diventa uno di quei morti che affliggono i vivi con malattie o con altre calamità per attirare l'attenzione sulla loro situazione. Gli antenati sono generalmente ritenuti benevoli, ma quando capita una malattia improvvisa o qualche altra disgrazia, è opportuno prendere in considerazione l'eventualità che un parente o un altro individuo defunto possa esserne la causa.

Nei casi in cui avvengano queste forme di persecuzione da parte di un defunto, le offerte rituali possono variare notevolmente in base ai suoi rapporti di parentela con i vivi. Soltanto agli antenati in linea paterna e alle loro spose è concesso spostare o riparare una tomba. Un parente, però, può offrire un rito buddhista o una cerimonia *mudang*, sebbene essi vengano di solito finanziati dai discendenti o, in loro assenza, dal parente più prossimo. In generale, la responsabilità di prendersi cura dei defunti viene a cadere sui parenti in vita più prossimi, poiché più la parentela è stretta, più sono grandi gli obblighi reciproci e, dunque, questi parenti sono i più probabili bersagli di vendetta se l'impegno è inadeguato. Un morto estraneo, al contrario, può tormentare qualcuno, ma gli si può fare soltanto una piccola offerta di cibo. Questi defunti estranei devono limitarsi a chiedere, come mendicanti, un po' di cibo, ma non possono reclamare vestiti, un luogo dove trovare rifugio o grandi feste. In altre parole, gli obblighi nei confronti dei defunti perpetuano gli obblighi che legano i vivi.

Divinazione e predizione del futuro. In Corea vengono praticati moltissimi metodi di predizione del futuro e di divinazione. Tra di essi esistono enormi differenze per ciò che riguarda i fondamenti filosofici, le persone che li praticano, il fine per cui vengono eseguiti e persino il grado di serietà che viene loro attribuito. Questa sezione non si propone di esaminare sistematicamente tutte queste caratteristiche per ogni singola tecnica, bensì di illustrare la gamma di variazioni riscontrabile tra i metodi più utilizzati. Ne esistono molti altri, ma di genere più esoterico e non così largamente praticati.

La maggior parte delle tecniche di divinazione praticate dagli indovini di professione rientra in una delle due categorie principali, ossia la divinazione spiritica e la lettura degli oroscopi. La prima viene praticata dalle *mudang* possedute e dagli indovini posseduti. Sebbene questi ultimi, a differenza delle *mudang*, non celebrino i *gut*, le loro tecniche di divinazione sono le stesse. Parlando per bocca di una *mudang* o di un divinatore, un essere soprannaturale può rivelare la causa di una disgrazia presente o predire un evento o una condizione futuri. Spesso l'indovino mima lo spirito che sta fornendo la rivelazione, parlando come un bambino, per

esempio, se lo spirito che lo possiede è quello di un fanciullo morto.

Le *mudang* e i divinatori spiritici compiono predizioni anche interpretando le figure formate dal grano o dal riso e il lancio delle monete, oppure possono domandare al cliente di scegliere a caso una bandierina in mezzo a un mazzo di cinque bandierine colorate. Anche questi metodi possono essere considerati forme di divinazione spiritica, perché si ritiene comunemente che sia un essere soprannaturale a creare le figure o a indurre la scelta di una particolare bandierina.

La lettura degli oroscopi, l'altra forma principale di divinazione praticata dagli indovini professionisti, è prevalente nei centri urbani. Basata sulla teoria che il momento della nascita di un individuo ne determini il corso della vita, la lettura dell'oroscopo si basa su di un sistema di computo del tempo secondo un ciclo sessagenario. Ogni anno, mese, giorno e intervallo di due ore corrisponde a una delle sessanta coppie di caratteri cinesi e, combinando le quattro coppie che corrispondono all'anno, al mese, al giorno e all'ora di nascita di una persona si hanno otto caratteri. Questi caratteri vengono tradotti in predizioni secondo disparati e complessi metodi, descritti in diversi manuali. La perfetta conoscenza di questi metodi complessi richiede anni di studio e la loro pratica è riservata a indovini professionisti specializzati in oroscopi. Dal momento che, nel sistema di vita tradizionale coreano, gli uomini avevano maggiori opportunità di studiare e di acquisire conoscenze letterarie, sono principalmente maschi gli indovini che praticano la lettura degli oroscopi. Al contrario, la maggior parte dei divinatori spiritici sono donne.

Oltre alla divinazione spiritica e alla lettura degli oroscopi, la predizione del futuro annovera metodi meno popolari ma ancora largamente praticati. Tra i più popolari vi sono la lettura della mano e dei tratti del volto o la determinazione del fato personale tramite il numero di tratti utilizzati per scrivere il nome proprio di una persona. Come la lettura degli oroscopi, anche questi metodi si basano sull'apprendimento delle tecniche e non sulla possessione spiritica e vengono praticati sia da indovini professionisti che si specializzano in tali tecniche, sia dai lettori degli oroscopi che li utilizzano come metodi alternativi. Tutti questi indovini possono anche preparare per i loro clienti degli amuleti che li proteggano dalle disgrazie presenti e future.

I clienti consultano gli indovini a gennaio, così da apprendere la sorte che li attende nel nuovo anno, oppure quando devono affrontare un particolare problema. La maggior parte dei clienti sono donne, e le domande poste più frequentemente riguardano le prospettive di matrimonio, la compatibilità reciproca di una potenziale coppia di sposi, il successo che si può sperare da una qualche attività o dagli esami di ammissione a una scuola e le cause di una malattia di cui si soffre. Le donne sposate spesso pongono queste domande nell'interesse di altri membri della famiglia, poiché il fato di un individuo di solito si ripercuote sul benessere degli altri membri della parentela.

Anche i profani praticano varie forme di predizione del futuro, attraverso metodi che, di solito, richiedono conoscenze meno specifiche. Uno di questi metodi è la consultazione, specie a gennaio, del *Dojeong bigyeol*, un testo di divinazione composto da Yi Ji-ham (1545-1567). Dopo aver convertito in un unico numero, mediante combinazione, le cifre che compongono la data di nascita di un individuo, viene consultato il passo del *Dojeong bigyeol* che corrisponde al numero risultante. Ciascun passo fornisce una descrizione generale e anche un pronostico mese per mese delle aspettative che si possono nutrire per l'anno nuovo.

In Corea, i profani fanno anche uso di almanacchi, pubblicati annualmente, che giorno per giorno comunicano quali sono i tempi favorevoli per le riparazioni domestiche, i matrimoni, i cambiamenti di residenza, l'abbattimento degli alberi, i funerali e le inumazioni. Violarne le prescrizioni porta sfortuna, anche se l'almanacco non specifica in che modo. In genere, l'almanacco è tenuto in maggior conto di altre forme di divinazione non professionistiche, e tanto la sua consultazione quanto la lettura del *Dojeong bigyeol* vengono praticate di norma dagli uomini.

Geomanzia. La geomanzia (*pungsu*) è un metodo per trovare le ubicazioni propizie a case, villaggi, templi buddhisti, città e tombe. Essa si fonda sulla credenza che il sito in cui sorge una dimora abbia influssi sul benessere dei suoi occupanti e, se si tratta di una capitale, ne determini le fortune della nazione o della dinastia e ancora, nel caso di una tomba, la prosperità dei discendenti in linea paterna del suo occupante. Attualmente, la geomanzia si occupa soprattutto di scegliere i siti in cui edificare una tomba.

La geomanzia postula che una forza vitale (*saenggi*) si muova sotto la superficie della terra e che gli uomini possano allontanare le disgrazie o procurarsi benefici erigendo le proprie abitazioni o le tombe degli antenati in uno dei luoghi in cui questa forza si coagula. Tuttavia, la geomanzia non spiega in quale modo questa forza influenzi la vita umana, ma si fonda sul principio dell'analogia. Nel caso delle tombe, le ossa degli antenati sono paragonate alle radici di un albero e i suoi discendenti alle foglie e ai rami dell'albero; nutrendone le radici, la forza sotterranea fa sì che anche foglie e rami prosperino. L'aspetto teorico della geomanzia non si perita di spiegare come i suoi effetti si facciano sentire,

ma si concentra piuttosto sul modo di trovare e utilizzare i siti propizi.

Un sito favorevole lo si cerca innanzitutto esaminando la topografia dell'area in questione, in particolare i corsi d'acqua e i monti delle vicinanze. Poiché l'acqua blocca la forza vitale, la geomanzia giudica favorevolmente i luoghi il cui sottosuolo ne sia ricco, così che essa possa trattenere lo scorrere della forza. Il vento, al contrario, disperde la forza vitale e dunque se un luogo è circondato da monti può averne da essi riparo. Anche la configurazione delle alture può indicare il vigore della forza e il genere di conseguenze che produrrà.

Altri fattori che possono influenzare la forza vitale sono le condizioni del suolo, l'orientamento rispetto ai punti cardinali e il tempo, calcolato in base al ciclo sessagenario. Per esempio, la forza vitale non potrebbe coagularsi nelle pietre e una terra troppo umida porterebbe le ossa dell'antenato, conduttori di forza, a corrompersi. Inoltre, a ogni punto cardinale e a ogni coppia del ciclo sessagenario corrisponde una delle Cinque Fasi fondamentali (fuoco, acqua, legno, metallo, terra) che dovrebbero stare in armonia. Il cadavere di una persona nata in un anno abbinato a una coppia associata con il legno, per esempio, non dovrebbe essere sepolto secondo l'orientamento di una direzione associata con il fuoco.

Il ragionamento per analogia è impiegato anche per inferire i potenziali effetti di un sito. Un monte di forma circolare e con una cima a punta viene paragonato a un pennello per scrittura e dunque, se vi si seppellisce un antenato, i discendenti potranno essere dei buoni calligrafi o potranno superare con successo gli esami per le cariche pubbliche. Allo stesso modo, non si devono scavare pozzi in un sito a forma di imbarcazione, perché, per analogia, significherebbe far affondare il battello e quindi distruggere i benefici geomantici del sito.

Le forme di interpretazione della configurazione di un luogo sono tanto disparate che non è infrequente trovare, nelle caratteristiche della topografia locale o del tempo o del luogo di una inumazione, la spiegazione di una vasta gamma di eventi successivi. Oltre a tutte le considerazioni espresse prima, anche i disagi patiti da un antenato in una certa tomba possono essere considerati causa delle disgrazie che egli infligge ai suoi discendenti. L'antinomia tra una tale interpretazione della geomanzia e la sua concezione tradizionale che la vede come un meccanismo impersonale, antinomia rilevata invece dalle analisi antropologiche condotte sulla geomanzia in Cina, non è occasione di sconcerto né per chi la pratica né per i manuali dedicati alla materia.

Chiamata la «teoria del vento e dell'acqua» (*pungsu*), la geomanzia si sviluppò originariamente in Cina (dove era nota con il nome di *fengshui*) e poi si diffuse in Corea, probabilmente prima della fine del periodo di Silla Unificato (668-935 d.C.). Sembra che gli esperti coreani di geomanzia abbiano adottato il sistema cinese, apportandovi piccole modifiche, tanto che ancora oggi utilizzano alcuni manuali di autori cinesi. Quanto ai profani, invece, resta da investigare fino a qual punto le loro pratiche possano essere accomunate a quelle dei professionisti, e fino a qual punto esse si conformino alle pratiche cinesi.

Cristianesimo. Il primo contatto conosciuto che la Corea ebbe con il Cristianesimo risale alla fine del XVI secolo. In quell'epoca, un missionario gesuita accompagnò l'armata giapponese che invase la Corea, ma nulla prova che quella visita abbia avuto una qualche influenza sulla religione coreana.

Il Cristianesimo cominciò a esercitare la sua influenza in Corea soltanto nel secolo successivo, quando degli inviati coreani alla corte di Pechino vennero a contatto con alcune delle idee che erano state introdotte in Cina dai missionari gesuiti. Nei secoli XVII e XVIII, alcune di queste idee attirarono l'interesse di qualche famoso intellettuale coreano e, intorno all'ultimo quarto del XVIII secolo, alcuni letterati coreani formarono dei gruppi di studio per esaminare e discutere il Cattolicesimo, e la nuova religione registrò perfino qualche isolata conversione.

La corte della dinastia Joseon, però, ben presto prese a considerare il Cattolicesimo come una minaccia all'ordine sociale coreano, innanzitutto a causa dell'opposizione, levatasi da parte cattolica, ai riti degli antenati. Saldamente posata sulle sue basi neoconfuciane, la corte Joseon considerava le relazioni padre-figlio non soltanto come la base paradigmatica delle relazioni tra sudditi e sovrano, ma anche come il fondamento necessario a mantenere l'ordine sociale. Ogni sfida alla devozione filiale, che fosse diretta a parenti ancora in vita o a predecessori defunti, incorreva in gravi implicazioni politiche. Così, la nuova religione venne ufficialmente bandita intorno al 1785 e alcuni seguaci vennero condannati a morte. Questa antipatia nei confronti del Cattolicesimo si esacerbò nel 1801, per via del coinvolgimento di alcuni cattolici coreani in un tentativo di introdurre in Corea forze cinesi e occidentali allo scopo di assicurare la libertà di culto alla nuova religione. L'incidente provocò una nuova serie di persecuzioni e altri cattolici finirono in prigione. Ma nonostante le sanguinose, benché sporadiche, persecuzioni, nel corso del XIX secolo il Cattolicesimo continuò a crescere, soprattutto grazie agli sforzi dei missionari francesi e dei rappresentanti ecclesiastici a Pechino.

La crescita del Cattolicesimo in Corea, però, venne più tardi eclissata dal successo dei missionari protestan-

ti. Benché lo sforzo missionario protestante non risalga, in forma organizzata, che al penultimo decennio del XIX secolo, già intorno alla metà degli anni '80 del secolo scorso il numero dei protestanti della Corea del Sud arrivò a superare di quattro volte quello dei cattolici. Infatti, benché le statistiche pubblicate presentino notevoli varianti a seconda delle loro fonti, il numero dei cattolici in quegli anni si aggirava intorno al milione e mezzo, contro i cinque milioni e mezzo dei protestanti.

Il successo del Cristianesimo, in particolare del Protestantesimo, nella Corea del Sud è curioso in rapporto alla relativa scarsità di convertiti cristiani in Giappone e in Cina, i Paesi più vicini alla Corea dal punto di vista geografico e culturale. E questo successo sembra ancor più curioso se messo in rapporto con l'esigua indigenizzazione coreana dell'ideologia e del rituale cristiani. Di conseguenza, l'identificazione delle cause della crescita del Cristianesimo in Corea ha assunto grande importanza nell'ambito degli studi cristiani. Finora sono state avanzate tre ipotesi principali: certe similitudini che accomunerebbero il Cristianesimo e le pratiche *mudang* coreane, l'abilità dei primi missionari protestanti nel creare legami personali con membri della corte coreana alla fine del XIX secolo, e la simpatia dimostrata dai missionari nei confronti del nazionalismo coreano durante il periodo del governo coloniale giapponese (1910-1945). Ciascuna di queste risposte può essere valida, ma nessuna di esse spiega la notevole crescita del Cristianesimo nella Corea del Sud nel corso degli anni '70 e nella prima parte degli anni '80 del XX secolo. Nonostante la scarsa attendibilità delle statistiche pubblicate, sia il Cattolicesimo che il Protestantesimo hanno a quanto pare raddoppiato il numero dei loro membri nella Corea del Sud tra il 1972 e il 1981. Forse questa crescita considerevole è stata alimentata dall'industrializzazione e dall'urbanizzazione del Paese, con la conseguente dispersione di molti dei gruppi sociali che partecipavano ai riti religiosi tradizionali coreani e la diffusa importazione di cultura occidentale non religiosa. Inoltre, tale crescita potrebbe anche aver favorevolmente risentito del crescente coinvolgimento delle Chiese cristiane nel movimento dei diritti umani nella Corea del Sud.

Nuove religioni. Come tutti i movimenti del genere in altre parti del mondo, anche in Corea le nuove religioni hanno avuto tendenza a fiorire in tempi di grandi disagio personale e disordine sociale. Gli ultimi decenni della dinastia Joseon e gli anni immediatamente seguenti alla seconda guerra mondiale, anni in cui molte di queste religioni emersero e crebbero, furono appunto periodi di agitazioni sociali, economiche e politiche particolarmente intense. In entrambi i periodi, inoltre, interventi militari stranieri minacciati o reali esacerbarono le difficoltà interne della Corea.

I continui interventi stranieri negli affari coreani del secolo scorso spiegano probabilmente perché il nazionalismo sia divenuto uno dei temi portanti di molte nuove religioni. Il movimento della Scienza Orientale (Donghak), la prima delle nuove religioni coreane, fu in prima linea nelle attività antigiapponesi immediatamente prima e durante il dominio coloniale del Giappone. Alcune nuove religioni presenti ai giorni nostri predicano che la Corea diventerà la nazione più importante del mondo, o almeno ostentano la bandiera della Corea del Sud durante i loro servizi.

Nel formulare le loro dottrine, i fondatori delle nuove religioni coreane si sono presentati per lo più come uomini che rivendicavano di aver ricevuto rivelazioni soprannaturali, benché di fatto traessero evidentemente i loro insegnamenti dalle religioni tradizionali coreane e dal Cristianesimo. Tuttavia, il grado di mescolanza di queste fonti varia di molto da una fede all'altra, a seconda soprattutto del personale retroterra religioso del loro fondatore. Alcuni gruppi, come il Buddhismo Won, sono più simili al Buddhismo ortodosso; altri, come la Chiesa dell'Unificazione di Sun Myung Moon, si rifanno invece al Cristianesimo.

Sebbene le nuove religioni siano caratterizzate da dottrine assai diverse, la maggior parte di esse si volge alla soluzione di problemi economici o di salute piuttosto che alla conoscenza dell'aldilà, e molte religioni nuove offrono ai loro seguaci la promessa di una utopia in terra. Come nella religione popolare coreana, il benessere non è considerato un intralcio alla felicità, ma piuttosto una benedizione da cercare attivamente.

Dopo la fondazione, la maggior parte delle nuove religioni coreane subì l'una o l'altra delle due sorti più comuni. Alcune crebbero e divennero Chiese vere e proprie, misero da parte le cure magiche e le preoccupazioni terrene e svilupparono un corpo di insegnamenti razionalizzato, elaborato e articolato. Questa fu la sorte del movimento della Scienza Orientale, noto ora con il nome di Religione della Via Celeste (Cheondogyo) e della Chiesa dell'Unificazione di Sun Myung Moon. [Vedi *CHEONDOGYO* e *CHIESA DELL'UNIFICAZIONE*]. Altre, invece, non riuscirono a svilupparsi, lacerate com'erano da continue segmentazioni, spesso provocate da uno dei loro membri che dichiarava di aver ricevuto anch'egli una rivelazione e fondava quindi una Chiesa separata.

Il numero totale di adepti coreani delle nuove religioni è difficile da determinare con precisione, soprattutto perché molte di quelle più piccole godono di un seguito effimero. Una statistica probabilmente accurata, elaborata nell'ottobre del 1983 dal governo della Corea del Sud e diffusa tramite i giornali, stimava a circa un milione il numero dei membri delle nuove religioni, ossia all'incirca il 3% della popolazione coreana.

[Vedi *SCIAMANISMO, Panoramica generale*, vol. 2 e *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Gli studi in coreano dedicati alla religione sono numerosi. Una buona introduzione generale è costituita da Kodae minjok munhwa yŏn'guso (cur.), *Han'guk minsok taegwan*, III, *Min'gan sinang, chongyo*, Seoul 1983. Quest'opera copre l'intero spettro della religione coreana, comprese sia le religioni popolari che le fedi riconosciute. Contiene inoltre i riferimenti in nota a molta letteratura in coreano ed è corredata di un sunto inglese di una sessantina di pagine.

Per utili informazioni sulla storia delle varie religioni coreane, cfr. Ki-baik Lee, *A New History of Korea*, E.W. Wagner e E.J. Schultz (tradd.), Seoul 1984. Benché alcune delle sue interpretazioni siano controverse, l'opera di Lee si basa su quella di diversi autori e offre dunque la miglior panoramica in inglese. Diversi sottocapitoli, ciascuno di una o due pagine, riportano la cronaca di ciascuna delle varie fedi in diversi periodi della storia coreana.

La bibliografia più completa delle opere in lingua occidentale dedicate alla religione coreana è stata redatta da Kah-Kyung Cho e inserita in Han-Kyo Kim (cur.), *Studies on Korea. A Scholar's Guide*, Honolulu 1980, cap. IV, pp. 120-33. Salvo poche eccezioni, la bibliografia di Cho si ferma al 1970, ma la sua classificazione di più di duecento titoli, molti dei quali commentati, costituisce ancora l'accesso più facile per la maggior parte della cultura occidentale.

Molte delle migliori opere dedicate alla religione tradizionale coreana sono apparse dopo il 1970. Youngsook Kim Harvey, *Six Korean Women. The Socialization of Shamans*, St. Paul/Minn. 1979, analizza il reclutamento al ruolo di *gangsin mu* identificando le somiglianze tra le loro storie di vita e le loro personalità. Laurel Kendall, *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits*, Honolulu 1985, si incentra sui riti e le credenze *mudang*, mettendoli in relazione con i ruoli e la situazione sociale comuni alle donne coreane. Chang Duk-soon (cur.), *The Folk Treasury of Korea*, Seoul 1970, comprende testi di miti *mudang* e alcuni miti tratti da fonti letterarie coreane dell'epoca della dinastia Goryeo. R.L. Janelli e Dawnhee Yim Janelli, *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford/Cal. 1982, presenta la descrizione e l'analisi di riti degli antenati in termini di famiglia, clan, gruppo e struttura di classe coreani. Alexandre Guillemoz, *Les Algues, les anciens, les dieux*, Paris 1983, fornisce una panoramica delle credenze e dei riti di un villaggio coreano in particolare e ne indica le interrelazioni strutturali.

La divinazione e la geomanzia coreane hanno attratto assai minor attenzione scientifica di quanto non sia accaduto per i riti *mudang* e il culto degli antenati, e le opere migliori anche in questo campo sono apparse dopo il 1970. Per una breve ma assai informativa panoramica sui metodi di divinazione e sugli argomenti delle richieste a Seul, cfr. il saggio di Barbara Young, *City Women and Divination. Signs in Seoul*, in Laurel Kendall e M. Peterson (curr.), *Korean Women. View from the Inner Room*, New Haven/Conn. 1983. Dawnhee Yim Janelli, *The Strategies of a Korean Fortuneteller*, in «Korea Journal», 20 (1980), pp. 8-14, fornisce una breve descrizione di sedute di consultazione con una lettrice di oroscopi di Seul e identifica alcune delle tecniche da lei impiegate per suscitare e mantenere la credibilità agli occhi della sua cliente. Per quanto riguarda gli almanacchi e il loro uso nella Corea rurale, cfr. M. Griffin Dix, *The Place of The Almanac in Korean Folk Religion*, in «Journal of Korean Studies», 2 (1980), pp. 47-70. Per una descrizione della geomanzia coreana basata sull'esame di manuali della materia, leggende a suo riguardo e interviste con geomanti professionisti, cfr. Yoon Hong-key, *Geomantic Relationships Between Culture and Nature in Korea*, Diss. Taipei 1976.

Il Cristianesimo non ha goduto al pari delle religioni tradizionali coreane della crescita di interessi recenti nell'ambito degli studi letterari, e dunque i libri più datati restano i più utili. Il testo classico per la storia del Protestantesimo in Corea è G.L. Paik, *The History of Protestant Missions in Korea, 1832-1910*, Seoul 1980 (3ª ed.). Per una panoramica della crescita del Cristianesimo in relazione con la storia e la cultura coreane, cfr. S.J. Palmer, *Korea and Christianity. The Problem of Identification with Tradition*, Seoul (1967) 1986, rist. (Royal Asiatic Society, Korea Branch, Monograph Series, 2).

Tra le pubblicazioni dedicate al Cristianesimo coreano, è degno di nota particolare l'articolo di D.L. Baker, *The Martyrdom of Paul Yun. Western Religion and Eastern Ritual in Eighteenth Century Korea*, in «Transactions of the Royal Asiatic Society, Korea Branch», 54 (1979), pp. 33-58. Lo studio di Baker tratta l'introduzione del Cattolicesimo in Corea e la percezione che di esso hanno avuto tanto i primi convertiti quanto il governo centrale. Cfr. anche F. Baldwin, *Missionaries and the March First Movement. Can Moral Men Be Neutral?*, in A.C. Nahm (cur.), *Korea under Japanese Colonial Rule*, Kalamazoo/Mich. 1973. Basandosi sull'esame di fonti sia giapponesi sia inglesi, lo studio di Baldwin illustra la riluttanza dei missionari occidentali nel partecipare ai movimenti nazionalisti durante il periodo coloniale giapponese, nonostante la simpatia personale provata per la causa coreana.

Il Cheondogyo e la Chiesa dell'Unificazione hanno ricevuto maggiori attenzioni delle altre nuove religioni coreane. S.J. Palmer (cur.), *The New Religions of Korea*, in «Transactions of the Royal Asiatic Society, Korea Branch», 43 (1967), è una raccolta di disparati ma utili saggi dedicati ad alcune di queste fedi e costituisce tuttora la migliore introduzione all'argomento.

YIM SUK-JAY, ROGER L. JANELLI
e DAWNHEE YIM JANELLI

CRISTIANESIMO IN ASIA. Questa voce è incentrata su tre principali aree asiatiche: 1) l'Estremo Oriente (ossia, quei Paesi che si affacciano sull'Oceano Pacifico), la cui visione dell'uomo e della società è stata profondamente influenzata sia dalla dottrina confuciana sia dal Buddhismo; 2) l'Asia sudorientale, dove il Buddhismo ha esercitato un'influenza dominante, accanto ad alcuni elementi induisti e islamici; 3) il subcontinente indiano, patria della cultura induista, ma caratterizzato da aree in cui l'Induismo è stato quasi completamente cancellato dall'Islam.

L'Estremo Oriente. La storia del Cristianesimo nell'Estremo Oriente non è una storia univoca. L'introduzione e lo sviluppo della fede cristiana hanno conosciuto un'evoluzione notevolmente diversa in Cina, a Taiwan, in Giappone, in Corea e nel Sud-Est asiatico. In certi casi, si sono verificate anche reintroduzioni ripetute degli elementi cristiani, in risposta al mutato clima politico di questi Paesi.

Cina. Già nel VII secolo d.C., i cristiani nestoriani della Mesopotamia (Iraq) avevano raggiunto la Cina occidentale. La scoperta nel 1623, a opera dei Gesuiti, del famoso «monumento nestoriano» nei dintorni di Chang'an, l'antica capitale della dinastia Tang, fornì sicure e attendibili informazioni sulle origini, l'arrivo (635 d.C.) e le fortune di quei cristiani che intrapresero una tale incredibile avventura. Questa Chiesa sopravvisse per circa due secoli.

La seconda incursione cristiana avvenne quando i Francescani tentarono di stabilire una missione a Khanbaliq (Pechino), con la speranza di convertire Khubilai Khan; speranza frustrata dalla conversione dei popoli dell'Asia centrale non al Cristianesimo, bensì all'Islam. Giovanni di Monte Corvino (morto intorno al 1330) arrivò a Pechino nel 1294, raccolse intorno a sé i cristiani di razza uigura (che si erano convertiti al Cristianesimo nestoriano) e riuscì a garantirsi la consacrazione ad arcivescovo. Altri missionari lo raggiunsero, ma l'estrema distanza dalla Chiesa madre rese difficile il loro lavoro, e dopo un cinquantennio la missione cessò di esistere.

Il terzo tentativo venne compiuto dai Gesuiti nel XVI secolo. Matteo Ricci (1552-1610) e i suoi confratelli si assicurarono il favore dei Cinesi con la loro perizia in campo astronomico, impressionando i locali con l'introduzione di sorprendenti orologi, imparando il cinese e adottando molti costumi del luogo. [Vedi *GESUITI* e *RICCI, MATTEO*, vol. 7]. È anzi opinione dei loro critici che Ricci e i suoi confratelli fossero ben disposti ad andare assai più lontano nell'adattamento del Vangelo cristiano ai costumi e alla tradizione cinesi, ma nel 1744 il papa condannò tutti questi compromessi come usanze che esulavano dal Cattolicesimo. La missione continuò a esistere, con alterne fortune, per un secolo e mezzo. Non morì mai completamente, ma alla fine del XVIII secolo non era più ormai che un'ombra di se stessa. La scoperta del diario di Andrea Li, un prete cinese formatosi nel seminario di Ayudhia (Thailandia), dove ai cosmopoliti studenti era permesso di comunicare soltanto in latino, ha gettato molta luce su questo periodo di declino.

La quarta incursione missionaria, da parte cattolica e protestante, avvenne a seguito dell'infame Guerra dell'Oppio (1839-1842) e dell'ingiusto Trattato di Nanchino. I missionari a poco a poco riuscirono a stabilirsi in tutte le province cinesi fino ai confini del Tibet, i cattolici contando sulla protezione dell'imperatore Napoleone III, e i protestanti per lo più aderendo al monito di Hudson Taylor della Missione della Cina Interna di fare appello soltanto alle autorità cinesi regolarmente costituite. Non vi fu mai un movimento cristiano di massa in Cina; la Chiesa crebbe lentamente, ma costantemente, grazie all'adesione di individui e di famiglie. Ma la missione cristiana fu sempre sospettata di connivenza con l'odiato imperialismo dei poteri occidentali.

Con il fallimento della cosiddetta Ribellione dei Boxer, alla fine del XIX secolo, molti Cinesi sentirono il bisogno di cercare nuove risorse morali per una restaurazione cinese e trovarono risposta a tali bisogni nell'insegnamento di Gesù Cristo, e soprattutto nel contenuto morale e sociale, più che in quello specificamente religioso, delle sue dottrine. Un incredibile numero di giovani ricevette il battesimo e molti di loro si distinsero più tardi nella vita politica della Cina.

Poi, nel 1949, i comunisti rovesciarono il governo di Jiang Gaishek e s'impadronirono del potere in Cina. Benché il loro atteggiamento fosse ostile a qualsiasi forma di religione, alcuni cristiani riuscirono a scendere a patti con l'avversione del governo. Ma le chiese vennero chiuse e i fedeli costretti a praticare di nascosto. Molti testimoni commentarono che per la quarta volta la Cina aveva rifiutato il messaggio cristiano e che la Chiesa ormai era morta, a esclusione forse di piccoli gruppi familiari. In seguito però, quando le restrizioni si allentarono e lasciarono qualche spiraglio di libertà, i cristiani tornarono a farsi vedere. E divenne chiaro che non soltanto le Chiese erano vivissime, ma che in certe aree avevano anzi incrementato i loro seguaci.

È impossibile stimare con certezza il numero dei cristiani in Cina. Le ipotesi vanno dai tre ai sei milioni di persone, e la prima stima è probabilmente la più corretta. I cattolici sono in una posizione particolarmente ambigua, dal momento che molti Cinesi hanno rifiutato la dipendenza da Roma che la loro Chiesa impone. I protestanti hanno formato un comitato nazionale che li ha tenuti insieme senza eliminare le differenze nominali e senza alleviare le ansie di chi ritiene che tale comitato abbia fatto troppe concessioni al governo marxista. [Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, *Panoramica generale*].

Taiwan. La situazione dei cristiani sull'isola di Taiwan è complessa. Per un secolo, la principale missione cristiana è stata presbiteriana (canadese nella parte settentrionale dell'isola, inglese nelle regioni meridionali). In occasione del novantesimo anniversario della fondazione della missione presbiteriana, i membri della missione si chiesero in qual modo potessero festeggiare adeguatamente il loro centenario, e decisero che, nel decennio restante, si sarebbero impegnati a raddoppiare la loro co-

munità e a raddoppiare il numero dei loro luoghi di culto. Questo impegno fece loro guadagnare un sentito supporto da parte della popolazione.

Nel periodo dell'occupazione coloniale giapponese, a fronte del probabile rischio di una maggiore opposizione da parte del governo giapponese, i movimenti cristiani cominciarono a prendere decisamente piede tra gli abitanti delle montagne. Questi popoli, che costituiscono una percentuale relativamente piccola della popolazione dell'isola, sembrano essere di origine polinesiana, parlano una propria lingua e seguono tradizioni ancestrali completamente diverse da quelle degli abitanti delle zone pianeggianti di Taiwan. Nel XX secolo, intere comunità di abitanti delle montagne divennero cristiane.

La situazione generale dell'isola cambiò radicalmente con l'emigrazione di massa dalla Cina continentale a seguito del collasso del governo del Guomindang. Lo stesso Jiang Gaishek, con buona parte del suo stato maggiore, lasciò la patria per dare inizio a una nuova esistenza a Taiwan, sostenendo che erano loro, e non i marxisti, a rappresentare il vero spirito e la successione legittima al governo cinese. Ciò suscitò le opposizioni di tutti gli abitanti dell'isola che, sotto i Giapponesi, erano stati costretti a imparare la lingua dei loro colonizzatori e ora venivano costretti a imparare il cinese mandarino, estremamente diverso dalla forma del dialetto cinese di Amoy tradizionalmente parlato a Taiwan. A seguito dell'emigrazione cinese, perciò, si registrò a Taiwan una incredibile proliferazione di Chiese e di sette cristiane.

Giappone. Il Giappone rimase quasi completamente sconosciuto all'Occidente fino a che, nel 1549, il gesuita Francesco Saverio, con un piccolo gruppo di confratelli, non riuscì a sbarcare nel Paese e a rimanervi per quasi tre anni. [Vedi *SAVERIO, FRANCESCO*, vol. 7]. L'impresa dei Gesuiti venne coronata da impensabile successo. I sovrani si convertirono e portarono alla Chiesa cristiana anche tutti i loro sudditi. Alla fine del XVI secolo, si stima che il Giappone contasse ben trecentomila cristiani. Ma presto il clima cambiò e fu seguito da un periodo di terribili persecuzioni, durante il quale molti missionari vennero barbaramente uccisi e qualcuno abiurò anche la propria fede. Quasi tutti i convertiti tornarono alle loro precedenti religioni e nel, 1638, se ne concluse che «il secolo cristiano in Giappone» era terminato e la Chiesa era stata eliminata. Per più di due secoli, il Cristianesimo venne bandito. Tuttavia, quando nel 1858 i missionari riuscirono infine a rimettere piede su quel suolo interdetto, scoprirono con stupore l'esistenza di qualche gruppo di fedeli che aveva mantenuto il credo cristiano in molte delle sue linee essenziali.

Mai, dal successo gesuita del XVI secolo, si è registrato in Giappone un pari movimento di massa verso la Chiesa cristiana. Il Cristianesimo giapponese spicca per tre caratteristiche peculiari: l'intensa attività intellettuale, con un'esperienza di fede basata più su una convinzione intellettuale che su una decisione emozionale; forte spirito di indipendenza, come dimostra il movimento «antiecclesiale» di Uchimura Kanzō, che rifiutò di legarsi a qualsivoglia organizzazione nominale; e forte determinazione a non essere soggetti alla dominazione occidentale. [Vedi *UCHIMURA KANZŌ*, vol. 7].

Nel corso della seconda guerra mondiale, il governo decise di riconoscere soltanto tre organismi cristiani, ossia la Chiesa cattolica, la Chiesa ortodossa d'Oriente e un insieme di Chiese protestanti chiamato Kyōdan. Alcune Chiese anglicane, luterane e aderenti al cosiddetto movimento *holiness* rifiutarono di aderire al Kyōdan e perdettero ogni esistenza legale, andando incontro così a vari generi di disapprovazione ufficiale e perfino di persecuzione. Con il ristabilirsi della pace, buona parte degli aderenti al Kyōdan se ne allontanò, lasciando metodisti, parte dei presbiteriani e congregazionalisti a formare il più numeroso organismo protestante del Paese.

Il numero dei cristiani in Giappone è piccolo, ma la loro influenza è assai sentita; tanto che le Chiese giapponesi potrebbero svolgere un ruolo di primo piano come catalizzatori tra le Chiese emergenti dell'Asia e le loro progenitrici d'Occidente. [Vedi *GIAPPONE, RELIGIONE DEL, Panoramica generale*].

Corea. La Corea è stata molto influenzata dalla cultura cinese e dal periodo trascorso sotto il dominio giapponese, ma la lingua e molti tratti della vita coreana hanno probabilmente origini centroasiatiche. Dopo alcuni tentativi scarsamente efficaci di evangelizzazione cattolica, il Paese rimase del tutto impermeabile alle influenze straniere fino alla seconda metà del XIX secolo, quando arrivarono, per lo più dall'America, missionari cristiani in massima parte metodisti e presbiteriani. Quanto alla piccola missione inglese, si distinse per il particolare interesse riservato alle tradizioni, alla lingua e alla cultura coreane.

Dopo le resistenze iniziali, molti animisti coreani, la cui adesione al Buddhismo era ampiamente formale, risposero positivamente al messaggio cristiano. Fin dall'inizio, i cristiani coreani vennero incoraggiati all'indipendenza e all'opera di evangelizzazione tra la loro stessa gente, mentre i missionari stranieri preferirono tenersi sullo fondo. Nella Corea del Sud, tutte le Chiese sono indipendenti e hanno uno statuto autonomo, sebbene molte di esse siano legate ai sistemi ecclesiastici e alle denominazioni internazionali; fin dalla seconda guerra mondiale, la crescita in seno a queste Chiese è stata eccezionalmente rapida.

Poche informazioni si hanno invece circa la sorte delle varie Chiese e dei cristiani della Corea del Nord. A quanto si sa, ancor oggi le Chiese cristiane non godono di esistenza nominale sotto il regime marxista. Dai contatti occasionali che i cristiani della Corea del Sud riescono a instaurare con amici o conoscenti in Corea del Nord, sembra che anche qui, come in Cina, i fedeli siano costretti a portare avanti la loro fede in condizioni di estrema difficoltà. [Vedi *COREA, RELIGIONE DELLA*].

Asia sudorientale. I Paesi che si estendono in quell'ampio semicerchio che va dalle Filippine al Pakistan presentano una grande varietà di razze, lingue, religioni e forme di cultura. È estremamente difficile trovare fra di essi un qualche denominatore comune. È vero che tutti hanno avuto, in tempi diversi, una forte influenza buddhista, e che tre di questi Paesi hanno adottato il Buddhismo come religione nazionale. Con la sola eccezione della Thailandia, tutti hanno subito la dominazione coloniale e sono stati attratti verso l'Occidente da impulsi in egual misura di adattamento e di risentimento. Al di là di questo, è difficile generalizzare e conviene dunque prendere in considerazione separatamente ciascun Paese, tanto più che anche il grado di influenza cristiana varia grandemente dall'uno all'altro.

La Repubblica Filippina. La Repubblica Filippina è l'unica nazione cristiana dell'Asia. Gli Spagnoli vi arrivarono nel 1538 e rimasero al potere per tre secoli e mezzo. Nel corso di questo periodo, quasi l'intera popolazione venne indotta ad abbracciare la Chiesa cattolica, con l'eccezione di una piccola minoranza musulmana nelle isole meridionali.

Con la vittoria americana nella guerra contro la Spagna (1898), la sovranità passò dagli Spagnoli agli Americani. Nelle Filippine, questo cambiamento poté sembrare a qualcuno una liberazione, perché andava crescendo il risentimento della popolazione contro la dominazione spagnola in ogni settore della vita, compresa la vita della Chiesa.

La maggioranza della popolazione era formata da cattolici, ma si trattava non di rado di cattolici irrequieti e scontenti, come dimostrò una insurrezione scoppiata all'interno della Chiesa che portò alla formazione della Chiesa Indipendente Filippina, detta spesso Chiesa di Aglipay dal nome del suo primo *leader*, Gregorio Aglipay (1860-1940). Questa Chiesa finì presto sotto l'influenza della Chiesa Unitariana, ma tornò in seguito a una tradizione cristiana più ortodossa e mantenne una regolare successione episcopale nell'ambito della Chiesa Episcopale Americana. All'inizio degli anni '80 del XX secolo, la Chiesa Indipendente Filippina vantava, forse con qualche esagerazione, tre milioni di membri.

Con la libertà religiosa introdotta dagli Americani, anche i missionari protestanti arrivarono a frotte, ottenendo la conversione di molti cattolici scontenti. Quasi tutti i principali organismi protestanti americani hanno le loro rappresentanze nelle Filippine. Il primo vescovo episcopale, C.H. Brent, ben noto per i suoi produttivi legami con il Faith and Order Movement, incaricò i suoi missionari di spingersi fino alle popolazioni montane, che la Chiesa cattolica non era mai riuscita a raggiungere.

Occorse del tempo alla Chiesa cattolica per adattarsi alla nuova situazione. Ma a poco a poco la lezione venne appresa e si avviò la creazione di un episcopato indigeno. Questa Chiesa ha prodotto esimi studiosi, le relazioni ecumeniche sono estremamente migliorate e, benché esistano ancora diversi motivi di tensione, la cooperazione tra cristiani di diverse confessioni è assai più sviluppata che altrove.

Vietnam e Cambogia. Nel XVII e nel XVIII secolo, le missioni cattoliche ottennero in Vietnam un notevole successo. Nel XX secolo, all'instaurasi del governo marxista molti cristiani emigrarono dal Vietnam settentrionale a quello meridionale ma, con la caduta del Vietnam del Sud nel 1975, i cristiani si ritrovarono a dover fronteggiare l'alternativa di accettare il governo comunista o ritrovarsi profughi ancora una volta, e molti di essi morirono in cerca di libertà. Quanto alla Cambogia, in genere trascurata dai missionari cristiani, conta pochissimi cristiani e il Buddhismo è tuttora la tradizione maggioritaria.

Thailandia, Birmania e Sri Lanka. Ovunque il Buddhismo si è sempre rivelato piuttosto impermeabile all'evangelizzazione cristiana e, in molti casi, i cristiani che vivono in Paesi buddhisti provengono da popolazioni o comunità non buddhiste. La Thailandia, stretta nel XIX secolo tra la dominazione inglese e la dominazione francese, ha sempre tentato, nel corso della storia, di preservare almeno una precaria indipendenza e i suoi abitanti tendono a identificare col Buddhismo la forza che ha preservato l'integrità della loro patria. Paese buddhista governato da una monarchia imbevuta di tradizioni buddhiste, la Thailandia è, tuttavia, una nazione tollerante e il numero dei missionari cristiani è assai aumentato nel corso del XX secolo. Tuttavia, le conversioni dal Buddhismo non sono numerose e la maggioranza dei cristiani proviene dalla minoranza cinese e non dagli autoctoni Thai.

La Birmania, dopo un secolo di dominio inglese, ha ottenuto l'indipendenza nel 1947 e ha dichiarato il Buddhismo religione nazionale. In realtà, una larga parte della popolazione non è birmana e neppure buddhista, ed è tra queste genti che le Chiese cristiane hanno ottenuto maggiori consensi. La Chiesa cristiana con il maggior numero di fedeli in Birmania è quella battista. Il lo-

ro primo missionario di spicco, Adoniram Judson (1788-1850), che divenne uno specialista di birmano e tradusse la Bibbia in questa lingua, finì imprigionato dalle autorità birmane e patì gravi sofferenze che lo segnarono per il resto della vita. Fu lui a stringere i primi contatti con i Karen, una popolazione non birmana, e a scoprire presso di loro una tradizione secondo la quale essi avrebbero un tempo posseduto un libro sacro che, un giorno, sarebbe stato restituito loro da maestri bianchi. Ciò costituì un'entrata privilegiata per il Cristianesimo, tanto che ora la maggioranza dei cristiani birmani è costituita appunto da questa etnia, insieme a Chin, Kachin e altre genti delle aree di frontiera con la Cina e l'India. Anche l'attività cattolica è stata vigorosa, grazie soprattutto al vescovo Bigandet, vicario apostolico dal 1856 al 1893, la figura più nota della Chiesa cattolica birmana, che fu eminente studioso e autore di opere, valide tutt'oggi, sulla forma birmana del Buddhismo.

Le restrizioni imposte ai permessi di soggiorno di lavoratori stranieri in Birmania hanno indotto tutti i cristiani stranieri ad abbandonare il Paese, lasciando così le varie Chiese a far fronte alla situazione con le proprie forze, in balia di un certo senso di isolamento. Tuttavia, la Chiesa anglicana, per esempio, il cui numero di membri è assai più esiguo in rapporto ai battisti, ha affermato di aver visto un aumento delle adesione considerevolmente più rapido rispetto all'epoca in cui era sotto le cure e la supervisione di missionari stranieri.

Lo Sri Lanka è abitato da fedeli di quattro diverse religioni: Buddhismo, Induismo, Islam e Cristianesimo, ma con una netta prevalenza di buddhisti. Il clero buddhista ha sempre esercitato grande influenza sia in ambito politico che religioso, e sono stati anche compiuti seri tentativi di trasformare lo Sri Lanka in uno Stato buddhista e il cingalese in lingua nazionale. Tali tentativi hanno portato però a gravi dissensi tra i parlanti cingalese e i parlanti *tamil*, molti dei quali sono di fede cristiana.

Durante il periodo della dominazione portoghese, molti abitanti dell'isola entrarono a far parte della Chiesa cattolica, mentre nel periodo del dominio olandese si registrarono diverse conversioni alle Chiese protestanti; tuttavia, con la tolleranza religiosa introdotta dagli Inglesi alla fine del XIX secolo, la maggioranza dei protestanti tornò in seno alla Chiesa cattolica, che conta ora all'incirca i quattro quinti dei cristiani dell'isola.

Il Buddhismo in Sri Lanka si caratterizza per l'ottima fama dei suoi studiosi e per la forte influenza esercitata dai suoi insegnamenti, tanto che alcuni cristiani si sono convertiti al Buddhismo, e tra di loro figura anche l'ex primo ministro del Paese. Molti cristiani dello Sri Lanka, ben consci della vitalità che la tradizione buddhista dimostra nella loro patria, hanno studiato approfonditamente il Buddhismo tanto da diventarne esperti qualificati e ora il dialogo interreligioso nell'isola è forse più attivo che in ogni altra parte del mondo.

Indonesia. L'Indonesia, una repubblica che si estende per tremila miglia e comprende circa tremila isole, deve essere collocata in un certo senso a parte dal resto dell'Asia sudorientale poiché, oltre a caratterizzarsi per la presenza delle religioni induista, buddhista e islamica, conta il maggior numero di musulmani di qualsiasi altro Paese del mondo.

Al tempo del dominio olandese, l'opera missionaria riuscì a ottenere buoni successi soprattutto ad Ambon e nella parte settentrionale di Sulawesi. Ma Hendrik Kraemer nella sua opera *From Missionfield to Independent Church*, The Hague 1958, mostra con chiarezza come l'assolutismo del controllo statale rese impossibile lo sviluppo di ogni tipo di Cristianesimo indigeno indipendente.

L'Indonesia è l'unico Paese al mondo in cui si è registrato un forte movimento di conversione al Cristianesimo da parte di musulmani, causato principalmente, a quanto sembra, dalla decisa presa di posizione di molti di loro contro gli atti di vendetta compiuti dai musulmani ai danni di reali o presunti comunisti in seguito al fallito tentativo di colpo di Stato del 1965.

Il successo più clamoroso, tuttavia, è stato ottenuto presso i Batak non musulmani che vivono nelle regioni settentrionali di Sumatra. Nel 1885, quando il missionario Ingwer Nommensen (1834-1918) vide per la prima volta lo splendido lago Toba, ebbe la visione di un futuro in cui la campana della chiesa avrebbe chiamato i fedeli al culto in ogni villaggio. Da allora, milioni di Batak sono entranti a far parte delle Chiese cristiane e l'evangelizzazione continua tuttora. L'abilità e l'energia con le quali i cristiani dell'Indonesia si sono affrancati dalle influenze olandesi e tedesche si riflette nel senso di indipendenza che caratterizza i cristiani di questo Paese, una indipendenza sempre più segnata da un crescente desiderio di entrare nella comunità cristiana internazionale e di accettare l'aiuto offerto dagli altri cristiani. [Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni nelle culture insulari*].

Il subcontinente indiano. Nel 1757, con la battaglia di Plassey gli Inglesi imposero la loro supremazia sull'India, ma l'unificazione britannica del subcontinente non fu completata che nel 1848. Questa unità resistette per quasi un secolo, fin quando, nel 1947, i musulmani rivendicarono la propria autonomia con la formazione dello Stato indipendente del Pakistan (a seguito della separazione del Pakistan orientale) e la costituzione, con il nome di Bangladesh, di un terzo Stato indipendente nel subcontinente.

La data in cui la fede cristiana fece la sua prima com-

parsa in India è stata oggetto di infiniti dibattiti e ancora oggi costituisce un affascinante problema storico. È certo che da molti secoli esiste una Chiesa cristiana nel Kerala (nella parte sudoccidentale dell'India) e i membri di queste Chiese cristiane dette di san Tommaso sono concordi nel ritenere che la loro Chiesa, nella sua forma originaria, sia stata fondata dall'apostolo Tommaso in persona.

Alcuni studiosi sostengono che queste Chiese siano esistite in India fin dal II secolo e tutti, tranne i più scettici, accettano come quasi certa una datazione non posteriore al IV secolo. Attraverso i secoli, questa Chiesa mantenne il proprio carattere distintivo, continuando a utilizzare il siriaco come lingua di culto e accettando i vescovi inviati dalla Mesopotamia. Le informazioni sul periodo medioevale sono scarsissime ma, quando nel 1498 le comunicazioni con l'Occidente vennero riallacciate in seguito all'arrivo via mare dei Portoghesi, la Chiesa mostrò di essere florida e i cristiani di quelle terre si presentarono come un accettato e rispettato elemento costitutivo della società indiana. Questa antica Chiesa rimase, tuttavia, entro gli stretti confini regionali segnati dalle montagne e dal mare e, per quel che si sa, non fece alcun tentativo di evangelizzare le altre parti dell'India. In effetti, fece pochi tentativi anche di convertire la popolazione locale non cristiana.

Quando i Portoghesi occuparono Goa (1510) e vi stabilirono la base del loro futuro Impero costiero, la situazione cambiò radicalmente. I nuovi venuti non tentarono di conquistare estesi tratti di territorio, come avevano fatto nelle Americhe, ma presero a considerare commercio e conversione al Cristianesimo come fatti intimamente correlati. Alla fine del XVI secolo, in seguito agli speciali privilegi concessi ai cristiani e alle eccezionali difficoltà sollevate nei confronti degli induisti, la stragrande maggioranza degli abitanti dei possedimenti portoghesi era ormai entrata a far parte della comunità cattolica. Nel 1599, al sinodo di Udayamperur (Diamper), l'arcivescovo di Goa persuase l'intero corpo delle Chiese cristiane di san Tommaso a rinunciare al patriarca di Bagdad e accettare l'autorità del papa di Roma. Mezzo secolo dopo, però, un terzo dei cristiani di san Tommaso, ribellandosi contro l'autoritarismo dei Gesuiti, riaffermò la propria indipendenza fondando la Chiesa siro-ortodossa di Malankara, della quale fanno tuttora parte. [Vedi *CHIESA SIRO-ORTODOSSA DI ANTIOCHIA*, vol. 7].

Una struttura completamente nuova venne data all'opera missionaria in seguito alla grande impresa dell'aristocratico italiano Roberto Nobili (che rimase in India dal 1606 al 1656), il quale decise di farsi brahmano per convertire i brahmani. L'ottima conoscenza del sanscrito raggiunta da Nobili e la vastità della sua attività letteraria in *tamiḻ* impressero un'impronta indelebile sulla Chiesa cristiana in India.

Con l'appoggio del re di Danimarca, i protestanti entrarono in campo nel 1706 nel piccolo territorio danese del Tranquebar. Il missionario protestante Christian Friedrich Schwartz rimase in India dal 1750 al 1798, lasciando impresso su Europei e Indiani il segno indelebile della propria gentilezza e del proprio temperamento sereno.

Nella prima metà del XIX secolo, tanto la Chiesa cattolica quanto quelle protestanti crebbero a rilento fino al 1858, quando cominciò il grande periodo di espansione in seguito al passaggio di consegne della sovranità indiana dalla Compagnia delle Indie Orientali al governo britannico. I cristiani di molte nazioni si misero al lavoro e, nell'arco di cinquanta anni, riuscirono a toccare quasi ogni angolo dell'India, eccetto quei territori in cui sovrani indiani indipendenti rifiutavano di ospitare qualsiasi genere di propaganda cristiana nei loro domini.

In questo periodo, tre sono i caratteri della evangelizzazione cristiana che meritano di essere discussi. Innanzitutto, l'immenso sforzo educativo dei missionari, aiutati finanziariamente dal governo, produsse una vasta borghesia cristiana, colta e professionalmente preparata, che spianò la via allo sviluppo delle Chiese indipendenti indiane. In secondo luogo, i reietti «senza casta», non potendo sperare in un futuro migliore all'interno del sistema induista, cominciarono a rivolgersi in massa verso le Chiese cristiane. Questo movimento fu disapprovato da moltissimi missionari e dalla maggioranza dei *leader* indiani cristiani, ma senza alcun risultato. In terzo luogo, molte popolazioni autoctone, da sempre estromesse dal sistema di casta induista, trovarono nell'ambiente cristiano una libertà maggiore di quella che mai avrebbero potuto sperare di godere altrove. Certe comunità, dunque, si convertirono completamente al Cristianesimo e altre furono cristianizzate in buona parte.

Nel XX secolo, si registrò un nuovo cambiamento radicale con il trasferimento della sovranità dai protettorati stranieri agli esponenti di governo indigeni. Il primo vescovo indiano della Chiesa anglicana, V.S. Azariah, venne consacrato nel 1912, mentre il primo vescovo indiano di rito latino, Tiburtius Roche, venne consacrato nella diocesi di Tuticorin nel 1923. Roma dimostrò poi, nel 1953, di riconoscere la maturità della Chiesa indiana nominando il primo cardinale indiano di Bombay, Valarian Gracias. Tutte le quattro Chiese unificate e indipendenti, ossia quella dell'India meridionale, dell'India settentrionale, del Pakistan e del Bangladesh hanno manifestato uno spirito ecumenico indipendente.

Agli inizi degli anni '80 del XX secolo, i cristiani non raggiungevano il tre per cento della popolazione indiana ed erano assai meno in Pakistan e Bangladesh, ma si può tuttavia affermare che il Cristianesimo ha esercitato un forte impatto sul pensiero etico indiano contemporaneo. Il governo indiano, per esempio, ha abolito per legge la casta degli «intoccabili», grazie soprattutto all'appassionata difesa dei diritti degli emarginati portata avanti dai missionari. Inoltre, a seguito dell'opposizione da sempre manifestata da parte cristiana al matrimonio tra bambini, i riformatori induisti emanarono il Sarda Act, che innalzava l'età minima consentita per il matrimonio di ragazzi e ragazze.

La sovranità britannica ebbe termine nel 1947 e il cambiamento fu accettato senza discussioni sia da coloro che lo attendevano con entusiasmo, sia da quelli che ne temevano le conseguenze. Nessun missionario lasciò la propria opera per ragioni politiche. Tuttavia, il cambiamento politico portò con sé diverse difficoltà nella vita e nei disegni dei cristiani. Benché la costituzione indiana si pronunci a favore della libertà religiosa, spesso la vita dei cristiani si è dimostrata più difficile che in passato.

Il Pakistan, fin dall'inizio, è stato violentemente diviso da aspre contese. In tutti gli Stati musulmani la vita dei cristiani deve affrontare molte difficoltà, ma ne potrebbero dover affrontare un numero crescente in Pakistan.

Conclusioni. Nel 1948 si riunirono a Manila il Consiglio Ecumenico delle Chiese e il Consiglio Missionario Internazionale per incontrare gli esponenti delle Chiese dell'Asia orientale. Da questo incontro, originò la formazione del Segretariato dell'Asia orientale, senza altra autorità che quella, manifestamente espressa, di promuovere l'amicizia e la mutua comprensione. Questo fu l'inizio di un processo che si è rivelato nel tempo estremamente produttivo. Le Chiese dell'Asia si sono aperte a una prospettiva di appartenenza reciproca e hanno, per esempio, organizzato degli incontri per discutere le problematiche cristiane in ambito asiatico.

Sono stati fatti eroici tentativi, spesso coronati da successo, di dar vita a un Cristianesimo specificamente asiatico e, all'argomento, sono stati dedicati molti volumi di carattere teologico, specie in inglese, ma va forse ascritta a merito dei poeti, più che dei teologi, la capacità di esprimere con profondità e creatività il carattere cristiano indigeno. Tra i poeti cristiani, Narayan Vaman Tilok e H.A. Krishna Pillai, entrambi ex induisti di alta casta convertitisi al Cristianesimo in età matura, hanno saputo esprimere nei loro poemi la pienezza della propria esperienza culturale e linguistica, tanto nel mondo cristiano quanto nel mondo non cristiano. La pienezza teologica del Cristianesimo asiatico deve essere ancora raggiunta, proprio come la piena fioritura del pensiero cristiano espresso in siriaco, greco e latino non ha avuto inizio che tre secoli dopo il ministero di Gesù Cristo.

BIBLIOGRAFIA

Per una breve panoramica di tutti i Paesi trattati in questa voce, cfr. D.B. Barrett (cur.), *World Christian Encyclopedia*, I-II, Oxford (1982) 2001, 2ª ed., che, pur costituendo un'utile fonte, tende tuttavia ad arrotondare per eccesso i dati riguardanti il numero dei cristiani. Per avere dati statistici sui cattolici in Asia, cfr. B.T. Froehle e Mary L. Gautier, *Global Catholicism. Portrait of a World Church*, Maryknoll/N.Y. 2003. Un'importante opera di riferimento, utile guida alla ricerca scientifica contemporanea e ricca di materiali bibliografici sia sulle missioni che sugli sviluppi indigeni cristiani, è S. Sunquist (cur.), *A Dictionary of Asian Christianity*, Grand Rapids/Mich. 2001. Una indispensabile fonte per la teologia in Asia è J. England et al. (curr.), *Asian Christian Theologies. A research Guide to Authors, Movements, Sources*, I-III, Delhi 2003. Per conoscere gli avvenimenti e gli sviluppi recenti in Cina, la fonte migliore è costituita dai periodici; cfr., per es., «The China Quarterly», 174 (2003). Per altre notizie utili, cfr. D.H. Bays (cur.), *Christianity in China from the Eighteenth Century to the Present*, Stanford/Cal. 1996; A. Hunter e Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge 1993; S.H. Moffett, *A History of Christianity in Asia*, I, *Beginnings to 1500*, Maryknoll/N.Y. 1998; e N. Standaert (cur.), *Handbook of Christianity in China*, I, Leiden 2001. Per quanto riguarda il Giappone, cfr. M.R. Mullins (cur.), *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden 2003, mentre, per il Giappone e la Corea, cfr. M.R. Mullins e R. Young (curr.), *Perspectives on Christianity in Korea and Japan*, Lewiston/N.Y. 1995. Per una trattazione dei movimenti cristiani indigeni indipendenti, cfr. M.R. Mullins, *Christianity Made in Japan*, Honolulu 1998. Per quanto riguarda l'India, cfr. J. Massey, *Roots of Dalit History, Christianity, Theology and Spirituality*, Dehli 1996, e S. Neill, *History of Christianity in India*, I-II, Cambridge 1984-1985. Sul dialogo interreligioso e le relazioni con l'Asia, cfr. W. Ariarajah, *Hindus and Christians. A Century of Protestant and Ecumenical Thought*, Grand Rapids/Mich. 1991; Judith M. Brown e R.E. Frykenberg (curr.), *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*, Grand Rapids/Mich. 2002; W. Lai e M. von Bruck, *Christianity and Buddhism. A Multicultural History of Their Dialogue*, Maryknoll/N.Y. 2000; e P.K.J. Lee (cur.), *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, Lewiston/N.Y. 1991. Un testo importante per collocare gli sviluppi recenti in Asia nel contesto del Cristianesimo mondiale è Ph. Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford 2002.

[In italiano segnaliamo:

P. Aranha, *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Milano 2006

G. Sorge, *L'India di S. Tommaso. Ricerche storiche sulla chiesa malabarica*, Bologna 1983].

STEPHEN C. NEILL

CULTO E PRATICHE DI CULTO DAOISTE. I Cinesi hanno tradizionalmente dedicato un culto a una vasta schiera di esseri spirituali che include, oltre ai propri antenati, i grandi eroi del passato, gli spiriti del luogo e le anime dei defunti disgraziati. Ogni unità geografica ha il suo dio della terra e ogni raggruppamento sociale ha la sua divinità protettrice e il suo tempio. Ci furono dei che giudicarono le anime dei defunti e dei che fecero attenzione al comportamento dei vivi, come ci furono dei della guarigione e dei che diffusero epidemie. Anche la latrina, come luogo distinto, ha il suo spirito guardiano.

La religione popolare cinese si occupa essenzialmente di coltivare le buone grazie di questi spiriti, la maggior parte dei quali sono sia potenzialmente dannosi che potenzialmente benefici. I loro culti rappresentano alleanze o patti tra i veneratori e il venerato: in cambio della protezione e dell'assistenza del sovrano spirituale, i fedeli gli rendono culto. È una relazione reciproca, con obblighi da ambo le parti.

Il Daoismo, al contrario, è il culto del Dao («la Via»). Non nega l'esistenza degli dei né la legittimità dei culti che vengono loro tributati; semplicemente, nel mondo del Dao, assegna loro un posto insignificante. «In un mondo governato secondo la Via», dice Laozi (IV secolo a.C.), «gli spiriti sono impotenti, o piuttosto, più che essere impotenti, essi non hanno potere di danneggiare la gente».

A differenza degli dei del pantheon popolare, il Dao «dà vita senza rivendicarla, è generoso ma non pretende nessuna gratitudine» (*Laozi* 2), «veste e nutre le innumerevoli creature ma non le tiranneggia» (*ibid.* 34). Il modello naturale di questo «bene superiore» è l'acqua. «Poiché l'acqua eccelle nel beneficare le innumerevoli creature senza confrontarsi con esse e raccoglie in un luogo ciò che la gente comune disprezza, essa si avvicina alla Via» (*ibid.* 8). Pertanto «il comportamento molto virtuoso consiste nel seguire la Via» (*ibid.* 21) e il daoista è semplicemente colui che, poiché «agisce secondo il Dao, è come il Dao» (*ibid.* 23).

Un libro di massime filosofiche, il *Laozi*, non parla delle pratiche che molto probabilmente stanno dietro ai princìpi di Laozi. Allusioni a tali pratiche sono state trovate in altri testi filosofici del III secolo a.C., ma non si sono conservati testi esplicitamente religiosi e tecnici anteriori al II secolo d.C. Il *Liexian zhuan* (Biografie degli immortali), una raccolta di settanta racconti agiografici del II secolo, dà un'idea esatta della gamma di queste pratiche e della loro funzione sociale. Tutte le pratiche si concentrano sul corpo umano, che è immaginato come una sorta di «banca energetica», il cui capitale originario può essere speso, e ne risulta la morte, oppure «nutrito» e quindi aumentato fino al raggiungimento dell'immortalità.

I seguaci «nutrono la loro energia» (*yangqi*) con una grande varietà di prodotti naturali considerati particolarmente potenti. Il più importante di questi prodotti è senza dubbio l'«essenza della femmina misteriosa», ottenuta per mezzo delle «arti della camera da letto». In ogni caso, la maggior parte dei prodotti era di origine vegetale o minerale: radici, cardi selvatici, crisantemi, semi di pino, mica e cinabro sono tra quelli menzionati. Poiché molti di questi prodotti potevano essere trovati solamente con una paziente ricerca nelle regioni disabitate, i futuri immortali (*xian*) appaiono come individui solitari che, avendo imparato da un maestro le tecniche di ricerca e l'uso, scompaiono nelle zone sperdute di montagna oppure nel «lontano occidente» e non vengono più visti. Tuttavia, alcuni tornano per curare le persone o salvarle da un disastro naturale.

Un certo Cui Wenzi, per esempio, dopo essere vissuto per molto tempo nell'oscurità ai piedi del monte Tai, che è chiamato anche la Vetta Orientale e viene considerato il luogo dove risiedono le anime dei defunti, ritornò un giorno nella società umana per vendere «la sua pozione gialla e le sue pillole rosse». Quando in seguito scoppiò una grande epidemia e i morti si contavano a decine di migliaia, le autorità civili andarono da Cui pregandolo di salvare la gente. Portando uno stendardo rosso in una mano e la sua pozione gialla nell'altra, Cui andò di casa in casa e tutti coloro che bevevano la sua pozione venivano salvati.

In seguito, Cui se ne andò nel Sichuan, nella Cina occidentale, a vendere le sue pillole. Sebbene non sia stato istituito un culto in suo onore, molti degli immortali cominciarono a divenire oggetto di culto. Huang Yuanqiu, un «daoista» (*daoshi*) che occasionalmente scendeva dalla sua montagna per vendere farmaci, iniziò a essere venerato perché salvò la popolazione locale da un terremoto avvisandola in anticipo della sua imminenza. Una «daoista» femmina (*daoren*) di nome Changrong divenne parimenti un oggetto di culto quando, durante un periodo di duecento anni, si guadagnò la fama regalando alle vedove e agli orfani tutto il denaro che guadagnava dalla vendita di una particolare pianta colorante della sua montagna. Un altro daoista abitante delle montagne apparve la prima volta per dare a un tale Shantu una ricetta o una pianta medicinale che non solo guariva le ferite, ma anche placava completamente la fame. Quando Shantu ritornò per diventare suo discepolo, il daoista si rivelò essere un «angelo delle Cinque Vette», cioè uno dei messaggeri divini delle cinque montagne sacre della Cina. [Vedi *XIAN*].

Il Daoismo dei Maestri Celesti. Se la maggior parte degli immortali delle *Biografie* furono eremiti del lontano passato, il II secolo d.C. fu anche testimone dell'apparizione dei primi movimenti di massa del Daoismo. Il

più importante si è dimostrato essere quello della Via dei Maestri Celesti (Tianshi Dao), che è sopravvissuto fino ad oggi. Verso la metà del II secolo, la data è stata tradizionalmente fissata al 142 d.C., Zhang Daoling, sulla base di una rivelazione ricevuta dal Sommo Signore Lao (il titolo religioso del filosofo Laozi), fondò una «Chiesa» composta da ventiquattro «governi» (*zhi*). I ventiquattro governi sulla terra corrispondevano a ventiquattro energie in cielo e il termine implicava quindi che il mondo dei Maestri Celesti fosse «governato» secondo gli stessi princìpi del Cielo.

Dietro a questo programma per un mondo ordinato giace una cosmologia dettagliata. Il Dao è stato immaginato come un corpo gigante che contiene tre energie pure in uno stato caotico. Più avanti nel tempo, queste energie si separarono per formare un universo a tre livelli, composto dal Cielo sopra, dalla terra nel mezzo e dall'acqua sotto la terra. Ognuno dei tre livelli si estende verso gli «otto confini», cioè le quattro direzioni più i quattro angoli. I ventiquattro governi sono una copia di queste ventiquattro regioni dell'universo e sia gli uni che le altre sono espressioni delle ventiquattro energie celesti, ognuna delle quali domina a turno per quindici giorni ogni anno: 24 x 15 = 360.

La nuova religione fu chiamata Zhengyi Mengwen Dao («la via dell'alleanza dell'ortodosso con gli dei»). L'Ortodosso era l'«unica energia» del Signore Lao, la sua rivelazione, comunicata a Zhang Daoling. Gli dei furono presi dal pantheon popolare, ma furono inclusi soltanto gli dei che aiutavano nel governo dell'universo, cioè gli dei del focolare e del suolo, che a intervalli regolari riferivano al Cielo sulla condotta della famiglia o della comunità presso la quale avevano l'incarico. Inoltre, c'erano i Quattro Capi, che «tengono l'anno stellare a posto», cioè regolano il tempo, e i Tre Funzionari, che controllano i tre regni del Cielo, della Terra e delle Acque. Le anime dei defunti, che svolsero un così ampio ruolo nelle religioni popolari, furono esplicitamente escluse da questo pantheon. Erano, infatti, considerate «energie vecchie» che necessitavano di essere riciclate e il loro culto, poiché ritardava il loro riciclaggio e quindi contravveniva l'ordine naturale, poteva causare soltanto danno ai viventi.

I Tre Funzionari erano particolarmente importanti perché ognuno governava una porzione del tempo e dello spazio. Ogni anno, all'inizio dei loro rispettivi regni, si tenevano le assemblee degli dei per aggiornare i registri di merito e demerito di tutti gli esseri. In quei giorni, detti i giorni delle Tre Assemblee, i fedeli daoisti si riunivano per i riti e i pasti comuni, chiamati *zhai* o *chu*. La parola *chu* significa «cucina» e quindi si riferisce principalmente al pasto comune. La parola *zhai*, invece, venne a designare il «pasto vegetariano», in parte perché i pasti daoisti non comprendono sacrifici di animali come i pasti associati con i culti popolari. Tuttavia, il suo significato fondamentale è «uniformare», nel senso di «ricomporsi» in preparazione di un importante incontro, specialmente con gli dei. Il termine «pasti di merito» venne usato anche perché, come per i pasti dei culti popolari, il cibo che doveva essere mangiato era prima offerto agli dei. Veniva così consacrato il cibo che portava merito e benedizione a colui che lo condivideva.

I giorni delle Tre Assemblee erano anche occasioni per aggiornare i registri dei fedeli. Questo era il compito dei *jijiu* («capi delle libazioni»), come venivano chiamati i capi, maschio o femmina, dei ventiquattro governi. Ognuno, sia laico che sacerdote, nel suo proprio governo, ha un registro che corrisponde al suo livello di iniziazione. I testi riguardanti questi registri sono sfortunatamente tardi (dal VI all'VIII secolo) e contraddittori, ma è possibile dedurre da essi che i fedeli erano organizzati in una sorta di gerarchia militare, concepita senza dubbio sul modello della schiera celeste che stava tenendo la sua assemblea in quel momento.

Le iniziazioni dei laici avvenivano all'età di otto anni, quando il bambino acquisiva il diritto a un registro con il nome di un capo e una descrizione. Il registro successivo, con dieci capi, si otteneva all'età di vent'anni e, poi, i seguaci potevano ricevere il registro dei settantacinque capi. Quando due fedeli si sposavano, erano uniti da un registro che costituiva la somma dei loro registri separati, cosicché, in effetti, la coppia condivideva centocinquanta capi. I registri davano il nome e la descrizione fisica di questi capi, affinché il seguace potesse subito invocarli ed evocarli. Il loro ruolo era quello di difendere e proteggere i fedeli, come si riteneva che facessero gli dei del pantheon popolare, anch'essi chiamati spesso capi.

Secondo alcuni testi, il corpo del Dao, l'universo, contiene un totale di trentaseimila energie. Tuttavia, i corpi degli abitanti della terra ne contengono soltanto la metà e i fedeli devono pertanto imparare a riconoscere le energie nel loro corpo, così da «tenerle a posto» e attrarre le loro diciottomila corrispondenti celesti in modo che vengano e «si attacchino» a esse. Quest'ultimo termine mostra come il Daoismo prese a prestito le pratiche dei culti popolari e le razionalizzò, facendo di esse tecniche controllate nel contesto di un sistema cosmologico completo. Infatti, lo stesso termine è anche usato per descrivere i fenomeni di possessione – il dio «si attacca» al *medium* – sui quali sono basati molti culti popolari.

La spedizione delle suppliche è un tratto caratteristico del Daoismo dei Maestri Celesti. Una raccolta superstite elenca i nomi di circa trecento di questi testi,

con le offerte che li accompagnavano. Le suppliche sono confessioni di peccati, dichiarazioni di meriti ottenuti con l'esecuzione di determinati rituali, preghiere per i bambini, per una lunga vita e per la liberazione da ogni sorta immaginabile di difficoltà (siccità, locuste, ratti, tigri, stregoneria, epidemie, eccetera). Le offerte includono invariabilmente riso, seta, denaro, incenso, olio e carta, e i pennelli e l'inchiostro necessari per scrivere la supplica. Il termine generico per tali offerte diventò *jiao*, una parola che originariamente si riferiva alle offerte cerimoniali fatte in occasione di un matrimonio o dei riti della pubertà maschile. Ciò che distingueva tali offerte dalle altre era che non erano fatte «in risposta» a qualcuno o «in cambio» di qualcosa. Si trattava in un certo senso di un atto gratuito, piuttosto che di un atto di gratitudine.

Le offerte *jiao* di questo tipo rimangono, ai giorni nostri, la sola caratteristica veramente distintiva del Daoismo in generale. Oggigiorno, oltre al riso, vengono offerti anche tè, frutta, vino, oggetti preziosi, candele e anche i testi usati durante i riti. Queste sono chiamate «offerte pure», per distinguerle dalle offerte della religione popolare, che includono anche carne, sia cruda che cotta. Questi due tipi differenti di offerte mostrano meglio di qualunque altra cosa le reali differenze tra le alleanze delle persone ordinarie con i loro dei e l'Alleanza dell'Ortodosso con i Poteri: le alleanze ordinarie sono «accordi» tra non eguali e le offerte vengono spesso descritte piuttosto francamente come «pagamenti», come si farebbe con un malvivente o con un mandarino locale. Allo stesso tempo, una tale alleanza non ha nulla di permanente: può essere rotta da entrambe le parti contrattuali per «violazione del contratto».

L'Alleanza, essendo basata sulla struttura dell'universo stesso, non può essere rotta, può essere soltanto riconosciuta. L'azione rituale, che è in accordo con questa struttura, apporta automaticamente una risposta di «merito», perché simile è attratto da simile. Di conseguenza, i membri dell'Alleanza devono trascendere le prospettive della reciprocità e del mutuo impegno, che normalmente determinano le relazioni sociali e spirituali, e devono assumersi la responsabilità del proprio destino. Essi devono imparare a diventare, come un re, «solitari, soli» (*Laozi* 42). Tutto ciò è espresso nell'«offerta pura», un'offerta che è pura perché non prevede sacrifici di sangue, ma anche perché esprime le intenzioni pure dei partecipanti all'offerta. Sono queste intenzioni pure che inevitabilmente attireranno verso i partecipanti le energie pure che portano fortuna, salute e salvezza. L'offerta *jiao* continua a celebrare così sia il matrimonio che la maggiore età. [Vedi *JIAO*].

In aggiunta alla vasta gamma di rituali eseguiti in occasione dei giorni di festa prefissati oppure nei momenti di crisi, il Daoismo dei Maestri Celesti comprendeva anche pratiche private. Una di queste era la recitazione di testi sacri, soprattutto del *Laozi*, ma anche di versi in rima che descrivono gli spiriti all'interno del corpo. Con la recitazione, l'adepto assimilava il testo e per questo acquisiva padronanza sugli spiriti in esso descritti. I cicli di recitazione imitavano i cicli di gestazione nel corpo del Dao e la padronanza delle energie interiori attirava le loro corrispondenti esteriori.

Grande enfasi veniva anche attribuita al comportamento morale e ogni passo verso la cima della gerarchia dei registri portava con sé un incremento del numero di comandamenti che dovevano essere osservati (180 per i capi delle libazioni). L'idea di fondo di questi numerosi comandamenti era di preservare e nutrire le energie pure interiori piuttosto che dilapidarle all'esterno alla ricerca del piacere.

Le pratiche individuali. Il sorgere di un Daoismo comunitario non mise fine alle forme di pratica individuale alle quali si alludeva nelle *Biografie degli immortali*. Il monachesimo eremitico, iniziato nel V secolo, gradualmente lasciò il posto alle comunità monastiche chiamate *guan*. Questa parola significa «osservare, visualizzare» e si riferisce in particolare alla «visione interiore». Poiché questa visione interiore era il frutto della pratica individuale, la fondazione di «eremi» non mise evidentemente fine alla pratica individuale delle arti dell'immortalità.

Queste arti includevano le tecniche della visualizzazione, del controllo e della circolazione del respiro, della ginnastica e dell'alchimia. Tutte queste tecniche esistevano in un gran numero di forme, alcune delle quali puramente interiori, altre puramente esteriori. Per esempio, un adepto che intendeva fabbricare materialmente un elisir dell'immortalità, poteva farlo usando una varietà infinita, in teoria, di ingredienti minerali e/o vegetali. Variavano molto anche i metodi per raccogliere e mescolare gli ingredienti, costruire il crogiuolo e dar fuoco al suo contenuto. I metodi alchemici interiori variavano da quelli relativamente empirici, appena distinguibili dalle più ordinarie tecniche di circolazione del respiro, a quelli estremamente astratti e simbolici, praticamente indistinguibili dalla speculazione cosmologica tradizionale. [Vedi *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

Come esempio delle tecniche di respirazione è possibile menzionare metodi puramente interiori quali la «respirazione embrionale» e la «circolazione dell'energia mentre cessa il respiro». Altri metodi comprendevano l'assorbimento delle energie esterne seguito dal matrimonio di queste energie con le loro controparti interiori. Queste tecniche dovevano essere solitamente praticate in periodi determinati dal sistema di corrispondenze

simboliche. L'assorbimento delle energie delle cinque direzioni, per esempio, era collegato al ciclo del sole, mentre quello delle energie del sole e della luna era collegato alle fasi della luna. L'adepto doveva inalare le energie delle quattro direzioni nel primo giorno e in quello centrale della stagione corrispondente – gli «otto giorni segmentali» (*bajie ri*), detti così perché dividevano l'anno in otto segmenti uguali – e le energie del centro in un giorno del sesto mese, quando l'elemento centrale, la terra, era dominante.

Il fedele che praticava il «metodo [*dao*] dell'assorbimento delle essenze del sole e della luna» lo faceva in giorni prefissati di ogni mese: i giorni 1, 3, 5, 7, 9 e 15. Secondo il *Taishang lingbao wufu xu* (Prefazione ai cinque simboli, potente tesoro del Supremo), un testo del IV secolo, l'adepto avrebbe dovuto mettersi di fronte al sole all'alba, chiudere gli occhi e visualizzare nel suo cuore un ragazzo piccolo, vestito di rosso. Avrebbe dovuto massaggiarsi con entrambe le mani dal viso al petto per dodici volte e, poi,

> le energie gialle del vero rosso dell'essenza solare vengono di fronte ai suoi occhi. Entrano nella sua bocca ed egli le inghiotte diciotto volte, mandandole giù con il movimento del massaggio. Egli prega: «Yang originario del Signore Solare, unisci il tuo potere con il mio cosicché noi possiamo nutrire il giovane nel mio Palazzo Scarlatto». Dopo un momento, egli visualizza [le energie] che vanno giù nel crogiuolo [*dantian*, nelle profondità del ventre], dove esse si fermano. Questo conduce alla vita eterna.
>
> (*Taishang lingbao wufu xu* 1,19a).

La pratica della luna era simile ed era eseguita alla mezzanotte della notte di luna piena. L'assorbimento delle energie gialle della luna era preceduto dal passaggio attraverso il corpo delle energie bianche dei reni. Il «potere combinato» del bianco e del giallo, inghiottito ventuno volte, nutriva il «giovane nel crogiuolo». Una versione leggermente diversa di questa pratica, descritta nello stesso testo molte pagine più avanti, aggiunge l'assorbimento dell'essenza dell'Orsa Maggiore. Le sue energie dovevano essere inghiottite ogni giorno all'alba, a mezzogiorno, al crepuscolo e a mezzanotte. Queste entravano nel corpo dallo «spazio tra le sopracciglia» e riempivano il cuore, la bile e la milza. «La Madre del Dao è nella milza, dove essa bada al nutrimento del bambino. Poiché egli non diventa affamato, tu vivi per sempre» (*ibid.* 1,26a).

Le modifiche nella tradizione rituale. Pratiche del respiro come queste, oltre a una grande varietà di procedure alchemiche, continuarono a caratterizzare il Daoismo dei singoli fedeli durante tutta la storia cinese. Tuttavia, dall'epoca Song in poi tutte queste pratiche iniziarono a diventare simboliche e interiori piuttosto che esteriori e operative. L'alchimia, per esempio, cessa praticamente di essere fondata su manipolazioni di ingredienti vegetali e minerali e diventa, invece, la combinazione di energie corporali in accordo con un complesso sistema simbolico. I testi alchemici più tardi costituiscono un tipo di poesia astratta nella quale l'alchimia può essere puramente verbale.

Un processo simile di interiorizzazione avviene nei riti del Daoismo comunitario. Gli aspetti esoterici dei riti di commemorazione, per esempio i gesti delle mani, i passi di danza e le visualizzazioni, diventano sempre più importanti e complessi. In casi estremi, la commemorazione esteriore e scritta sparisce completamente, mentre l'apparizione forse più notevole di tutte è quella, avvenuta nei secoli XIII e XIV, dei riti della «salvezza universale» (*pudu*) eseguiti dai laici, soli nella quiete delle loro stanze di meditazione. Fino ai giorni nostri, il rito della salvezza universale è normalmente quello maggiormente pubblico, per non dire rumoroso, di tutti i rituali.

È probabile che, durante la dinastia Song, scomparve anche il Daoismo comunitario del tipo descritto sopra. Pare che sia sopravvissuto soltanto tra le tribù degli Yao della Cina meridionale e del Laos fino al XX secolo. L'iniziazione laica scomparve e i sacerdoti divennero specialisti dei riti al servizio della comunità, che generalmente aveva cessato di comprendere la natura dei riti dei quali sentiva ancora la necessità.

Il risultato fu non soltanto un aumento della segretezza e dell'esoterismo rituale, ma anche una proliferazione dei riti, alla quale contribuirono anche l'urbanizzazione e lo sviluppo mercantile dell'economia. Uno dei casi più interessanti di un nuovo rito è quello dell'ordinazione postuma di laici. Le persone diventavano perciò nella nuova vita ciò che avevano cessato di essere in questa vita, vale a dire membri di una comunità daoista. L'affiliazione religiosa della gente comune in questa vita tendeva ora a realizzarsi solo con i templi e gli dei propri di quella religione popolare che il Daoismo aveva originariamente cercato di combattere e rimpiazzare. Il Daoismo era sulla strada di diventare ciò che attualmente è: il servitore della religione della gente, a cui si fa appello principalmente per eseguire le offerte che legittimano gli dei della gente, mostrandoli come l'ordine delle opere *dao* e integrandoli perciò in questo ordine.

[Vedi *SACERDOZIO DAOISTA*; *DAOISMO*; e *ZHENREN*].

BIBLIOGRAFIA

La migliore introduzione generale, specialmente per il Daoismo dei Maestri Celesti, è K. Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris

1982 (trad. it. *Il corpo taoista*, Roma 1983). Per le tecniche di meditazione preimperiali, cfr. H.D. Roth (ed. e trad.), *Original Tao. Inward Training (Neiyeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York (1999) 2004, rist.

Per le antiche tecniche macrobiotiche della longevità, cfr. D. Harper, *Early Chinese Medical Literature. The Mawangdui Medical Manuscripts*, London-New York (1997) 1998, rist. Sulla pratica daoista nel periodo formativo delle Sei Dinastie, cfr. S.R. Bokenkamp e P. Nickerson, *Early Daoist Scriptures*, Berkeley (1997) 1999, rist. Per l'alchimia daoista, cfr J. Needham, *Science and Civilisation in China*, V, parti 3-4, Cambridge 1976-1980 e F. Pregadio, *Elixirs and Alchemy*, in Livia Kohn (cur.), *Daoism Handbook*, Leiden 2000, cap. 7, pp. 165-95, Leiden 2004 (rist.). Per la pratica *maoshan*, cfr. Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, Paris 1979 (trad. it. *La meditazione taoista*, Roma 1984). Per l'alchimia simbolica, cfr. F. Baldrian Hussein (ed. e trad.), *Procédes secrets du joyau magique. Traité d'alchimie taoïste du XI^e siècle*, Paris 1984. Per il *Laozi zhongjing*, cfr. J. Lagerwey, *Deux écrits taoïstes anciens*, in «Cahiers d'Extrême-Asie», 14 (2003).

JOHN LAGERWEY

DAI ZHEN (*zi*, Shenxiu; *hao*, Dongyuan; 1724-1777) è il più illustre rappresentante della scuola del Kaozheng della «ricerca rigorosa delle prove» e uno dei filosofi più importanti della dinastia Qing (1644-1911).

Dai Zhen nacque in una modesta famiglia di mercanti di Xiuning, nella provincia dell'Anhui e intraprese la sua prima istruzione facendosi prestare i libri dai vicini. Imparava molto in fretta e lasciava stupefatti gli insegnanti perché interrogava gli eruditi su ogni cosa che leggeva. Per un breve periodo fece l'apprendista presso un mercante di tessuti, ma nel 1742 venne mandato nella casa di un ricco studioso, dove studiò con Jiang Yong (1681-1762).

Lo studioso Jiang Yong ebbe un'influenza formativa durante il primo periodo della vita adulta di Dai Zhen. Era uno studioso specializzato nel *Liji* (Libro dei riti), in matematica e fonologia. La formazione che diede a Dai Zhen in queste materie divenne la base di buona parte dell'erudizione successiva di quest'ultimo nella tradizione del Kaozheng. Questa parte della sua istruzione preparò Dai Zhen per la corrente principale della vita intellettuale Qing. Tuttavia, Jiang Yong immerse il suo pupillo anche nei sistemi filosofici del Neoconfucianesimo Song, inculcandogli la nozione secondo la quale l'erudizione pratica e la filosofia morale erano le basi del sapere confuciano.

Nel 1754, Dai Zhen si spostò a Pechino, dove si unì ai rappresentanti della scuola del Kaozheng della «ricerca rigorosa delle prove» e in particolare a Hui Dong (1697-1758). Gli studiosi del Kaozheng accusarono i neoconfuciani Song di speculazioni inutili influenzate dai buddhisti e affermarono che un tale sapere disdegnava i problemi pratici del mondo reale e trascurava l'erudizione in favore del soggettivismo. Sebbene durante i suoi primi anni a Pechino Dai Zhen difendesse la necessità di indagare le grandi questioni riguardanti la moralità e il significato, le sue opere pubblicate tra il 1758 e il 1766 mostrano l'influenza sul suo pensiero della scuola del Kaozheng. Alcuni studiosi interpretano questo periodo come un ripudio della sua passata formazione filosofica. È certo che Dai Zhen portò a Pechino idee che andavano in direzione opposta al consenso dei suoi coetanei, ma non ci è dato sapere se furono i suoi colleghi di Pechino a convincerlo a cambiare il suo orientamento, o se semplicemente fu lui a dare importanza alla parte non filosofica del suo lavoro per ottenere accoglienza favorevole nella capitale.

Tuttavia, Dai Zhen riuscì a ottenere l'ingresso nella maggior parte dei circoli intellettuali illustri, indipendentemente dal fatto che la sua conversione alla «ricerca rigorosa delle prove» fosse superficiale o profonda. Le sue pubblicazioni in matematica e ingegneria dei corsi d'acqua gli fruttarono una grande fama. Nel 1773 l'imperatore lo nominò nell'*élite* del consiglio dei compilatori della Biblioteca Imperiale dei Manoscritti (Siku Quanshu). Anche se aveva raggiunto l'apice dell'erudizione, durante la sua carica nella Biblioteca continuò a scrivere libri di filosofia.

I suoi colleghi e coetanei erano propensi a considerare i suoi scritti filosofici come una digressione incidentale dalle sue opere erudite. Sebbene uno o due dei suoi discepoli più vicini riconoscesse l'importanza della filosofia nella vita intellettuale di Dai Zhen, nessuno di essi fu capace di continuare la sua opera filosofica. Hu Shi riprese la filosofia di Dai Zhen alla conferenza in sua memoria del 1923-1924 e affermò che Dai Zhen, com-

pletamente immerso nell'erudizione empirica del suo tempo, aveva attaccato e superato gli errori e gli eccessi del Neoconfucianesimo Song, ponendo le basi di una nuova visione confuciana. Altri studiosi, in particolare Yu Yingshi, hanno sostenuto che il pensiero di Dai Zhen è in realtà profondamente debitore del Neoconfucianesimo ed è uno sviluppo ininterrotto di questa eredità. Yu afferma che Dai non si convertì mai completamente ai pregiudizi antifilosofici dei suoi coetanei. Egli vedeva l'erudizione come una serva del più grande compito della filosofia. Prendendo in esame le lettere e le conversazioni di Dai Zhen, Yu sostenne che l'obiettivo reale della sua filosofia non era la scuola Song, ma i suoi limitati e pedanti contemporanei nella «ricerca rigorosa delle prove».

La filosofia di Dai Zhen era basata sul monismo del *qi* («energia»). Egli argomentò contro le distinzioni del Neoconfucianesimo Song tra metafisico e fisico, tra natura dotata di cielo e natura materiale, e affermò che questo dualismo avrebbe condotto i confuciani a trascurare il mondo empirico e a credere che negli esseri umani ci fosse una dicotomia tra natura e sentimenti. Su un piano generale, Dai sostenne che il Dao non comprendeva nient'altro che i modelli dei movimenti dell'energia e che non era un principio metafisico. Analogamente, sostenne che la realizzazione della natura umana non fosse costituita da altro che dai modelli ordinati dei sentimenti di ognuno. Come i sapienti avevano incanalato i corsi d'acqua per ristabilire l'ordine del Dao nel mondo, così i sentimenti, debitamente incanalati, sono le manifestazioni della natura umana. La vita umana nel mondo materiale è composta da sentimenti o reazioni. Quando i sentimenti sono espressi in modo salutare e le necessità fondamentali sono soddisfatte, sia il corpo che lo *xin*, o mente e cuore, delle persone può essere sano e integro. Per incanalare i sentimenti e comprendere l'ordine e i movimenti dell'energia, la mente deve soppesare (*quan*) attentamente le sue percezioni e reazioni. Questo atto di soppesare richiede percezioni precise e ispirate che tengano conto di tutte le prove e, confrontando attentamente le prove, giungano a una reazione obiettiva.

Una connessione armonica esiste tra l'erudizione di Dai Zhen e la sua filosofia. Soltanto l'aspetto precedente del suo lavoro venne apprezzato durante la sua vita, mentre quest'ultimo settore è il soggetto di un dibattito continuo tra gli studiosi confuciani.

[Vedi *MENGZI*].

BIBLIOGRAFIA

Sebbene durante la sua vita Dai Zhen fosse meglio conosciuto per i suoi saggi di matematica, impianti idrici e fonologia (Liang, pp. 58-59), oggi è tenuto in considerazione per i suoi scritti filosofici. Il suo *Yuan shan*, composto nel 1763 e rivisto nel 1776, è stato tradotto in Cheng Chung-ying, *Tai Chên's Inquiry into Goodness*, Honolulu 1971. In esso Dai sviluppò il suo monismo dell'energia e le sue visioni sulla natura umana e i sentimenti. L'opera *Mengzi zi yi shu zheng* (Delucidazioni sul significato delle parole in Mengzi), composta nel 1769 e rivista negli ultimi anni trascorsi alla Biblioteca Imperiale dei Manoscritti, è contenuta in Tai Chen, *Meng-tzu i shu cheng*, in 3 *juan*, Beijing 1956. Quest'opera filosofica è la più sistematica e fonda il suo monismo e la sua visione della natura umana sugli scritti di Mengzi.

Una biografia molto utile della vita di Dai Zhen si trova in Fang Chao-ying, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644-1912*, I, A.W. Hummel (cur.), Washington/D.C. 1943, pp. 695-700, rist. Taipei 1991. Riguardo al pensiero di Dai Zhen, Hu Shih, *Tai Tung-yüan ti che-hsüeh*, Shanghai 1927, considera l'eventualità che l'originalità della filosofia di Dai ponga le basi per una nuova scuola confuciana. Il volume Yü Ying-shih, *Lun Tai Chen yü Chang Hsüeh-ch'eng (On Tai Chen and Chang Hsüeh-ch'eng)*, Hong Kong 1976, sostiene che il pensiero di Dai si sviluppa organicamente al di fuori della sua profonda conoscenza della tradizione neoconfuciana e in dialogo con gli interessi delle più grandi menti della scuola del Kaozheng. Hou Wai-lu, *Chung-kuo ssu-hsiang t'ung-shih*, V, Beijing 1963, pp. 430-64, fornisce una lucida analisi del pensiero di Dai Zhen e un breve resoconto della ripresa della sua filosofia nel XX secolo.

Le seguenti opere forniscono una breve introduzione alla filosofia di Dai Zhen. Il già citato volume di Cheng Chung-ying tratta del sistema filosofico nell'introduzione. Un'introduzione elogiativa del pensiero e dell'erudizione di Dai è contenuta in Liang Ch'i-ch'ao, *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, I.C.Y. Hsü (trad.), Cambridge/Mass. 1959, pp. 54-62. Una critica della posizione filosofica si trova in Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), II, Princeton 1952-1953, rist. 1983, pp. 651-72 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Infine, l'articolo Yü Ying-shih, *Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism*, in «Tsing-hua Journal of Chinese Studies», n.s. 11 (1975), pp. 105-46, fornisce una più vasta immagine della crescita della «ricerca rigorosa delle prove» che mostra che la filosofia morale di Dai Zhen ha motivato la sua «ricerca rigorosa delle prove».

JUDITH A. BERLING

DAO E DE, rispettivamente la «via» e la «virtù», sono basilari concetti filosofici cinesi. Han Yu, poeta e confuciano del IX secolo, comincia il suo *Yuandao* (L'origine della via) con l'affermazione che «*dao* e *de* sono segni vuoti, mentre *ren* e *yi* [spesso tradotti con «benevolenza» e «rettitudine»] sono termini con un significato fisso»; con queste parole egli indica che il significato delle parole *dao* e *de* varia enormemente da una scuola di pensiero all'altra e, in particolare, che il significato di un termine per i daoisti è differente dal significato che lo stesso termine ha per i confuciani. [Vedi *REN E YI*].

Il binomio *dao-de* nel cinese moderno significa «moralità». Tuttavia, quando i due termini furono collegati sistematicamente per la prima volta, probabilmente nel pensiero daoista del III secolo a.C., come nel titolo del classico daoista *Daodejing* (Classico del dao e del de), il senso dei due termini era completamente differente. Innanzitutto, esaminerò l'evoluzione del significato di ciascun termine nell'antichità e, poi, mostrerò come e perché essi sono stati collegati.

Il termine *de* è di gran lunga il più antico dei due. È stato identificato nelle iscrizioni degli oracoli più antiche, fatte su ossa e conchiglie, e datate al 1200 a.C. circa (vedi Jao, 1976; Nivison, 1978-1979). Qui, il termine compare con un significato che in seguito diventerà più importante e che denota una qualità psichica del re, qualità approvata dagli spiriti e che gli conferisce influenza o prestigio. (Il segno grafico ha anche un uso verbale, forse per indicare o applicare questa qualità. Altri studiosi sostengono che in questo uso non viene letto *de* e significa «ispezionare»). La parola significa anche «generosità» o «ammirare qualcuno per la sua generosità», ma altrove ho sostenuto che il senso filosofico-religioso della bontà morale e della forza psichica («forza morale» è la traduzione offerta da Waley) deriva dalla compulsione socio-psicologica a contraccambiare un dono (vedi Nivison, 1978-1979). In questa operazione, il ricevente identifica la propria compulsione a ricambiare con l'ascendente psichico che la persona generosa ha su di lui, questo è il suo *de*. (Per un punto di vista diverso, vedi Munro 1969).

Nei più antichi testi letterari il *de* indica un'energia nel sovrano che gli permette di fondare o continuare una dinastia. La teoria sosteneva che Tian (Cielo), poiché aveva osservato il mondo e aveva trovato la gente sofferente per il disordine, conferì il suo *ming* («mandato») all'uomo con il più grande *de* («virtù»); il successivo esito positivo di quest'ultimo testimoniò e attuò la scelta del Cielo. [Vedi *TIAN*]. Si riteneva che il *de* del fondatore dinastico continuasse nel suo lignaggio, diminuendo col tempo la propria forza finché non poteva più sostenere la dinastia. Tuttavia, i testi del primo periodo Zhou insistono che la dinastia non è destinata a scomparire. Il sovrano perde il suo diritto fallendo nel suo dovere religioso di «prendersi cura della sua virtù» (*jing de*; per esempio, vedi *Shang shu* 32, «Shao gao») attraverso la moderazione e la correttezza rituale. Il paradigmatico «ultimo sovrano cattivo», come descritto nello *Shang shu*, è colui che ha perso il suo *de* (oppure ha un *de* cattivo), una condizione che risulta, e forse è anche causata, da un comportamento scorretto tipico: lasciarsi andare ai sensi, prestare attenzione al consiglio di cortigiani cattivi (soprattutto di sesso femminile), governare in modo violento e trascurare i riti religiosi.

Al contrario, un sovrano con *ming de* («virtù luminosa») ha esattamente le caratteristiche opposte. Come ipotizzato da Confucio, il sovrano che «governa con la virtù» governa senza sforzo (*Lunyu* 2,1): egli non ha bisogno di usare le punizioni per ottenere obbedienza e gli uomini più saggi sono desiderosi di servirlo, poiché sanno che presterà attenzione ai loro consigli. Al contrario, essi abbandonerebbero un sovrano cattivo, perché non sarebbero disposti a fingere di approvare il suo governo prendendovi parte. Questa concezione della regalità spiega perché i sovrani locali, che pretendevano di essere «re» nell'ultimo secolo della dinastia Zhou, prestavano attenzione entusiasta a filosofi come Mengzi, Zou Yan e Xunzi. Questi sovrani desideravano almeno di dare l'impressione di essere re che avevano il *de*. La lunga conversazione di Mengzi con il re Xuan di Qi (circa 319 a.C.) sulla coltivazione della compassione innata inizia con la domanda del re: «Che tipo di virtù [*de*] bisogna avere per essere re?». (Questa conversazione mostra, incidentalmente, che il concetto di *de* porta direttamente all'etica dell'autodisciplina).

Il risultato è paradossale: il sovrano che ha bisogno di essere corretto non ha buoni consigli e se li avesse non li ascolterebbe, mentre il sovrano che ha buoni consiglieri ed è saggio abbastanza per riconoscere la loro saggezza e ascoltarli è colui che è già «virtuoso». Il concetto di *de* diviene, in modo più riconoscibile, la «virtù» che tutti gli uomini possono avere ma ciò porta a una difficoltà persistente nella filosofia morale: la questione di come la virtù debba essere distribuita alle persone che ne sono prive. Questo problema esasperò Confucio (per esempio, vedi *Lunyu* 5,9; 6,10) e i filosofi successivi ne diedero diverse soluzioni (in particolare Mengzi, col suo famoso principio della bontà della natura umana).

Un altro paradosso sorge non tanto dall'aspetto del *de* come virtù morale, quanto dal suo aspetto come forza psichica. L'uomo con il *de* ha prestigio, efficienza e condizione sociale, le cose che gli uomini desiderano. Tuttavia, al fine di acquisire e rafforzare il *de*, ci si deve imporre delle rinunce, si deve essere sinceramente generosi, e così via. Pertanto, gli sforzi per aumentare il *de* in questo senso devono essere controproducenti, salvo che sembri difficile evitarlo. Per esempio, questa comprensione del *de* sta alla base delle forme di cortesia. Appare anche in modo preminente nei testi daoisti, per esempio: «Colui con il *de* più elevato non [manifesta/cerca] il *de*. Pertanto egli ha il *de*» (*Daodejing* 38). Il segno sicuro del *de* perfetto deve in apparenza essere irrilevante.

Da «carattere morale», buono o cattivo, il *de* diventa il carattere essenziale di ogni cosa, efficace nelle sue interazioni causali con le altre cose. Così, Confucio può dire

che «il *de* del sovrano è vento, quello della gente è erba» (*Lunyu* 12,19) e la teoria causale del *wuxing* («Cinque Fasi») è anche chiamata teoria del *wude* («Cinque Poteri»). Per questo, nello *Zuo zhuan*, anche l'attrattiva sessuale di una ragazza è il suo *de* (*Zuo zhuan*, Xi 24,2).

Dao significa la strada o il sentiero e, nei testi più antichi, non ha altro significato. Dal tempo della dinastia degli Zhou dell'Est (770-256 a.C.) iniziò a indicare la via corretta o naturale per la quale viene fatto qualcosa. Letteralmente significa anche «mostrare la via» o «guida», da qui «insegnamento» o «dottrina» e quindi «verità morale». Per questo il *Lunyu* parla del «*dao* degli antichi re», dice che uno Stato «ha il *dao*» se è ben governato, dice che un signore «dedica se stesso al *dao*» e parla della gente come di coloro che «non hanno lo stesso *dao*» se aderiscono a princìpi differenti. Alcune scuole filosofiche hanno potuto usare la parola *dao* in questi modi (che erano forse parte di ciò che Han Yu rimarcava).

Da «una via» a «una via per fare» qualcosa, alla «via per fare» quella cosa, alla «via per fare» le cose della massima importanza, come comportarsi moralmente o governare il mondo, il *dao* prese a significare «la via che l'intero universo percorre», sia in realtà che idealmente. In definitiva, è l'ordine sottostante o la legge che fa agire l'universo nel modo in cui agisce, o semplicemente il suo essere in questo modo, la «natura» stessa in un senso universale. Questo è il senso della parola nelle filosofie della tarda dinastia Zhou chiamate «daoiste». In questo tipo di pensiero il *dao* così concepito diventa l'oggetto del timore religioso: la realtà ultima dietro di noi oppure «in» noi stessi e tutto ciò che noi sperimentiamo. L'obiettivo religioso del daoista filosofo è di afferrare questo fatto (necessariamente in modo intuitivo, poiché ogni considerazione di esso rientrerebbe essa stessa nel *dao* del quale intende dare una spiegazione). Colui che ha questo intuito vedrà che la morte stessa, dal momento che non è che un cambiamento in più nella sfera d'azione del *dao* che racchiude se stesso e ogni cosa, è da considerare con equanimità, come afferma con insistenza Zhuangzi (attivo intorno alla fine del IV secolo a.C.).

Il *dao* del daoista può essere immaginato come una prima causa indifferenziata (nel suo aspetto di «ciò che è senza nome» è, secondo il *Daodejing*, «l'inizio del Cielo e della terra») oppure, non temporalmente, come una sostanza indifferenziata al di fuori della quale tutte le cose identificabili sono articolate. È concepito più tipicamente come insediato nelle diverse cose individuali e nei processi del mondo naturale, e rende conto del loro essere ciò che sono. Tuttavia, un punto importante deve ora essere aggiunto. I daoisti fanno una distinzione netta tra ciò che è «del Cielo», o naturale, e ciò che è «dell'uomo», cioè l'intrusione progettata e intenzionale della mente umana nella natura. Il loro *dao* esclude quest'ultima come artificiale; perciò essi insistono che il *dao* è «non azione» (*wuwei*), l'assenza dell'azione umana intenzionale.

È a questo punto che il *dao* e il *de* vengono uniti. La storia del concetto di *de* preparò la strada a questo sviluppo. Nelle iscrizioni della dinastia Shang e nei testi letterari antichi, il Cielo (a volte gli antenati) riconosce e «approva» il *de* del sacrificatore, preferendo la «fragranza» del suo *de* a quella delle offerte (per esempio, *Shang shu* 30). Il buon re osserva il dovere religioso di «prendersi cura» del *de* in se stesso, che sembra così essere qualcos'altro che se stesso, un'entità psichica inculcata in lui dal Cielo (che in questo modo dona la virtù e ricompensa chi ce l'ha – un problema religioso familiare). Confucio dice esplicitamente che «il Cielo creò il *de* in me» (*Lunyu* 7,23). Il *de* sembra così essere un frammento del divino nella psiche individuale, fino al punto di essere un «carattere» di una persona, il determinante divino di ciò che la persona sarà. Mengzi parla in maniera simile dello *xing* («natura umana»): «Se si conosce la propria natura, allora si conosce il Cielo» (*Mengzi* 7A,1).

Quindi, in senso non morale (ma non si deve dimenticare che il daoista è un moralista: egli pensa che una cosa debba essere ciò che «naturalmente» è), il *de* di una cosa è, per così dire, un frammento del Cielo nell'individuo, che determina ciò che esso è. Tuttavia, nella tarda dinastia Zhou, specialmente nel pensiero daoista, il «Cielo» è rimpiazzato dal *dao*, o ne è diventato sinonimo. Una miscellanea in parte daoista del III secolo a.C., il *Guanzi*, rende questo concetto esplicito. L'argomentazione è curiosamente filologica:

> *De* è la localizzazione del *dao*. È ciò che una cosa ottiene quando inizia a esistere e, iniziando a esistere, ottiene di funzionare secondo i requisiti più delicati del *dao*. Così il *de*, la «virtù», è *de*, «da ottenere». Ciò a cui si riferisce è ciò che una cosa ottiene per essere ciò che è. La «non azione» è ciò che intendiamo con *dao* e la «localizzazione di esso» [nella cosa] è ciò che intendiamo con *de*. Per questa ragione non c'è interruzione tra *dao* e *de* e parlando di essi non li dobbiamo separare.
>
> (*Guanzi*, «Xin shu», parte A).

Questo collegamento di *dao* e *de* soggiace al titolo e all'organizzazione del *Daodejing*, probabilmente una raccolta di detti e di inni daoisti della tarda dinastia Zhou, che viene tradizionalmente attribuita a Laozi, presumibilmente un personaggio del VI secolo a.C.

Poiché nel pensiero confuciano un individuo ha il *dao* se conosce i *li* («riti» nel senso più ampio della parola), sapendo sia che cosa sono sia come osservarli, e ha il *de*, «virtù», se la sua condotta è realmente buona, inizia a esserci nell'etica una relazione simile a essenza/

attualizzazione tra *dao* e *de*. Venne dunque naturale utilizzare la combinazione *dao-de* per tradurre in cinese moderno il termine occidentale «moralità».

Nella filosofia e nella religione più tarde, l'autodisciplina etica diviene sempre più importante. Nonostante questo, il termine *dao* eclissa il termine *de*, e non solo tra i daoisti. I sistemi metafisici neoconfuciani identificano il *li*, il «principio» di tutta la natura e anche i «princìpi» delle diverse cose e istituzioni, con il *dao*, nuovamente pensato come essere localizzato nelle incarnazioni o «contenitori» (*qi*) individuali. Lo sviluppo più significativo in questa linea di pensiero è il rifiuto implicito della distinzione daoista «Cielo-uomo», che ricorreva già nella tarda antichità. Quando Xunzi scrive: «Colui che governa la gente indica la Via (*dao*)...; i riti sono gli indicatori» e «I diecimila esseri sono soltanto un angolo della Via» (Watson, 1963, p. 87), si è appropriato del senso del *dao* di Zhuangzi e lo ha esteso. Il suo *dao* si realizza ugualmente nel movimento ordinario delle stelle, nella sequenza delle stagioni, nelle regole (*li*) storicamente date e confermate dei rapporti umani e nell'ordine della natura, non umana e umana. [Vedi *LI*]. Questo concetto del *dao* è un luogo comune in tutta l'etica e la metafisica confuciana più recente. È possibile ritrovarlo in un verso del metafisico Han, Dong Zhongshu (attivo nel II secolo a.C.): «La grande fonte del *dao* [cioè, la fonte dell'uomo] viene dal Cielo». Una conseguenza notevole nella filosofia è l'impossibilità di fare una netta distinzione tra leggi descrittive della natura e regole prescrittive della moralità, tra ciò che è e ciò che deve essere. Quando, negli ultimi tempi, venne formulata una distinzione simile a questa, essa fu concepita come due differenti aspetti dello stesso principio di regolarità.

[Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, *Panoramica generale*; *CONFUCIANO, PENSIERO*; e *DAOISMO*, *Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

H.G. Creel, *What Is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago (1970) 1977, rist.

A.C. Graham, *Taoist Spontaneity and the Dichotomy of «Is» and «Ought»*, in V.H. Mair (cur.) *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu 1983, pp. 3-23.

C. Hansen, *A Tao of Tao in Chuang-Tzu*, in V.H. Mair (cur.) *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu 1983, pp. 24-55.

Jao Tsung-i, *The Character te in Bronze Inscription*, in N. Barnard (cur.), *The Proceedings of a Symposium on Scientific Methods of Research in the Study of Ancient Chinese Bronzes and Southeast Asian Metal and Other Archaeological Artifacts, October 6-10, 1975, National Galley of Victoria*, Melbourne 1976, pp. 145-54.

D.C. Lau (trad.), *Tao Te Ching*, Harmondsworth 1963, London 2003 (rist. 2ª ed. riv.). Cfr. in modo particolare l'introduzione.

H. Maspero, *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, II, *Le taoïsme*, Paris 1950.

D.J. Munro, *The Origin of the Concept of Te*, in D.J. Munro (cur.), *The Concept of Man in Early China*, Stanford/Cal. 1969, pp. 185-97, Ann Arbor/Mich. 2001, rist.

D.S. Nivison, *Royal "Virtue" in Shang Oracle Inscriptions*, in «Early China», 4 (1978-1979), pp. 52-55.

A. Waley (cur. e trad.), *The Way and Its Power. A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, London (1934) 2005, rist. Cfr. l'introduzione.

B. Watson (trad.), *Hsün Tzu. Basic Writings*, New York 1963, p. 87, New York 1996, rist.

DAVID S. NIVISON

DAOISMO. [Questa voce introduce il pensiero e la pratica di una delle principali tradizioni religiose della Cina e comprende quattro articoli:

Panoramica generale
La comunità religiosa daoista
La letteratura daoista
Storia degli studi

La *Panoramica generale* individua i temi unificanti di questa tradizione mutevole ed esamina la sua influenza sulla storia, la letteratura e le arti cinesi; *La comunità religiosa daoista* traccia lo sviluppo delle comunità e delle sette daoiste organizzate a partire dal II secolo d.C.; *La letteratura daoista* esamina l'organizzazione e i contenuti del canone daoista e di altre raccolte; e *Storia degli studi* si occupa della crescita della scienza storica moderna sul Daoismo nell'Asia orientale e in Occidente].

Panoramica generale

Definire il Daoismo non è un compito facile, perché durante tutta la sua storia questo sistema filosofico e religioso ha assunto aspetti profondamente diversi. Il periodo degli Stati combattenti (403-221 a.C.) produsse una grande varietà di correnti filosofiche, una fonte evidente di imbarazzo per i filologi e i bibliografi della dinastia Han (202 a.C.-220 d.C.), che si assunsero il compito di ordinare questa vasta letteratura. A differenza dei classici confuciani, gli scritti dei «cento filosofi» non furono facili da classificare. Questo fatto è evidente sia nello *Shiji* (Documenti storici) di Sima Qian che nello *Yiwen zhi* (Catalogo bibliografico) del *Qian Han shu* (Storia della dinastia degli Han anteriori). Nella prima opera si legge che certi autori, che a prima vista appartenevano a un'altra corrente, nondimeno fondarono la propria ispirazione sulle sentenze e sulle massi-

me di Huangdi e Laozi. Lo *Yiwen zhi* classifica tra gli autori daoisti alcuni pensatori inseriti in altre liste sotto categorie molto differenti, che includono specialisti nelle arti militari, cantastorie e legalisti. Sima Qian dichiara che Han Feizi, il più importante teorico del Legalismo (Fajia), fu ispirato da Huangdi e Laozi, cioè dal Daoismo: un'affermazione intrigante poiché le idee del Fajia furono spesso considerate opposte a quelle dei daoisti. (È, tuttavia, vero che lo *Han Feizi* contiene un commentario parziale del *Daodejing*). Allo stesso modo, il *Guanzi*, spesso classificato tra i testi del Fajia ma considerato daoista dallo *Yiwen zhi*, contiene alcuni capitoli daoisti.

I pensatori antichi non furono sempre consci di appartenere a una qualche scuola specifica. Piuttosto, la classificazione degli scritti antichi in varie scuole mal definite fu principalmente opera degli studiosi Han. I filosofi classificarono sotto il titolo di «scuola daoista» (Daojia) anche i circoli organizzati piuttosto piccoli, che comprendevano un maestro e un limitato numero di discepoli. Poiché la maggior parte degli scritti di questi circoli daoisti è andata perduta, il Daoismo di quest'epoca (il periodo pre-Qin) è rappresentato essenzialmente dagli insegnamenti esposti nel *Daodejing*, attribuito a Laozi, e nello *Zhuangzi*, chiamato come il suo presunto autore. Oltre al loro valore filosofico e letterario, queste due opere hanno una grande importanza religiosa: da una parte, poiché rivelano l'esistenza di circoli mistici al tempo in cui furono scritti e, dall'altra, poiché esercitarono un'influenza fondamentale sulla religione e sulle pratiche daoiste successive. Una terza opera, il *Liezi*, fu scritta in un periodo successivo, sebbene contenga anch'essa materiale antico.

I concetti formativi

È consuetudine distinguere il Daoismo dei filosofi del IV e III secolo a.C. dal Daoismo religioso che presumibilmente comparve nel II e III secolo d.C. In cinese il primo è chiamato Daojia (giapponese, Dōka) e il secondo Daojiao (giapponese, Dōkyō). Questa distinzione fu spesso accompagnata da un giudizio di valore nel quale veniva attribuita molta profondità agli autori filosofici, mentre il Daoismo religioso era percepito come una mescolanza di superstizione e magia. Studi recenti hanno tentato di rettificare questa visione relativamente semplicistica. Il complesso sviluppo del Daoismo religioso diede origine a numerose «scuole» o correnti, che furono in generale piuttosto aperte, malgrado il carattere esoterico dei loro insegnamenti. Alcune di queste correnti furono molto dotte ed erudite, altre si avvicinarono agli ambienti popolari dai quali derivavano gli aspetti «superstiziosi» delle loro pratiche. Ma tutte, in modi diversi, rivendicarono il patrocinio degli antichi filosofi.

Nel suo sviluppo, il Daoismo religioso non ruppe con le concezioni fondamentali dei filosofi, anche se resta pur vero che tali concezioni furono molto trasformate. Questa evoluzione dovette molto sia alla trasformazione della Cina da una congerie di Stati feudali in lotta a un Impero unificato che riunì le antiche culture locali, che alla presenza di influenze straniere, la più importante delle quali fu quella del Buddhismo. Le diverse correnti daoiste condivisero la ricerca della longevità e dell'immortalità e si distinsero soltanto nei metodi. Sebbene gli antichi filosofi non fossero ignari dei metodi fisiologici di «coltivazione del principio vitale», fecero ricorso principalmente al misticismo e all'estasi per fuggire da questo mondo terreno. Le diverse scuole del Daoismo più tardo insegnarono una grande quantità di ricette mediche, igieniche, alchemiche o magiche che, alla fine, miravano al raggiungimento del medesimo risultato. Tutto ciò è valido anche per i movimenti messianici e millenaristi che nel corso della storia cinese annunciarono l'avvento di una nuova età dell'oro.

La concezione del mondo: macrocosmo e microcosmo. Per comprendere le teorie e le pratiche daoiste, bisogna innanzitutto capire cosa i daoisti intendevano per princìpi generali che governano il mondo e l'uomo. Bisogna anche considerare che gli antichi Cinesi non avevano la nostra stessa concezione del corpo e dell'anima, o, più precisamente, delle anime e della loro relazione reciproca.

Secondo l'antica cosmologia cinese il mondo era governato da un insieme di nozioni fondamentali collegate all'unità e alla molteplicità, allo spazio e al tempo, al microcosmo e al macrocosmo. I concetti di *dao* e *de* non erano specifici del Daoismo ma appartenevano a tutte le correnti del pensiero cinese. Letteralmente, *dao* significa «strada» o «via», ma ci sono molti significati derivati: «via da seguire, metodo, espressione, dottrina» e «regola di condotta». *Dao* era anche il potere efficace dei re e dei maghi che sapevano come mettere in comunicazione una con l'altra le tre sfere del mondo, il Cielo, la Terra e l'Uomo. Nella cosmologia il *tiandao* («la via del Cielo») era l'ordine naturale come esso si manifesta attraverso la rotazione del sole e, più in generale, attraverso i movimenti della volta celeste. Il regale *dao* (*wangdao*) esisteva esclusivamente per il sovrano affinché potesse ripristinare in modo rituale l'ordine naturale del *dao* celeste che era costantemente minacciato dal disordine. In caso di catastrofi quali siccità o inondazioni, il sovrano era ritenuto responsabile e doveva espiare sia i propri peccati che quelli del mondo. In questo modo la sua virtù (*de* o *daode*) era manifestata. Per i confuciani, il *dao* rappresentava un ideale ge-

nerale ed etico mentre il *de* si riferiva a particolari virtù. Il *de* conferiva una forza interiore che esercitava un'influenza benefica sull'ambiente del saggio che lo possedeva.

Se nella terminologia confuciana il *dao* ebbe una forte connotazione etica, nondimeno nel linguaggio corrente esso conservò il senso della dottrina e del metodo. Così, ogni scuola filosofica ebbe il suo *dao*, cioè le sue dottrine e regole di condotta. Mentre il *dao* di Laozi era un principio metafisico, l'espressione venne spesso usata nei testi daoisti in riferimento a una raccolta di prescrizioni particolari. [Vedi *DAO E DE*].

Yin-yang e Cinque Fasi. I significati originali di *yin* e *yang* sembrano riferirsi ai pendii delle montagne, rispettivamente quelli in ombra e quelli esposti al sole. Col tempo, i due termini arrivarono a descrivere i due aspetti antitetici e complementari del Dao come ordine naturale: un aspetto ombroso e uno luminoso; un aspetto freddo e passivo e uno caldo e attivo; e, infine, un aspetto femminile e un aspetto maschile. Pertanto, i termini sono soltanto titoli classificatori relativi, ogni singola cosa può essere *yin* o *yang* in relazione ad un'altra. Queste due nozioni svolsero un ruolo fondamentale in tutto il pensiero filosofico, scientifico e religioso. Lo stesso si applica alla teoria dei «Cinque Elementi» o delle «Cinque Fasi» (*wuxing*) come viene mostrato nello *Hongfan* (Grande regola), un trattato inserito nello *Shujing* (Classico della storia), dove le fasi sono presentate collegate a numeri: 1) acqua; 2) fuoco; 3) legno; 4) metallo; e 5) terra. Queste non sono soltanto sostanze o fenomeni chimici, ma rappresentano le principali forze o influenze cosmiche e titoli classificatori. Tutti i fenomeni (le stagioni, le direzioni, i gusti, i generi alimentari, gli organi e i visceri del corpo, le attività umane e così via) possono essere classificati sotto una o l'altra delle Cinque Fasi. La terra era centrale e neutrale e le altre quattro fasi corrispondevano alle quattro direzioni e alle quattro stagioni ed erano classificate come *yin* o come *yang*. Così, la primavera e l'estate erano entrambe *yang* e corrispondevano rispettivamente a legno ed Est e a fuoco e Sud, mentre l'autunno e l'inverno erano *yin* e corrispondevano a metallo e Ovest e ad acqua e Nord. Inoltre, le fasi erano simboleggiate dai cinque colori fondamentali: l'acqua era equiparata al nero, il fuoco al rosso, il legno al verde, il metallo al bianco e la terra al giallo. Oltre a questo simbolismo vi erano quattro animali, che spesso comparivano nelle rappresentazioni dello spazio sacro: il drago a est, l'uccello rosso a sud, la tigre bianca a ovest e la tartaruga stretta da un serpente a nord. [Vedi *YIN-YANG WUXING*].

I simboli dello Yijing. Lo *Yijing*, originariamente un manuale di divinazione, divenne un trattato filosofico inserito nei classici confuciani come risultato delle appendici che gli vennero aggiunte. Abbondantemente commentato in tutti i tempi, fu molto utilizzato dai daoisti, specialmente per l'interpretazione simbolica che ricevette da parte dei commentatori Han. La divinizzazione dello *Yijing* è fondata su una serie di simboli o diagrammi formati dalla combinazione di linee intere e di linee spezzate, che rappresentano rispettivamente lo *yang* e lo *yin*. Quando queste linee sono raggruppate a tre alla volta, si ottengono otto trigrammi. La combinazione di due di questi trigrammi produce uno dei sessantaquattro esagrammi possibili. I trigrammi e gli esagrammi simboleggiano la totalità delle realtà, i primi in modo più sintetico e gli ultimi in modo più analitico. Sistemandoli in un cerchio che rappresenta lo spazio e il tempo, si può facilmente vedere come lo *yin* e lo *yang* si alternano, come si passa da una realtà puramente *yang* (Cielo, rappresentato dal trigramma o dall'esagramma *qian*) a una realtà puramente *yin* (terra, rappresentata dal trigramma o dall'esagramma *kun*). Gli altri trigrammi o esagrammi, composti da varie combinazioni dello *yin* e dello *yang*, simboleggiano fenomeni, situazioni o tempi intermedi. [Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Testi religiosi e filosofici*].

Sebbene gli antichi Cinesi si siano avvalsi di molti sistemi di corrispondenza e di simboli per descrivere l'universo, generalmente essi concepirono quest'ultimo come un grande complesso gerarchico le cui parti, spazi e tempi corrispondevano gli uni agli altri. Tuttavia, nulla in questo complesso era statico: tutte le entità, uomo incluso, erano soggette a cambiamenti e trasformazioni. L'uomo era un piccolo universo, un microcosmo, un piccolo «Cielo-terra». Si diceva che la sua testa era rotonda come il Cielo, i suoi piedi quadrati come la terra e che tutti i suoi organi erano omologati alle differenti parti dell'universo. Il sistema di classificazione basato sulla teoria delle Cinque Fasi Yin-yang rese possibile descrivere il microcosmo e la sua armonia o disarmonia per mezzo dei ritmi del mondo esterno. Una corretta igiene e una coltivazione appropriata del principio vitale naturalmente richiedeva un adattamento perfetto dei ritmi vitali a quelli dell'universo. Per esempio, i «cinque visceri», in stretta relazione con le Cinque Fasi e quindi con le stagioni e le direzioni, erano «nutriti» dai «cinque gusti», da cui l'esigenza di un'alimentazione in armonia con le stagioni. Queste esigenze erano particolarmente importanti per i daoisti, i cui esercizi spirituali iniziavano con la cura della loro salute fisica.

Il misticismo. Le due opere principali del Daoismo durante il periodo degli Stati combattenti, detto il «periodo dei filosofi», furono il *Laozi* e lo *Zhuangzi*. Gli autori sono oggi conosciuti soltanto attraverso leggende. Laozi (Lao Dan o Li Er) fu presumibilmente un contemporaneo più vecchio di Confucio. Si dice che i due

filosofi ebbero una conversazione durante la quale Confucio assunse la parte del discepolo. Alla fine della sua vita, Lao Dan, che ebbe la carica di archivista alla corte Zhou, si rese conto che la dinastia stava andando verso la decadenza. Viaggiando verso occidente arrivò al passo di Xiangu, dove affidò un «libro del *dao* e *de*» al guardiano del passo, Yin Xi. Poi, continuò i suoi viaggi e non si seppe più nulla di lui. Lo storico Sima Qian (145?-90? a.C.), tentando di spiegare il carattere misterioso di Laozi, si riferì a lui come a un «saggio nascosto» che era fuggito dal mondo corrotto per mantenere la sua purezza interiore. Invece, dell'autore dello *Zhuangzi*, Zhuang Zhou, non sappiamo nulla tranne che visse nel IV secolo a.C. È attestato che rifiutò le cariche ufficiali che gli furono offerte, preferendo la libertà agli onori.

Entrambe le opere sono caratterizzate dalla loro enfasi sul quietismo e sul misticismo e dalla dimensione metafisica che attribuiscono al Dao. Come entità primordiale ed eterna, il Dao esiste prima di tutte le cose visibili, compresi i *di*, le divinità superiori della religione ufficiale, come Shangdi («signore supremo») e Tiandi («signore del cielo»). Il Dao è al di là della comprensione dei sensi ed è impercettibile. Tuttavia, dalla «non esistenza» (*wu*) nasce il mondo visibile (*yu*) e vengono prodotti fenomeni specifici. Il Dao è senza forma, senza limite e senza nome: il termine *dao* non è un nome ma un referente pratico.

Nell'ultimo capitolo dello *Zhuangzi*, che riassume le dottrine dei filosofi principali dell'antichità, si dice che Laozi appartenne alla corrente di pensiero mistica e che il suo sistema di filosofia fosse fondato su due concetti: quello dell'eterno principio privo di tutti gli attributi e quello di un'unità suprema (*taiji*). Il Dao dei filosofi daoisti assume in realtà molti aspetti. Da una parte, è trascendente rispetto al mondo dei fenomeni, dove la diversità e il cambiamento prevalgono, dall'altra, diventa immanente dal momento che si manifesta, penetrando gli esseri che anima e ordina. Nel *Daodejing*, il Dao è un principio femminile, la madre del mondo. Esso fa nascere tutti gli esseri, e il suo *de*, o virtù che nutre, li preserva e li porta alla maturità. In un famoso passo, il Dao viene chiamato lo «spirito della valle» e la «femmina misteriosa». L'idea della femminilità è legata a quella della vacuità ed entrambe simboleggiano l'assenza di qualità percepibili del Dao e la vacuità mentale del saggio.

In effetti, i daoisti condannano ogni conoscenza discorsiva, perché ritengono che introduca la molteplicità nell'anima, che dovrebbe piuttosto «abbracciare l'Unità», cioè essere unita nel Dao. Questa unità viene preservata attraverso la padronanza dei sensi e delle passioni. Gli organi di senso sono concepiti come aperture attraverso le quali i princìpi vitali fuggono se non sono controllati. Le passioni e le emozioni sono una causa dell'esaurimento del potere vitale e spirituale. Una certa quantità di rinuncia è difesa, ma questa è rivolta all'uso armonioso delle facoltà di senso e non alla loro repressione. Il daoista deve essere specialmente attento a non intervenire sul corso delle cose. Questo non intervento è detto *wuwei* (non azione), un termine che non implica l'assoluta non azione ma un'attitudine di prudenza e rispetto nei confronti dell'autonomia delle altre cose. Attraverso la non azione, il daoista non fa altro che essere conforme al Dao, che è «sempre senza azione, ma ciò nondimeno causa tutto». Ne risulta un'etica universalistica. Il santo daoista non è soltanto un «buon salvatore degli uomini»; egli non rifiuta alcuna entità e con la sua sola virtù attrae gli esseri e li converte, senza che essi ne siano consci. Egli lascia semplicemente che essi seguano la loro spontaneità naturale (*ziran*).

Laozi paragona il potere che scaturisce dal *wuwei* a quello dell'acqua e sostiene che, allo stesso modo, la femminilità supera di molto le principali virtù. Inoltre, asserisce che tutte le azioni aggressive sollecitano una reazione equilibrante contraria e che tutte le energie che si sono sviluppate fino al punto di esaurimento ritornano al loro stato di quiete iniziale. Laozi lo chiama il «ritorno», che è il movimento del Dao stesso, il regolatore dei ritmi e degli equilibri della natura. La conoscenza di questa legge, l'unica conoscenza ritenuta lodevole, assicura un'illuminazione serena e pone il saggio spiritualmente al di fuori dell'interazione delle contraddizioni.

Alcuni passi del *Daodejing* alludono alle pratiche di longevità che sicuramente erano state impiegate in ambiente quietista. Se queste tecniche ginniche, respiratorie e di altro tipo furono rilevanti per la saggezza e la religione, ciò avvenne perché la santità era ritenuta inseparabile dalla potente vitalità che veniva acquisita e nutrita disciplinando la propria energia vitale. Vivendo secondo il principio del *wuwei* si può preservare l'elasticità e l'energia di un bambino e, di conseguenza, sperare di vivere una vita la più lunga possibile. Laozi arrivò al punto di sostenere l'invulnerabilità del santo.

Laozi è molto lontano dal considerare esplicitamente le esperienze mistiche alle quali allude. In alcuni passi raccomanda soltanto che l'adepto agisca in modo tale da guidare l'anima corporale e quella spirituale ad «abbracciare l'Unità» e in altri fa riferimento semplicemente alla «luce interiore». Invece, Zhuangzi è più esplicito e descrive in dettaglio le fasi che portano all'unione con il Dao e all'estasi, poiché, sebbene il Dao non sia una divinità, esso è indubbiamente l'oggetto dei sentimenti religiosi.

Se una purificazione spirituale è necessaria per rag-

giungere l'illuminazione, è perché nella nostra coscienza il Dao è velato dagli artifici della civilizzazione. Da ciò deriva che una riflessione critica sulla relatività delle idee comunemente ricevute è la prima fase necessaria sulla via della salvezza. Sotto la silenziosa guida di un maestro, l'adepto può gradualmente spogliarsi degli elementi costitutivi del suo sé sociale. In seguito, egli perde la consapevolezza del suo corpo e le sue percezioni sensoriali non sono più differenziate, egli ascolta con gli occhi e vede con le orecchie. Infine, l'intero essere dell'adepto è in stretto rapporto spirituale con la totalità. Secondo Zhuangzi, egli ha l'impressione interiore di volar via e di muoversi liberamente nello spazio, ma esternamente l'individuo in estasi assomiglia a un pezzo di legno morto. La sua essenza vitale sembra averlo lasciato: egli è andato «a far capriole all'origine delle cose». Zhuangzi utilizza il tema perenne del viaggio spirituale per illustrare lo stato di assoluta libertà che il santo raggiunge quando vive in simbiosi con il cosmo. Identificando il suo ritmo vitale con quello delle forze naturali egli partecipa all'immensità e alla persistenza dell'universo. Raggiunge così una vita superiore che è non è più biologica: vive la vera vita del Dao.

L'estasi mistica non è accessibile a tutti i daoisti né permanente. Un santo daoista non deve necessariamente ritirarsi dal mondo, ma può allo stesso tempo essere «fuori dal mondo» e vivere come un uomo ordinario tra gli altri. Può anche essere «interiormente un santo ed esteriormente un re», l'ideale del sovrano non solo per i daoisti ma per tutti i pensatori cinesi. Per Laozi, il potere del re è esercitato senza che i suoi sudditi ne siano minimamente consci. [Vedi *LAOZI* e *ZHUANGZI*].

Gli immortali. Zhuangzi descrive in termini poetici gli immortali, che egli chiama *shenren* («uomini divini»). Questi immortali dimorano su alcune montagne mitiche, si astengono dal mangiare cereali, si nutrono di vento e rugiada e possono muoversi nell'aria per mezzo di nuvole o draghi volanti. L'antica mitologia degli immortali (*xian*, *xianren*, *shenxian*) si sviluppò indipendentemente dal Daoismo. Lo *Shanhaijing* cita, tra le popolazioni leggendarie d'oriente, uomini-uccello i cui corpi erano ricoperti da piume e il commentario del testo dichiara che essi assomigliavano agli immortali. Questi sono spesso chiamati «uomini piumati» (*yuren*) poiché erano capaci di volare come uccelli.

Ci sono molte raccolte agiografiche daoiste che descrivono gli *xianren* come esseri del tutto identificati con la vita universale, con la sua diversità e il suo carattere fantastico, che si possono trasformare a piacere, apparire, scomparire e moltiplicarsi. Si dice che, al momento opportuno, l'immortale avrebbe annunciato la sua sparizione imminente e avrebbe assunto l'apparenza del morto. Tuttavia, sebbene l'immortale sembrasse morto e, in effetti, venisse sepolto, all'apertura della sua bara sarebbero stati trovati soltanto un bastone, una spada o un sandalo. Questa «liberazione dal cadavere deteriorabile» (*shijie*) era una tecnica di immortalità attraverso la quale il corpo veniva trasmutato in un corpo indistruttibile. I daoisti iniziarono a distinguere molti gradi di *shijie*, più o meno elevati, che conducevano a destini differenti. Così il daoista che aveva avuto successo nella «grande realizzazione», che comportava la fusione del calderone sacro come fece Huangdi (l'Imperatore Giallo) o la trasmutazione del cinabro alchemico, sarebbe asceso ai cieli in piena luce, a mezzogiorno. A questo livello, l'immortale daoista si trasmutava in un essere di luce, brillante come il sole.

Nell'antica mitologia, gli immortali andavano a risiedere nelle regioni paradisiache. In seguito, i teologi inventarono una serie di cieli disposti gerarchicamente e amministrati da servitori celesti di ranghi differenti simili a quelli della corte imperiale. Il destino degli *xianren* era di occupare una posizione in questa burocrazia trascendente, dalla quale essi sarebbero stati esiliati in questo mondo inferiore se avessero commesso un peccato. Nondimeno, non vennero dimenticate le antiche leggende che riguardavano le regioni dei beati.

Sin dalla remota antichità le montagne furono venerate come poteri sacri. Durante l'era imperiale, i *wuyue*, «le cinque vette [sacre]», furono particolarmente importanti e tali rimasero nel Daoismo religioso come dimore di molti immortali. Per penetrare dentro le montagne, i daoisti dovevano usare talismani prodigiosi, in particolare il *Wuyue zhenxing tu* (Diagramma della forma reale delle Cinque Vette) e altri insiemi di «cinque talismani».

La più famosa delle Cinque Vette era Tai Shan, la montagna sacra d'oriente, nello Shandong. Secondo la leggenda, fu su questa montagna che i settantadue sovrani dell'antichità eseguirono il sacrificio solenne *feng*, nel quale annunciarono al Cielo il successo completo del loro governo. In realtà, il rituale di questo sacrifico fu progettato dai maghi *fangshi* per il Primo Imperatore (Qin Shihuangdi) e per l'imperatore Wu (regnante dal 140 al 87 a.C.) della dinastia Han. È probabile che il sacrificio *feng* abbia influenzato la liturgia daoista posteriore. A livello popolare, il dio del Tai Shan era signore del destino umano e valutava la durata della vita di ogni essere umano. A partire dall'inizio della nostra era, si credeva che i defunti andassero a risiedere sul Tai Shan. In seguito, si credette che il dio di Tai Shan fosse un giudice infernale. Tra le dimore degli immortali che vengono spesso evocate nella letteratura daoista devono essere citate le Isole dei Beati nel Mare Orientale e Kunlun, una montagna mitologica situata sul confine occidentale. Sulle tre isole sacre dove gli immortali ri-

siedevano si trovava il farmaco che salvava dalla morte. In questo luogo, tutti gli esseri erano bianchi e i palazzi d'oro e d'argento. Se qualcuno avesse cercato di avvicinarsi, le isole sarebbero immediatamente sprofondate nell'acqua.

Per i daoisti, Kunlun era un cammino che conduceva al Cielo. Era costituito di molti livelli che rappresentavano le fasi che si dovevano superare per essere ammessi nella gerarchia spirituale. Si acquisiva, in successione, l'immortalità fisica (dovuta alle piante dell'immortalità e all'acqua del Fiume di Cinabro che si attraversava lungo il cammino), il potere spirituale e, infine, la condizione divina, non appena raggiunta la dimora dell'Imperatore Supremo, senza dubbio l'Imperatore Giallo. Tuttavia, Kunlun era conosciuto soprattutto come dimora di Xi Wang Mu, Regina Madre dell'Occidente. Essa divenne la regina degli immortali, che si credeva si divertissero su questa montagna, cavalcando draghi e oche. [Vedi *XI WANG MU*].

Poiché i daoisti cercavano i farmaci vegetali o minerali della longevità molto in profondità nelle montagne, dovevano proteggersi da ogni tipo di pericolo. A questo scopo si avvalevano di talismani e formule magiche. Per questo viaggiavano da montagna a montagna con la speranza di incontrare un maestro che li avrebbe iniziati ai misteri religiosi. A volte, dovevano entrare in grotte labirintiche alla ricerca di sostanze medicinali, oltre che di talismani e scritture salvifiche che si diceva fossero stati nascosti lì da antichi eroi. Le più sacre erano i *dongtian* («grotte-cielo»), luoghi sacri che si riteneva fossero collegati da passaggi sotterranei e illuminati dall'interno grazie alla loro stessa luce (che non aveva nulla da invidiare al sole) o dall'esterno attraverso un'apertura che permetteva ai raggi luminosi del Cielo di entrare. Fu in questi luoghi, considerati l'utero della terra, che furono nascosti i princìpi della vita, gli elisir e le sacre scritture. [Vedi *XIAN*].

Quadro storico

Laozi è generalmente considerato il patrono, se non il fondatore, del Daoismo. Dai primi secoli della nostra era divenne una divinità popolare, e il suo testo, il *Daodejing*, venne usato dai propagandisti dei movimenti settari. Questi ultimi furono all'origine del Daoismo collettivo, che differiva significativamente dai piccoli gruppi di filosofi. Il successo di questi movimenti di massa dipese dal fatto che essi trovarono condizioni favorevoli tra la popolazione e dall'abilità dei loro *leader* a sfruttare le credenze popolari, specialmente quelle millenariste.

Il Daoismo all'inizio dell'era imperiale: 221 a.C.-220 d.C. Sappiamo che fin dalla fine del periodo degli Stati combattenti e all'inizio dell'era imperiale, i *fangshi* («maestri delle prescrizioni») furono attivi nelle regioni costiere orientali della Cina. Essi si specializzarono nelle scienze occulte e diffusero la teoria della storia così come veniva esposta dal filosofo Zou Yan (III secolo a.C.). Alcuni di questi *fangshi* divulgarono opere profetiche e scritti pseudo-confuciani (*weishu* o *chanwei*), che esercitarono molta influenza sul Daoismo. Nel ruolo di propagandisti di idee e pratiche religiose, alcuni *fangshi*, tra i quali furono individuati dei ciarlatani, si introdussero nella cerchia ristretta di Qin Shihuangdi e dell'imperatore Wu. Questi maghi offrirono formule che avrebbero permesso ai sovrani di stabilire una comunicazione con gli immortali e di diventare essi stessi immortali. Qin Shihuangdi inviò anche una spedizione alle Isole dei Beati. Wudi intendeva seguire l'esempio di Huangdi, che ascese al Cielo in un'apoteosi splendida dopo aver fuso un calderone. I *fangshi* insegnarono all'imperatore Han le ricette alchemiche che si pensava gli avrebbero permesso di diventare uno *xianren*. Tuttavia, fu lo stesso Wudi che impose il Confucianesimo come dottrina ufficiale dello Stato imperiale e che istituì il sistema degli esami per selezionare candidati alle cariche pubbliche. Tali esami vertevano esclusivamente su dei classici confuciani. Questa doppia attitudine fu tipica delle classi dirigenti e dei burocrati letterati di tutti i periodi: apparentemente confuciani nella loro vita pubblica, essi erano comunque daoisti in quella privata. Tuttavia, le pratiche dei *fangshi* non erano completamente associate al Daoismo. La loro dottrina sintetizzava le idee metafisiche e mistiche dei filosofi antichi e gli elementi presi in prestito dalle scienze occulte, specialmente la credenza negli immortali. [Vedi *FANGSHI* e *ZOU YAN*].

Nel I secolo d.C. il Buddhismo comparve in Cina. Dalle fonti storiche apprendiamo che, nell'anno 65 d.C., la nuova religione era già stata introdotta in alcune province. Altrettanto chiaro è che il Buddhismo venne inizialmente confuso con il Daoismo e che la terminologia daoista venne usata per tradurre concetti buddhisti. Alla corte di Liu Ying, fratello dell'imperatore Ming (regnante dal 58 al 75) che aveva un feudo nell'attuale Jiangsu, vi erano monaci buddhisti come nella capitale. Le nostre fonti riportano che Liu Ying si circondò di *fangshi*, favorì la dottrina dello Huanglao (cioè il culto di Huangdi e Laozi, un'espressione che si riferisce al Daoismo) e fece le offerte ordinarie a Huangdi, a Laozi e al Buddha. [Vedi *HUANGLAO JUN*]. In seguito, l'imperatore Huan fece lo stesso nel palazzo imperiale e nel 165 ordinò che fossero eseguiti dei riti nel luogo di nascita di Laozi. La stele eretta per commemorare questo evento indica che Laozi era considerato una divinità, fatto che è confermato da altri testi dello stesso periodo,

dove viene presentato come un uomo cosmico dotato di tratti distintivi presi in prestito dal mito di Bangu, comune alla religione delle popolazioni meridionali. Nelle leggende che si svilupparono Laozi divenne Laojun («Signore Lao»), un dio sovrano che nel corso di successive reincarnazioni scese dal Cielo per istruire i sovrani precedenti e rivelare le sacre scritture. Le sue nascite successive furono miracolose: nell'ultima, narrata sul modello di quella del Buddha Śākyamuni, si dice che sua madre lo tenne in grembo per settantadue anni prima di partorirlo dal fianco sinistro. Più o meno in questo periodo, la leggenda della partenza di Laozi verso occidente diede origine alla nozione che il Buddha non fosse altri che Laozi, l'autore del *Daodejing*, e che il Buddhismo fosse dunque la dottrina daoista adattata da Laozi, in seguito alla sua partenza verso occidente, alla mentalità degli *hu* («barbari»). Verso il 300, un daoista di nome Wang Fou scrisse lo *Huahujing* (Il libro della conversione dei barbari) che si occupa esclusivamente di questo tema. Questo apocrifo venne naturalmente denunciato dai buddhisti e per secoli suscitò polemiche infinite tra le due religioni.

Poiché il culto e la mitologia di Laojun si diffusero in ambienti popolari, sporadicamente diedero origine a movimenti messianici. Il primo nacque nel 3 a.C., quando molte persone lasciarono lo Shandong e si diressero a occidente portando il «talismano di Xi Wang Mu». Sicuramente speravano di raggiungere Kunlun, la dimora mitica della dea. Altri movimenti più importanti sorsero durante l'ultimo decennio della dinastia Han e contribuirono al suo declino. Questi movimenti sembrano essere più o meno collegati a un'opera famosa, il *Taipingjing* (Il libro della grande pace), la cui storia è oscura. Questo testo venne presentato al trono molte volte, una durante la dinastia degli Han anteriori e poi ancora durante il regno degli imperatori Shun e Huan degli Han posteriori, ogni volta da un *fangshi* dello Shandong. L'opera apparteneva al genere della letteratura profetica e i suoi autori speravano chiaramente di ottenere delle riforme dalla corte. Il testo tuttora esistente, preservato nel canone daoista (*Daozang*), è una revisione tarda ma che ancora conserva degli elementi dell'originale. La sua prospettiva è utopica e mira alla fondazione di un'era di *taiping* («grande pace») modellata sull'età dell'oro, un'epoca nella quale i saggi regnano su coloro che si nutrono di aria, come fanno i veri daoisti. [Vedi *TAIPING*].

Per ripristinare il *taiping* è necessario trovare in se stessi il Dao. Nell'opera vi sono molti dibattiti di etica e politica e, tuttavia, essa resta decisamente daoista per l'importanza che dà agli esercizi spirituali e alle tecniche di longevità. Su quest'ultimo tema, afferma che la gente non può vivere a lungo se non in un'era di *taiping*. Nondimeno, vi si trovano i metodi rivelati dal Cielo per trascendere la normale condizione umana: il più importante è la «meditazione sull'Uno» (*shouyi*), una tecnica che culmina nella visione di una luce colorata. Un altro metodo consiste nel concentrarsi su immagini che rappresentano gli dei interiori, che hanno una forma umana e sono vestiti con abiti del colore delle Cinque Fasi e delle stagioni, e che corrispondono agli organi e ai visceri. Si trovano anche istruzioni riguardo alla respirazione, alle piante medicinali, ai talismani, alle formule magiche e alle tecniche mediche quali l'agopuntura, il moxa e il controllo del proprio polso.

Una particolare versione del *Taipingjing* venne utilizzata dai capi di una ribellione che esplose nel 184 nella Cina orientale e si diffuse in molte province. La cosiddetta Ribellione dei Turbanti Gialli, o Taiping Dao («Via della Grande Pace»), annunciava la fine della dinastia Han e l'avvento di una nuova era. [Vedi *ZHANG JUE*]. Nello stesso anno, nel Sichuan settentrionale, un altro movimento, chiamato il Tianshi Dao («Via dei Maestri Celesti») fondò uno Stato organizzato come una Chiesa, con un *tianshi* («maestro celeste») alla sua guida e parrocchie locali sotto l'autorità dei *jijiu* («capi delle libazioni»). Il primo e il più conosciuto Maestro Celeste fu Zhang Daoling, che viene spesso considerato il fondatore della religione daoista. Questo personaggio leggendario diede origine a un movimento religioso che utilizzava formule magiche e talismani dopo aver ricevuto una rivelazione da Taishang Laojun (il Laozi divinizzato). I convertiti dovevano offrire un contributo di cinque stai di Riso, da cui Wudoumi Dao («Via dei Cinque Stai di Riso»), l'altro nome della setta. Una delle ragioni del successo del movimento risiede nel fatto che i suoi capi religiosi si presentavano come guaritori. I malati erano considerati peccatori oppure eredi delle colpe perpetrate dai loro antenati e, per questo, come parte del processo salvifico, dovevano pentirsi e confessarsi. Le confessioni scritte erano portate agli dei del Cielo, della terra e dell'acqua. Inoltre, i parrocchiani dovevano redimere i propri peccati partecipando a opere pubbliche, come la costruzione di strade e ponti. [Vedi *ZHANG DAOLING* e *ZHANG LU*].

Un testo che potrebbe essere stato scritto da Zhang Lu, nipote di Zhang Daoling, venne rinvenuto tra i manoscritti portati alla luce nelle cave di Dunhuang all'inizio del XX secolo. Costituisce un frammento importante di un commentario del *Daodejing*. Sembra che il libro di Laozi venne in realtà usato dai Maestri Celesti per istruire i fedeli. Fu con questa prospettiva che venne scritto il cosiddetto *Xianger Zhu* (Commentario di Xianger). Secondo le aspettative, il commentario non è una glossa filosofica e filologica: il pensiero originale di Laozi non è rispettato ma diventa il pretesto per tra-

mandare un insegnamento morale elementare. Il Dao è presentato con tratti molto personali, sebbene sia proibito rappresentarlo con immagini. Ci sono molte discussioni sui precetti e le interdizioni del Dao. Il «vero Dao» è costantemente opposto alle «false dottrine». Le prescrizioni morali, qui come nel *Taipingjing*, si occupano principalmente della devozione filiale, che è anche una delle principali virtù confuciane. Da quel momento, fu sempre richiesta agli adepti daoisti la pratica delle virtù morali, anche negli ambienti più esoterici e individualistici. Oltre alla moralità, le cerimonie collettive svolsero un ruolo molto importante in questo nuovo Daoismo comunitario. Sembra che i Maestri Celesti abbiano, se non inventato, almeno dato forma definitiva a certi riti, alcuni dei quali sono sopravvissuti fino ai giorni nostri. Alcune di queste cerimonie, come quella dello *heqi* («unione dei respiri»), presentano caratteristiche di esaltazione e consistono in riti sessuali arcani che in seguito divennero l'oggetto di aspre critiche da parte dei buddhisti. Se possiamo giudicare dai trattati esoterici conservati nel *Daozang*, queste cosiddette orge sessuali erano adattamenti ritualizzati di antiche celebrazioni agrarie che divennero riti fortemente stilizzati per la rigenerazione del cosmo.

Il Daoismo delle Sei Dinastie: dal IV al VI secolo. Nel 215 il Maestro Celeste Zhang Lu si sottomise all'autorità di Cao Cao, il fondatore di fatto della dinastia Wei (220-265). Di conseguenza, la setta fu riconosciuta da questa dinastia e mantenne l'approvazione anche sotto i Jin dell'Ovest (265-316), esercitando la sua influenza sulle famiglie importanti della Cina settentrionale. La divisione del Paese nei Tre Regni che seguì la caduta della dinastia Han incoraggiò il regionalismo, che fu ulteriormente esacerbato dalla caduta della Cina settentrionale sotto la dominazione di invasori non cinesi all'inizio del IV secolo. Le regioni meridionali rimasero sotto il controllo degli imperatori cinesi della dinastia Wu (222-280), che si ritirarono a sud dello Yangtze nel 317. Prima di questo periodo, i Maestri Celesti non esercitarono alcuna influenza nelle zone meridionali.

Il Daoismo delle dinastie meridionali. Il Daoismo conservò nelle regioni meridionali un carattere esoterico e individualista che è caratterizzato in modo appropriato da una delle figure religiose più importanti, Ge Hong (283-343), autore del *Baopuzi*. Ge Hong fu a contatto con le correnti daoiste che prevalevano nel Sud ed ereditò una vasta biblioteca di opere daoiste, un catalogo delle quali è incluso nel *Baopuzi*. Quest'opera si occupa principalmente di alchimia, medicina, magia e pratiche di longevità. Ge Hong fu particolarmente affascinato dall'alchimia e fornì ricette che trattano della trasmutazione del cinabro alchemico, sostanza che riteneva il solo vero farmaco dell'immortalità. [Vedi *GE HONG*].

Prima di Ge Hong, un tale Wei Boyang, del quale sappiamo che fu un abitante delle regioni meridionali nella metà del II secolo d.C., scrisse uno dei più antichi trattati ancora esistenti di alchimia, lo *Zhou yi cantongqi*. Il titolo, che potrebbe essere quello di un *weishu* (apocrifo confuciano), sembra indicare che il libro si occupa della triplice via dello *Yijing*, del Daoismo di Laozi e dell'alchimia. Il libro tratta in realtà della produzione del cinabro, un importante ingrediente della pillola dell'immortalità, in termini strettamente esoterici, usando il simbolismo dello *Yijing*. L'influenza di questo libro fu nondimeno significativa per le successive teorie alchemiche.

La caduta dei Jin dell'Ovest provocò un'importante migrazione verso sud, che mise in contatto i Maestri Celesti e i loro seguaci con i culti popolari e con gli ambienti daoisti di queste regioni. Inevitabilmente, ne risultò un sincretismo tra la Via dei Cinque Stai e le tradizioni religiose del basso Yangtze, che diede origine a una nuova setta daoista, la scuola di Mao Shan (conosciuta anche come setta dello Shangqing), dal nome di una montagna della regione del Gourong, l'attuale Jiangsu. Questa setta o scuola ebbe origine da un'importante serie di scritture sacre che vennero rivelate attraverso la mediazione del visionario Yang Xi. Si dice che nel corso delle sue visioni, tra il 364 e il 370, Yang Xi ricevette la visita di un gruppo di *zhenren* (immortali di alto rango di purezza e perfezione). [Vedi *ZHENREN*]. Questi immortali discendevano dal Cielo Shangqing («purezza superiore»), da cui il nome alternativo della setta, e gli rivelarono una serie di scritture, tra le quali lo *Huangtingjing* (Libro della corte gialla), il *Dadong zhen jing* (Libro della grande profondità) e altre opere che formano le scritture dello Shangqing. Una selezione di questi testi rivelatori compare nello *Zhengao* (Rivelazioni degli immortali), compilato da Dao Hongjing (456-536), che dopo Ge Hong è il più illustre tra i daoisti di questo periodo. La vasta conoscenza del Dao gli consentì di essere amico dell'imperatore Wu della dinastia Liang. Egli non solo raccolse, commentò e annotò gli scritti dello Shangqing, ma era anche conosciuto come poeta e calligrafo. Inoltre, il suo commentario del *Bencao* (La grande farmacopea) è ancora considerato autorevole. Era versato nel Buddhismo e mantenne buone relazioni con i monaci buddhisti degli eremi di Mao Shan. [Vedi *DAO HONGJING*].

Un altro importante daoista di questo periodo fu Lu Xiujing (406-477), meglio conosciuto per aver classificato le opere daoiste in tre *dong* («grotte») e per aver trasmesso la tradizione degli scritti del Lingbao («gioiello sacro»). [Vedi *LU XIUJING*]. La storia di quest'ultima può essere fatta risalire a Ge Hong, che cita alcuni estratti dal *Lingbao wufu jing* (Libro dei cin-

que talismani del Lingbao), e a uno dei suoi nipoti, Ge Chaofu, che scrisse il *Lingbao duren jing* (Libro della salvezza dell'umanità). I due suddetti testi del Lingbao erano completamente differenti. Mentre il *Libro dei cinque talismani* si occupava principalmente delle tecniche di longevità, il *Libro della salvezza dell'umanità* sosteneva che la recitazione del testo per un determinato numero di volte avrebbe salvato i viventi dalla sfortuna e avrebbe liberato gli antenati dagli inferni dove erano tenuti prigionieri. Quest'ultima opera fu molto influenzata dal Buddhismo, sia nello stile che nell'adozione di idee quali i *kalpa* ossia i cicli di tempo cosmico.

Il Daoismo delle dinastie settentrionali. Durante questi secoli di divisione, il Daoismo delle regioni settentrionali della Cina occupata si sviluppò indipendentemente dalle tradizioni meridionali. Durante la dinastia dei Wei del Nord (386-556), il Daoismo divenne la religione di Stato grazie all'attività di Kou Qianzhi, un membro dei Maestri Celesti. Secondo la leggenda, nel 415 Kou ricevette la visita di Laojun, Laozi divinizzato, che ordinò una riforma delle pratiche della setta, specialmente dei riti sessuali e delle offerte in riso e denaro imposte ai fedeli. Questo portò a riforme più radicali di quelle che furono imposte nelle regioni meridionali in seguito alle rivelazioni dello Shangqing. Kou Qianzhi ricevette il titolo di «Maestro Celeste» dall'imperatore Taiwu (425) e perciò ottenne autorità su tutte le questioni religiose del territorio. Conferì le insegne daoiste all'imperatore, che si considerava il rappresentante sulla terra di Laojun. Nel 446, Kou riuscì infine a influenzare l'imperatore al punto di fargli proibire ufficialmente il Buddhismo. Questa fu la prima delle molte persecuzioni del Buddhismo e la prima seria manifestazione di ostilità tra le due religioni. [Vedi *KOU QIANZHI*].

Sin dalla sua introduzione in Cina all'inizio della nostra era, il Buddhismo si diffuse ampiamente e i suoi seguaci divennero consapevoli dell'identità indipendente della dottrina. I daoisti, benché soggetti all'influenza buddhista, cominciarono a percepire il Buddhismo come un rivale formidabile. La prima vittoria del Daoismo fu soltanto temporanea e il Buddhismo venne riabilitato durante il regno successivo. Tuttavia, le dispute andarono avanti, incentrate su questioni quali la «conversione dei barbari» abbozzata nello *Huahujing*, la mortalità o l'immortalità dell'anima e la retribuzione karmica. I buddhisti accusarono i daoisti di falsificare la storia e di plagiare i *sūtra*, mentre i daoisti non persero mai l'opportunità di sottolineare il carattere «barbaro» di questa religione straniera. Nonostante tutto, le due dottrine si influenzarono l'un l'altra. La nozione dei mādhyamika secondo la quale non ci sono differenze tra l'esistenza terrena e il *nirvāṇa*, e il Buddha è presente in ognuno, fu percepita come conforme al concetto del Dao che dimora nel cuore, dove ognuno lo deve trovare attraverso la non azione. L'influenza daoista sul Buddhismo si manifestò particolarmente nel Chan (giapponese, Zen), la setta buddhista maggiormente cinese, in cui si trova il gusto caratteristico del misticismo daoista. [Vedi *CHAN*, vol. 10].

Il Daoismo sotto i Tang: 618-907. Molti degli imperatori Tang sono noti per il loro generoso sostegno al Daoismo. Poiché la famiglia imperiale e Laozi condivisero il cognome Li, la prima fece risalire la propria genealogia a Laozi e lo proclamò l'antenato della dinastia. Inoltre, aumentò l'importanza del *Daodejing* come opera sacra. L'imperatore Xuanzong (Minghuang, regnante dal 712 al 756) scrisse un famoso commentario su di esso e lo incluse nei testi richiesti per gli esami d'ammissione alle cariche pubbliche, che finora si erano basati sui classici confuciani. Inoltre, ogni famiglia doveva ora possederne una copia e l'anniversario della nascita di Laozi divenne una festa nazionale. Il daoista più eminente di questo periodo fu Sima Chengzhen (647-735), un membro della molto influente setta dello Shangqing, che aveva centri sia a Mao Shan che a Song Shan. Fu a Song Shan che un maestro trasmise a Sima i talismani, i registri e le tecniche di longevità basilari per la setta. Sima fu l'autore di molte opere, tra cui lo *Zuowang lun*, un piccolo trattato di meditazione. Oltre a guadagnarsi la reputazione di maestro daoista, divenne famoso come calligrafo e destinatario dei favori imperiali. [Vedi *SIMA CHENGZHEN*]. I molti templi e monasteri daoisti di questo periodo furono, come la loro controparte buddhista, soggetti a controlli molto stretti, perché il favore considerevole da parte dell'imperatore di cui godeva la religione daoista non era completamente disinteressato; serviva soprattutto a esaltare la gloria della dinastia. Inoltre, il Daoismo si diffuse in tutto il vasto Impero e venne in contatto con altre religioni, quali il Nestorianesimo e il Manicheismo. Copie del *Daodejing* furono inviate al re del Tibet e una traduzione in sanscrito venne eseguita su richiesta del sovrano del Kashmir.

Durante il periodo tra la fine della dinastia Tang e l'inizio di quella Song, la Cina fu nuovamente divisa. Nel regno di Shu (l'odierno Sichuan), Du Guangting (850-933) ottenne il supporto del sovrano per intraprendere la ricerca delle scritture daoiste. Scrisse molte opere importanti, tra le quali alcune che si occupavano esclusivamente di rituali. [Vedi *DU GUANGTING*]. Un altro daoista dello stesso periodo, Chen Duan, concepì il diagramma che divenne una fonte di ispirazione per il *Taiji tu* (Diagramma dell'Ultimo Supremo) di Zhou Dunyi, un fattore importante nella formazione della metafisica del Neoconfucianesimo Song. Chen Duan fu probabilmente un amico di Lu Dongbin, un personag-

gio semileggendario famoso come uno degli «otto immortali». [Vedi *TAIJI* e *ZHOU DUNYI*].

Il Daoismo sotto le dinastie Song e Yuan. Durante il regno di Zhenzong (regnante dal 998 al 1022) della dinastia dei Song del Nord (960-1126), il Daoismo divenne ancora una volta religione ufficiale. Alla dinastia venne assegnato, quale antenato famoso, il personaggio di Huangdi, che venne assimilato al Sovrano di Giada (Yuhuang), considerato dalla credenza popolare la suprema divinità del Cielo. [Vedi *YUHUANG*]. Inoltre, durante questo periodo, anche la discendenza dei Maestri Celesti venne riconosciuta ufficialmente a Longhu Shan (Montagna del drago e della tigre), nella provincia di Jiangxi. Templi e monasteri ufficiali furono fondati in tutte le province e vennero amministrati da alti funzionari in pensione. Tuttavia, secondo le statistiche di questo periodo, i religiosi daoisti sembrano diminuire di numero in relazione ai monaci e alle monache buddhisti. Bisogna però tenere presente che le statistiche ufficiali non includono i *daoshi* (sacerdoti daoisti) che vivevano tra la popolazione sfuggendo così al controllo amministrativo. Sotto il governo di Zhenzong, la raccolta delle opere daoiste venne riorganizzata e collazionata, venne inoltre compilata l'importantissima enciclopedia daoista, intitolata *Yunji qi qian* (Sette strisce di bambù dalla copertina delle nuvole), al fine di preservare molti testi anteriori ai Song.

Anche il regno di Huizong (regnante dal 1101 al 1125) fu un'epoca prospera per il Daoismo. Credente devoto, l'imperatore stabilì una teocrazia in cui egli stesso era capo supremo del pantheon daoista e scrisse un commentario del *Daodejing*, come aveva fatto Xuanzong della dinastia Tang. Inoltre, sono considerevoli i passi avanti fatti durante il regno di Huizong nella prima stampa del canone daoista. Il suo regno è segnato dalla comparsa di nuovi movimenti basati su interi *corpora* di testi rituali rivelati, dei quali i più importanti sono l'ordine dello Shenxiao («empireo divino») e i riti Tianxin Zhengfa («metodo corretto del cuore celeste») e Tongchu («inizio dell'adolescenza»). Il rito Tianxin Zhengfa è ancora utilizzato dalla popolazione Yao della Cina, che oggigiorno vive in Thailandia. L'ordine dello Shenxiao venne fondato dall'imperatore stesso sotto l'influenza del mago daoista Lin Lingsu. Per istigazione di quest'ultimo, Huizong prese anche delle misure contro i buddhisti. Uno degli atti più significativi nei confronti dei buddhisti fu di cambiare sia la loro posizione che il loro nome: iniziarono a essere chiamati *deshi* e furono degradati a *daoshi* di secondo rango. Tuttavia, le invasioni della Cina settentrionale da parte dei Jin nel 1127 portarono alla fine della dinastia dei Song del Nord e, quindi, al riconoscimento del Daoismo come religione ufficiale.

Molte nuove sette daoiste comparvero nelle regioni settentrionali devastate dalla guerra e occupate dagli eserciti stranieri. Le più importanti tra queste furono il Taiji («unità suprema»), lo Zhendadao («Via perfetta e grande» o «autentica grande Via») e il Quanzhen («perfezione integrale»). La prima si fece notare per le sue tecniche magiche per combattere le malattie e la seconda per i suoi insegnamenti essenzialmente etici; entrambe scomparvero dopo la caduta della dinastia Yuan nel 1367.

La setta del Quanzhen divenne una delle correnti più significative e prevalenti del Daoismo. Il suo fondatore, Wang Chongyang (Wang Zhe; 1113-1170), probabilmente incontrò Lu Dongbin, l'immortale il cui culto si diffuse a partire dall'inizio della dinastia Song e a cui molte importanti opere vennero attribuite. In seguito all'incontro, Wang Chongyang decise di votarsi alla religione: reclutò Ma Danyang (1123-1183), che divenne il secondo patriarca della setta, e sei altri discepoli, tutti nativi dello Shandong. Come si può notare dal *curriculum* loro richiesto, composto dal *Daodejing*, dal *Xiaojing* (Classico della devozione filiale) e dal *Banruo xin jing*, un sommario del famoso *Banroujing* (*Prajñāpāramitā Sūtra*), la setta del Quanzhen promuoveva una forma di sincretismo che rifletteva le nozioni popolari dell'unità delle «tre religioni» (cioè Daoismo, Buddhismo e Confucianesimo). Tale sincretismo è evidente nel *Lijiao shiwu lun* (Quindici saggi sulla religione), un breviario nel quale gli insegnamenti sono condensati in quindici punti. I nuovi adepti erano invitati a troncare tutti i legami con il mondo secolare e a immergersi nella meditazione, in modo che i loro cuori e le loro menti potessero diventare saldi come Tai Shan, cioè indifferenti ai richiami del mondo esterno. Secondo la sintesi del Buddhismo Chan e del Daoismo mistico fatta dalla setta del Quanzhen, un uomo deve recuperare la sua natura pura e originale per godere di un incremento della durata della vita. La setta fu caratterizzata dalla sua tendenza verso l'ascetismo e dal suo rifiuto delle pratiche magiche. In molti modi rappresentò una nuova forma di Daoismo, sebbene proseguisse e adottasse molte pratiche della tradizione dello Shangqing. La setta si diffuse per mezzo dell'organizzazione di associazioni delle Tre Religioni. In queste associazioni venivano messi in pratica gli insegnamenti di Wang Chongyang e venivano eseguite le cerimonie per i vivi e per i morti. [Vedi *WANG ZHE*].

Il discepolo più famoso di Wang, Qiu Changchun (1148-1227), venne invitato alla corte di Genghis Khan, che sperava di ottenere da lui il farmaco dell'immortalità. Anche se il maestro daoista rispose che era al corrente soltanto di tecniche igieniche per prolungare la vita, Genghis Khan mostrò sentimenti di amicizia e

promulgò un editto che imponeva esenzioni dalle tasse per i monaci daoisti.

I daoisti, che si avvalevano della protezione degli imperatori Yuan, approfittarono della situazione per tormentare i buddhisti. Tuttavia, le loro polemiche, basate sullo *Huahujing*, ebbero effetto contrario e i daoisti persero molto del loro prestigio. Una serie di editti che condannavano gli apocrifi daoisti ebbero come epilogo il loro rogo nel 1281.

L'altra corrente importante di questo periodo fu la setta dello Zhengyi («unità ortodossa»), che non era altro che la setta dei Maestri Celesti, i cui patriarchi erano ritenuti discendenti di Zhang Daoling. Dalla dinastia Song fino ad oggi questa scuola ha continuato ad avere un grande impatto sul Daoismo. A differenza dei *daoshi* della setta del Quanzhen che praticano il celibato, i *daoshi* della setta dello Zhengyi si sposano e la loro carica è ereditaria. Il più importante tempio e monastero della setta del Quanzhen è il Boyun Guan a Pechino, mentre quello della setta dello Zhengyi è il Tempio della Vetta Orientale (Dongyue Miao), anch'esso a Pechino. Quest'ultimo venne costruito durante la dinastia Yuan da Zhang Liusun, che godeva della considerazione della corte e fu responsabile della ripresa dell'ordine.

Altri gruppi attivi durante questo periodo furono lo Shangqing nel Mao Shan, il Wudang nel Wudang Shan (l'attuale Hubei) e il Jingming nello Xi Shan (l'attuale Jiangxi). Il patrono della setta del Jingming fu Xu Zhenjun, un immortale del periodo delle Sei Dinastie. La setta era caratterizzata dall'importanza predominante accordata dai suoi insegnamenti alla devozione filiale. La setta del Wudang si distingueva per la sua credenza nel dio del Beidou, l'Orsa Maggiore, anche conosciuto come Zhenwu o Xuanwu (il «guerriero oscuro»), il simbolo del Nord. Wudang, un nome collettivo di molte vette, è stato un centro di culto per lo Xuanwu almeno dal XIII secolo, se non prima. Questa divinità venne promossa «dio della guerra» durante la dinastia Song e il teocrate daoista Huizong gli ha dedicato un culto. Tuttavia, fu durante il periodo di transizione tra le dinastie Yuan e Ming che il culto acquistò un grande seguito. Il maestro più famoso del Wudang alla fine della dinastia Yuan e all'inizio di quella Ming fu Zhang Sanfeng. Questa setta fu, insieme con il tempio di Shaolin nel Song Shan, uno dei due centri nei quali si svilupparono le tecniche delle arti marziali conosciute come *taijiquan*.

I libri dell'edificazione: Shanshu e Baojuan

Benché la moralità non sia mai stata l'aspetto maggiormente distintivo del Daoismo religioso, essa ha sempre ricoperto un ruolo importante nella dottrina, specialmente nell'ambiente dei Maestri Celesti. Nella setta dei Cinque Stai di Riso della dinastia Han, per esempio, la malattia era considerata una conseguenza diretta del peccato. Perciò molti dei commentari del *Daodejing* vennero utilizzati come manuali di moralità, dai quali venivano tracciate le liste di precetti e interdizioni che si credevano emanati da Laozi. Alcuni di questi, come lo *Xianger jie* (Precetti tratti dal commentario Xianger), sono tuttora presenti nel canone daoista. Quest'opera classifica nove princìpi di condotta suddivisi in tre categorie: 1) la pratica del *wuwei* («non azione»), «debolezza e flessibilità» e la «conservazione della natura femminile di ognuno»; 2) la pratica dell'umiltà, della benevolenza e della tranquillità; e 3) la pratica del «non desiderio», del «contentarsi» e dell'«arte dell'arrendevolezza». Più specifici erano i Venti Precetti di Laojun, presi dallo *Huahujing*, che proibivano la carne, gli insulti e le maledizioni, l'infedeltà alla parola data, il furto, la fornicazione, l'avidità, la durezza del cuore, la curiosità, il parlare vanamente, la rabbia e i sacrifici di sangue.

Ge Hong affermava nel suo *Baopuzi* che senza la pratica delle virtù era inutile desiderare di diventare un immortale. Il suo testo forniva una lista di azioni buone e cattive che rimasero il codice della moralità popolare. Trattatelli sulla moralità (*shanshu*), molti dei quali erano basati sulla lista di Ge Hong, iniziarono ad apparire nel XII secolo. I più famosi sono il *Ganying pian* (Libro dei responsi divini della condotta degli uomini) e il *Gongguo ge* (Diagramma delle azioni meritorie e dei peccati). Tra i libri di edificazione, i *baojuan* («opuscoli preziosi»), che comparvero nel XIII secolo, hanno un carattere distintivo. Circolavano tra i fedeli delle società più o meno segrete e vennero spesso condannati dalle autorità in quanto sovversivi. I monaci che vivevano nelle comunità avevano i loro propri codici disciplinari. Le regole che venivano fatte rispettare nei monasteri della setta del Quanzhen, per esempio, prevedevano una pena adatta per ogni peccato, la punizione più grave era l'esclusione dalla comunità.

I daoisti pensavano che ad un uomo venisse assegnato alla nascita un numero definito di anni e che le divinità responsabili dei destini umani prendessero nota delle azioni di ogni individuo. Per ogni azione cattiva veniva sottratto un numero definito di anni dalla speranza di vita originaria. I tre princìpi della morte, chiamati *sanshi* («tre vermi»), erano spie che dimoravano nei Tre Campi di Cinabro (tre settori del corpo) e che in un determinato tempo dell'anno riferivano al Cielo i peccati dei loro padroni.

Sotto l'influenza del Buddhismo, il Daoismo sviluppò la nozione di aldilà per la quale i peccatori dovevano sottomettersi alla rinascita in forma non umana oppure essere condannati a soffrire negli inferni situati

sotto Tai Shan o Fengtu. Questi inferni erano composti da una serie di tribunali simili a quelli della burocrazia imperiale. Nei templi, le rappresentazioni simboliche raffiguravano le punizioni orribili nelle quali incorrevano i peccatori. [Per un esame delle nozioni prebuddhiste dell'aldilà vedi *ALDILÀ (Concezioni cinesi)*].

Il Daoismo nella letteratura e nelle arti

L'influenza del Daoismo si estende a tutte le aree della cultura cinese, soprattutto la poesia, la pittura e la calligrafia. La letteratura degli antichi filosofi, Laozi, Zhuangzi, Liezi e Huainanzi, fu universalmente ammirata dall'intellighenzia cinese. Anche gli studiosi confuciani, che erano tradizionalmente ostili al pensiero daoista, lodarono, se non imitarono, lo stile letterario dei primi testi daoisti. In particolare lo *Zhuangzi* fu costantemente citato per i suoi innumerevoli aneddoti o passi poetici. Nel tempo, non soltanto gli autori furono influenzati dallo stile di questi antichi testi daoisti, ma i loro scritti furono ispirati dallo spirito del Daoismo. In effetti, una comprensione profonda della poesia dipende dall'assimilazione del pensiero e degli scritti degli antichi filosofi. Le leggende degli immortali dimostrarono di essere fonti ricche per le allusioni filosofiche e romantiche dei poeti successivi. Il felice vagabondare degli immortali (*youxian*) fu un motivo molto popolare nei poemi del periodo delle Sei Dinastie. L'influenza del Daoismo fu indubbiamente profonda nelle opere di poeti famosi come Dao Yuanming, che non fu un credente daoista, e Li Bo della dinastia Tang, che, benché daoista, è conosciuto per aver stretto amicizia con molti monaci buddhisti. [Vedi *POESIA RELIGIOSA DELLA CINA*].

Nella pittura cinese, una influenza del Daoismo è maggiomente evidente nei fregi dei templi e nei rotoli raffiguranti le numerose divinità del pantheon daoista. Un rotolo funerario del II secolo rinvenuto nelle tombe Han a Mawangdui mostra, tra gli altri personaggi, i defunti, le divinità, gli animali e una varietà di oggetti distribuiti su tre piani che rappresentano il mondo celeste, quello umano e quello sotterraneo. Questo rotolo di Mawangdui fornisce la prova dell'antica tendenza a mescolare i motivi daoisti con quelli della mitologia antica. Nonostante tutta la sua bellezza e l'interesse che suscita, il rotolo deve essere classificato come «arte primitiva», soprattutto se comparato con i successivi sofisticati dipinti di paesaggi. Quest'ultimo genere venne impregnato dello spirito daoista e combinò estetica e misticismo. [Vedi *TEMPIO DAOISTA* e *ICONOGRAFIA DAOISTA*].

Un esempio eccellente di questo genere di dipinti di paesaggi è descritto nello *Hua Yuntaishan ji* (Note sul dipinto della montagna della Terrazza di Nuvola) del famoso pittore Gu Kaizhi (345-406). Il dipinto, non più esistente, raffigurava Zhang Daoling che passeggiava in un paesaggio di montagna. Da una nota di Gu che accompagna il dipinto, sappiamo che fu originariamente concepito come guida o mappa della montagna della Terrazza di Nuvola per i vagabondi, spirituali o no. Gli obiettivi del pittore di paesaggi vennero formulati da un teorico del VI secolo. Da questa fonte apprendiamo che il pittore doveva aspirare all'«armonia con il respiro» (*qiyun*). In questo caso il respiro indica l'energia cosmica e il Dao presente in tutti gli esseri. Questo accordo con l'armonia universale era ottenuto attraverso la non azione e la «spontaneità» (*ziran*), come registrato nei famosi aneddoti di Zhuangzi sugli artigiani che avevano raggiunto la padronanza nel loro mestiere attraverso l'interiorizzazione dei loro movimenti.

Strettamente legata alla pittura, la calligrafia è forse l'arte daoista per eccellenza. La pratica della calligrafia è un esercizio spirituale che richiede un lungo tirocinio. Avendo raggiunto la padronanza della sua arte, l'adepto produceva, senza nessuno sforzo apparente, delle forme grafiche che incarnavano i ritmi cosmici. I testi rivelatori della setta di Mao Shan furono autenticati da Dao Hongjing sulla base dei segni grafici di Yang Xi. Infatti, questo visionario trascrisse nella scrittura terrena i segni cosmici che aveva avuto il privilegio di vedere durante le sue estasi. La calligrafia era tanto più importante per un daoista dal momento che il copiare i testi sacri era considerata un'azione meritoria. Uno dei più famosi calligrafi, Wang Xizhi (321-379), un adepto della setta dei Maestri Celesti, fece una copia venerabile dello *Huangtingjing* (Libro della corte gialla) e, si dice, del *Daodejing*. [Vedi *CALLIGRAFIA*].

La ricerca della longevità

Piuttosto che essere una prerogativa esclusiva dei daoisti, l'ideale della longevità era profondamente radicato nella tradizione cinese. La longevità, o almeno la sopravvivenza alla durata di vita assegnata a ognuno, veniva considerata prova di santità. Per la maggior parte, i metodi usati per raggiungere la longevità erano incentrati sull'evitare l'esaurimento degli spiriti vitali.

Benché accettassero l'anatomia descritta dalla medicina tradizionale cinese, nondimeno i daoisti sostenevano nozioni particolari di fisiologia. Essi concepivano il corpo come un microcosmo che incorporava la totalità dell'universo, cioè il Cielo, la terra e i corpi celesti. Secondo l'antico simbolismo, la testa era rotonda come il Cielo, i piedi erano quadrati come la terra e le 360 articolazioni rappresentavano i 360 giorni dell'anno cinese, gli occhi erano il sole e la luna e i «cinque visceri» (polmone, cuo-

re, milza, fegato e reni) rappresentavano le Cinque Fasi e le Cinque Montagne Sacre. Universo nell'universo, il corpo era spesso raffigurato come una montagna o una zucca, il simbolo daoista del cosmo. La cosmologia daoista sostiene che prima dell'inizio esisteva un tipo di energia cosmica, alla quale ci si riferiva come allo *yuanqi* («soffio primordiale»), sinonimo dell'invisibile e del vuoto. Questo soffio primordiale si divideva nello *yin* e nello *yang*, gli elementi grossolano e puro, che formano rispettivamente la terra e il Cielo. Ogni essere nasconde in se stesso questo soffio primordiale. Poiché la sua presenza è necessaria per mantenere la vita e poiché il suo esaurimento causa la morte, l'obiettivo di molte pratiche daoiste era la conservazione dello *yuanqi*.

Gli elementi più importanti nel corpo erano considerati il *qi* (soffio), il *jing* (essenza) e lo *shen* (spirito). In origine *qi* era riferito al vapore emesso nel processo di cottura del riso, ma venne a significare soffio, l'aria che viene inalata, l'energia vitale o le emanazioni. [Vedi *QI*]. *Jing* significa riso setacciato, non adulterato e, per estensione, l'essenza pura, sottile, la concentrazione della mente e l'essenza spermatica. *Shen*, che si riferiva al potere sacro, venne a indicare gli spiriti, le divinità, i templi e i talismani. I daoisti credevano che *qi*, *jing* e *shen* fossero presenti in tutto il corpo, ma che fossero concentrati in particolare nei *dantian* (tre «campi di cinabro»), i centri psichici nella testa, nel cuore e appena al di sotto dell'ombelico.

Sebbene i Tre Campi di Cinabro fossero centri della vita, essi erano anche occupati da spiriti malevoli chiamati i «tre cadaveri» oppure i «tre vermi» (*sanshi*), il cui obiettivo principale era quello di causare la morte. Una credenza popolare sosteneva che i *sanshi* lasciavano il corpo in specifici giorni dell'anno per denunciare i loro padroni a Siming (il dio del destino), che puniva i trasgressori accorciando le loro vite. Molte pratiche e precetti daoisti aspiravano sia a neutralizzare il potere dannoso dei «tre vermi» che a impedire che le tre «anime» *hun* e le sette «anime» *po* lasciassero il corpo. Le anime *hun*, di natura *yang*, avevano la tendenza a tornare al Cielo, mentre quelle *po*, che erano *yin*, cercavano di tornare alla terra. L'allontanamento delle anime dal corpo significava la morte. Per questo motivo, lo *Huainanzi* descrive il santo daoista come colui che conserva le anime *hun* e *po* attraverso l'atarassia ed evita ogni agitazione degli spiriti vitali. L'atarassia era ottenuta mediante la concentrazione e la contemplazione interiore. Gli spiriti vitali erano conservati attraverso discipline quali le tecniche respiratorie e ginniche, le pratiche dietetiche, l'igiene sessuale e l'assunzione di farmaci minerali, vegetali o alchemici. [Vedi *ANIMA (Concezioni cinesi)*].

Metodi per la contemplazione interiore. La pratica contemplativa daoista forse più importante era quella dello *shouyi* («conservare l'Uno» o «meditare sull'Uno»). Derivato dalla frase *baoyi* («abbracciare l'Uno») nel *Daodejing* di Laozi, *shouyi* iniziò a rappresentare molti metodi differenti di concentrazione spirituale. Sebbene l'Uno fosse identificato con il Dao, *xu* («vacuità») e *wu* («non essere»), esso era allo stesso tempo inteso come il cosmo, la madre, la matrice, il soffio primordiale e l'origine di tutti gli esseri. Così, si può leggere nel *Laozi*: «Il Dao dà origine all'Uno... l'Uno ai Tre e i Tre alle Diecimila Cose» (cap. 42). Secondo una tarda definizione daoista, «conservare l'Uno» significa tornare alle origini, alla radice, e unirsi con il Dao. Questa formula servì per spiegare l'unicità e la molteplicità del Dao.

In pratica, a queste idee astratte vennero date forme concrete. L'Uno venne rappresentato da immagini antropomorfe usate negli esercizi di visualizzazione. Il *Taipingjing* allude a un processo di concentrazione sulla «luce dell'Uno» (*shou yiming*). Un'altra opera presenta l'Uno come Taishang Laojun (Laozi divinizzato e il Dao personificato). Tuttavia, nella maggior parte dei casi, l'Uno è visualizzato nel suo aspetto dinamico, cioè nella forma di tre divinità che simbolizzano i «tre soffi primordiali» e sono altrimenti chiamate i San Yi («i tre»). Si credeva che questa triade, in seguito chiamata i San Yuan («i tre primordiali»), risiedesse nell'uomo nei Tre Campi di Cinabro e abitasse i «tre cieli superiori». Con la visualizzazione, l'adepto induceva la triade a scendere nel suo corpo. Secondo Dao Hongjing, un daoista famoso del Mao Shan, queste divinità abitavano nel corpo di ogni individuo, ma tornavano permanentemente al Cielo se l'individuo non praticava la visualizzazione. L'allontanamento delle divinità causava la malattia e anche la morte. Tuttavia, la visualizzazione è possibile soltanto per gli iniziati, dal momento che per visualizzare le divinità si devono conoscere i loro nomi, le loro sembianze fisiche e i loro attributi completi.

La pratica collegata della «conservazione del nove» consisteva nella concentrazione sui «nove palazzi» nella testa che sono le dimore delle divinità dei *jiutian* («nove cieli»). Queste nove divinità sono derivate dalla triade originale; i numeri nove e tre rappresentano infatti la totalità dell'Uno. Diversamente dai Tre Campi di Cinabro, che sono abitati dalle Tre Divinità, i Nove Palazzi sono vuoti. È la pratica della visualizzazione che permette alle Nove Divinità di scendere dai Nove Cieli.

Altri metodi per «conservare l'Uno» sono collegati alla visualizzazione del *ciji* («l'Uno femminile») nella forma di una triade di divinità femminili e, allo stesso tempo, alla visualizzazione del Taiji («l'Uno Supremo»), un'antica divinità maschile che risiede nel Beidou, ovvero l'Orsa Maggiore, e nella testa.

La visualizzazione degli dei del corpo. Ogni punto e

ogni organo del corpo possiede un'energia sottile che i daoisti rappresentavano con una divinità. Queste divinità erano sistemate gerarchicamente in una burocrazia celeste i cui gradi, cariche e funzioni erano complessi come quelli della burocrazia imperiale sulla quale era modellata. La recitazione di certi testi sacri e la pratica simultanea degli esercizi di visualizzazione servivano a rappresentare realisticamente queste divinità nel corpo. Opere famose come lo *Huangtingjing* (Libro della corte gialla) e il *Dadong zhenjing* (Libro della grande profondità) forniscono informazioni dettagliate sulle divinità, sui loro nomi personali, sui loro vestiti, sulle loro dimensioni, eccetera. Oltre ai Tre, le divinità più importanti erano quelle dei cinque visceri, che, secondo il *Taipingjing*, tenevano i registri della vita e della morte. Attraverso la visualizzazione, l'adepto si sforzava di far togliere il suo nome dal registro della morte e farlo iscrivere in quello della vita. La recitazione rituale era spesso preceduta da esercizi per «conservare l'Uno».

La visualizzazione dei corpi celesti e dei pianeti. Un'altra delle tecniche contemplative daoiste è la visualizzazione dei corpi celesti e dei pianeti. L'adepto visualizza la luce dei corpi celesti mentre essi scendono nel suo corpo oppure la luce interiore che egli «conserva», o dirige, in un particolare punto del suo corpo (*lianxing*). Questi esercizi rendono il corpo dell'adepto progressivamente luminoso come i corpi celesti. Il *Baopuzi* descrive la tecnica con la quale il *zhenren* («uomo perfetto») conserva e purifica il suo corpo. Il sole e la luna salgono alla testa dove si uniscono. A questo punto, l'elisir, dolce come il miele, scende nella bocca e l'adepto inghiotte l'elisir e lo manda nel *mingmen* («porta del destino») situato nell'ombelico, dove lo conserva.

La visualizzazione della circolazione del sole e della luna nel corpo dell'adepto corrisponde esattamente al loro reale corso spazio-temporale (quotidiano, mensile e annuale). Il sole e la luna sono spesso visualizzati secondo il colore del loro splendore o sotto forma di soffi colorati, generalmente rosso o cremisi per il sole e giallo per la luna. La visualizzazione è anche compiuta attraverso l'assorbimento dei raggi dei corpi celesti.

Predominanti tra gli esercizi per la visualizzazione delle stelle e delle costellazioni erano quelli che riguardavano il Beidou. Per i daoisti, il Beidou è costituito da sette stelle visibili e due invisibili. A causa della sua posizione circumpolare come asse centrale del Cielo era sempre visibile. La sua collocazione indicava il progresso dell'anno e determinava le quattro stagioni e i gradi del Cielo. La visualizzazione del Beidou veniva praticata in modi differenti, sia con riti comunitari che con esercizi individuali. L'adepto segnava il luogo delle stelle della costellazione nel recinto sacro e poi procedeva a «percorrere le stelle». Ogni volta che muoveva un passo su una di esse ne visualizzava la divinità con tutti gli attributi. Il devoto accompagnava questa pratica trattenendo il respiro, deglutendo e recitando varie invocazioni. Il cammino era compiuto secondo i «passi di Yu», una danza cosmogonica eseguita dal leggendario eroe Yu il Grande della dinastia Xia. Si credeva che Yu zoppicasse e saltasse mentre camminava, trascinando un piede dopo l'altro, a mo' di un mago in *trance*. Il *Baopuzi* descrive i «passi di Yu» come un procedimento da utilizzare prima di entrare nelle montagne. [Vedi *YU*].

Le visualizzazioni del Beidou si riteneva aiutassero l'adepto a salire in paradiso. Durante queste visualizzazioni attraversava i cancelli dei tre valichi celesti per entrare nel Cielo Yujing, dove intraprendeva un'escursione nel paradiso. Altri esercizi prevedevano che il praticante visualizzasse se stesso situato nella luce del Beidou, oppure la divinità di ogni stella che lo nutriva con lo splendore della sua luce. L'adepto poteva anche vedersi mentre ascendeva al paradiso in compagnia dei Tre (cioè le tre divinità che risiedono nei Campi di Cinabro).

Le tecniche di respirazione e la ginnastica. Insieme con la contemplazione e la meditazione, gli esercizi di respirazione, la ginnastica e la dietetica erano tecniche importanti per il raggiungimento della longevità. Si riteneva che l'efficacia di tali pratiche risiedesse nel fatto che queste ripulivano i canali di circolazione, liberando il corpo dalle impurità e nutrendo i soffi primordiali.

La respirazione embrionale (taixi). Tra gli esercizi di respirazione, il processo conosciuto come *taixi* («respirazione embrionale») occupa una posizione centrale. L'interpretazione di questa antica espressione è diversa a seconda della scuola e del periodo. La respirazione embrionale viene spesso descritta come «l'arte della respirazione attraverso il cordone ombelicale, come il feto nel ventre materno». Seguendo una delle definizioni, essa consisteva principalmente nel trattenere il respiro (*biqi*), una tecnica che assomiglia al *prāṇāyāma* degli *yogin* indiani. Nel suo *Baopuzi*, Ge Hong sostiene che i principianti trattengono il respiro per un tempo di centoventi respirazioni ordinarie e che gli adepti superiori cercano di arrivare a mille respirazioni: quando si raggiunge questo stadio si diventa immortali. Secondo altri testi, la respirazione embrionale comprendeva il trattenere il respiro e il suo assorbimento (*fuqi*, «nutrire il respiro»), un processo usato anche nella dietetica. Il respiro assorbito può essere sia il respiro esteriore che quello interiore. Poiché il trattenere il respiro era spesso dannoso per la salute, alcuni maestri lo sostituirono con la «respirazione tenue». Questo processo, attribuito a Bodhidharma, monaco indiano e leggendario primo patriarca della scuola Chan, sosteneva la concentrazione sulla respirazione seguita dalla pratica del *nei-*

guan («visione interiore»). Attraverso la «respirazione tenue» (*mianmian ruo cun*) l'adepto realizzava il ritorno all'Origine, giacché, come dice un testo, «l'uomo comune respira con la gola, il saggio inala il respiro e lo conserva nell'oceano del respiro». L'adepto esegue respirazioni lunghe e lente fino al giorno in cui la sua respirazione diventa così impercettibile da non far muovere una piuma posta sotto al suo naso. A questo punto si dice che la respirazione è «cessata». Alcuni danno di questa dichiarazione un'interpretazione secondo la quale l'adepto arriva a respirare con l'ombelico, mentre altri credono che egli respiri con i calcagni, come il saggio al quale si fa riferimento nello *Zhuangzi*.

La conduzione del respiro (daoyin). L'antica tecnica di guidare e dirigere il respiro è una combinazione di pratiche di meditazione, tecniche di respirazione ed esercizi ginnici che rendono il corpo flessibile. Il più antico di questi metodi sembra essere stato la «danza dei cinque animali» citata dallo *Zhuangzi*, che prevedeva l'imitazione di alcuni movimenti attribuiti alla tigre, all'orso, alla scimmia, al cervo e al gufo. I gesti erano accompagnati da concentrazione mentale, che dirigeva il respiro verso le differenti parti del corpo per assicurare una migliore circolazione del sangue e dei respiri. Durante i secoli, altri gesti vennero aggiunti e le tecniche del *daoyin* divennero sempre più raffinate.

Per essere più efficace, il *daoyin* doveva essere accompagnato da un'alimentazione che proibiva cibi a base di cereali, in quanto si pensava che gli alimenti comuni rinforzassero i «tre cadaveri», o princìpi della morte nel corpo dell'uomo.

Le pratiche sessuali (Fangzhong). Tra le ricette per la longevità, quelle relative al *fangzhong shu* («arte della camera da letto») erano particolarmente importanti. Lo *Han shu (Yiwen zhi)* elenca otto opere con questo soggetto. Si presumeva che quest'arte, attribuita agli antichi sovrani, permettesse di ridurre il desiderio per consentire all'adepto di raggiungere la longevità. Come la ginnastica e le pratiche di respirazione, l'arte del *fangzhong* si sviluppò all'inizio indipendentemente dal Daoismo. In una tomba, riportata recentemente alla luce vicino a Changsha, è stato trovato un importante testo su questo argomento che risale all'inizio della dinastia Han e un altro testo riguardante il *daoyin*. Le pratiche descritte in queste opere antiche sono simili a quelle prese in esame da altre fonti. Si credeva che, evitando l'eiaculazione durante il coito, l'adepto facesse circolare lo sperma (*jing*) attraverso canali interni fino alla testa, per «riparare il cervello». Si riteneva che lo sperma circolasse con il respiro dal Campo di Cinabro Inferiore al Campo di Cinabro Superiore, dove rinforzava il potere del cervello. In questo modo l'energia *yin* era trasformata in energia *yang*. Per questa ragione gli immortali erano spesso rappresentati con cervelli altamente sviluppati. La conoscenza dell'arte del *fangzhong* era indispensabile per il successo delle altre tecniche di longevità. Se queste arti sono raramente prese in esame, è soltanto perché i passi nei quali vengono trattate erano spesso espurgati dai testi. Inoltre, le tecniche *fangzhong* erano molto probabilmente oggetto di insegnamento orale.

L'alchimia. Tra le tecniche daoiste dell'immortalità, l'alchimia è forse quella più significativa. Si possono distinguere due tipi di alchimia: il *waidan* («alchimia esteriore», detta anche alchimia di laboratorio) e il *neidan* («alchimia interiore»), cioè la mescolanza durante la meditazione di elisir interiori dell'immortalità. Per il primo tipo si tratta di un'antica tecnica sviluppata dai *fangshi* («maestri delle prescrizioni»), gli eredi degli antichi maghi, metallurghi e fonditori. Il *neidan*, invece, ebbe popolarità durante il Medioevo, quando gli adepti daoisti cominciarono ad applicare le teorie alchemiche al corpo, usando altre tecniche di longevità, quali la meditazione, la respirazione, la dietetica e la ginnastica. L'alchimia praticata dai *fangshi* era strettamente legata alle teorie delle Cinque Fasi Yin-yang spiegate da Zou Yan. Sotto la protezione del duca Xuan (342-323) dello Stato di Qi, Zou Yan scrisse una storia della successione dei cinque imperatori mitici. Quest'opera comincia con Huangdi, il leggendario imperatore venerato dai *fangshi*. Huangdi era associato alle arti dell'incudine e del fuoco ed è lodato come colui che fuse nove calderoni magici e come vincitore del mostro Chiyou, il simbolo dell'incudine, che si pensava mangiasse i metalli. A lui era anche attribuita l'invenzione di tecniche della longevità ed era considerato il patrono della medicina e della farmacopea e l'inventore del calendario, della divinazione e della cucina. Non sorprende, quindi, che la prima citazione dell'alchimia cinese sia legata al culto del fuoco e ai *fangshi*. [Vedi *HUANGDI*].

Durante la dinastia Han, il mago Li Shaojun esortò l'imperatore Wu al culto del Signore della Fornace. Li Shaojun sperava di riuscire, attraverso questo sacrificio, a trasformare il cinabro in oro per forgiare vasi magici che avrebbero concesso l'immortalità a chiunque avesse mangiato o bevuto in essi. [Vedi *LI SHAOJUN*]. L'immortalità fisica era quindi l'obiettivo principale dell'alchimia cinese, sebbene in seguito le sue tecniche venissero usate per produrre oro e argento artificiali a fini di lucro. L'antica terminologia, tuttavia, stabilì una netta distinzione tra questi due tipi di alchimia. Il termine *dan* (cinabro, pillola, elisir e rosso) venne a indicare l'alchimia in generale. È usato in espressioni alchemiche molto importanti, come *jindan* (cinabro d'oro, elisir d'oro, alchimia), *liandan* (fusione o purificazione del cinabro o dell'elisir) e, in seguito, *waidan* e *neidan*. Il cinabro, come altre pietre e farmaci naturali, venne asso-

ciato sin dall'antichità all'idea di longevità. Un'antica opera daoista, il *Liexian zhuan* (Biografie degli immortali; II secolo d.C.), descrive il cinabro come ciò che rende il corpo di colui che lo ingerisce immortale, rosso come il sole e brillante come le stelle. I concetti di longevità e di immortalità vennero anche messi in relazione alla terminologia della fisiologia daoista, come per esempio nell'espressione *dantian* («campo di cinabro»), che si riferisce ai tre punti centrali del corpo.

La teoria alchemica. La teoria dell'alchimia comprende l'intera gamma del pensiero naturalistico e delle concezioni cinesi dell'universo, inclusi le leggi della permutazione dello *Yijing*, i concetti di *yin* e *yang*, le Cinque Fasi, i cambiamenti climatici e le divisioni del tempo. L'obiettivo principale degli esperimenti alchemici rimase la scoperta di un elisir che avrebbe reso il corpo indistruttibile, sebbene alcuni di essi avessero dato luogo a scoperte molto importanti anche se accidentali, come la polvere da sparo. Si credeva che, dato un periodo di tempo sufficiente (alcuni testi parlano di 4.320 anni), le pietre e i metalli si sarebbero trasformati in cinabro o in oro. L'alchimista otteneva lo stesso risultato con il suo equipaggiamento attraverso l'accelerazione del processo di trasformazione. Si riteneva che gli ingredienti dell'alchimia possedessero affinità magiche. Furono classificati come *yin* o *yang* e, gradualmente, si sviluppò una «teoria delle categorie», secondo la quale un amalgama sarebbe stato composto solamente dalla mescolanza degli ingredienti appartenenti allo stesso gruppo.

Il «matrimonio» degli ingredienti era avvolto nel mistero. I riti associati con l'alchimia includevano la selezione di un'ubicazione propizia, la demarcazione del recinto sacro, l'istallazione del laboratorio e la consacrazione degli utensili. Il processo alchemico stesso era accompagnato da imprecazioni, invocazioni, talismani, preghiere e digiuni. L'alchimista eseguiva sia purificazioni interiori che esteriori. Attraverso il suo lavoro egli diventava il maestro del tempo e dello spazio, poiché, oltre a scegliere e miscelare gli ingredienti, sovrintendeva al processo di trasmutazione nel microcosmo, simboleggiato dal forno e dal calderone. Aumentando o diminuendo l'intensità del fuoco (chiamato *huohou*, «stabilire le fasi del fuoco») l'alchimista imitava i ritmi cosmici. Secondo il sistema simbolico, poteva anche accelerare il processo per soddisfare i propri scopi. Così, la trasformazione del metallo, che avrebbe richiesto migliaia di anni nel mondo naturale, poteva essere portata a temine dall'alchimista in un anno, un mese, un giorno o anche in un istante. La sublimazione degli ingredienti veniva anche collegata alle nozioni di rinnovamento ciclico e di ritorno di tutte le cose al loro stato più perfetto o alla loro origine. Tutto ciò è implicito nei nomi di alcuni elisir elencati nel *Baopuzi*, come lo *huandan* («cinabro ritornato») o il *jiuzhuan huandan* («cinabro ritornato nove volte»). [Vedi *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

Lo sviluppo delle tecniche moderne: l'alchimia interiore (neidan). Fu principalmente sotto le dinastie Tang e Song che si diffuse la tecnica del *neidan*. Durante la dinastia Song, il *neidan* rappresentò un sistema sincretico con il quale le antiche tecniche di longevità erano praticate sotto la maschera delle teorie e del linguaggio alchemici. Tuttavia, è difficile parlare di una sola tecnica del *neidan* poiché ogni maestro e ogni gruppo daoista concepì un proprio sistema.

Lo sviluppo del *neidan* nella dinastia Song fu segnato dalla comparsa di una serie di testi in prosa attribuiti agli immortali semileggendari Zhongli Quan e Lü Dongbin (da cui l'espressione abbreviata Zhong-Lü), che descrivono chiaramente un sistema di *neidan*, e dall'emergere di una tradizione poetica alchemica decisamente influenzata dal Buddhismo Chan. Entrambe queste tradizioni *neidan* fanno affidamento su due opere tutt'ora influenti: il *Bi chuan zhengyang zhenren lingbao bifa* (Trasmissione segreta dei metodi ultimi del Lingbao dell'uomo perfetto del vero yang; XI secolo) e il *Wuzhen pian* (Libro della realizzazione della perfezione) di Zhang Boduan (morto nel 1082). Il commentatore del *Wuzhen pian*, Weng Baoguang, fu anch'esso influenzato dai testi Zhong-Lü, dei quali utilizzò le idee e la terminologia per spiegare il *Wuzhen pian*. Nella sua prefazione, datata 1173, afferma di divulgare gli insegnamenti segreti di Zhang Boduan riguardanti la grande medicina dell'elisir d'oro. Per raffinare l'elisir si doveva prendere innanzitutto come base il soffio primordiale, poi stabilire il calderone *yin* e il magazzino *yang* e, infine, unire nel calderone il Soffio Primordiale, che formerà di conseguenza una porzione della misura di un chicco di miglio. Questo chicco è chiamato *jindan* («elisir d'oro»). Poi, si inghiotte il *jindan* e lo si guida nei cinque visceri, dove attirerà il soffio (*qi*) e l'essenza (*jing*) del corpo e li immobilizzerà, per prevenire la loro fuga. Dopo di che, si induce il *jindan* a circolare, al fine di nutrire il soffio e l'essenza, che in seguito si trasformano in un liquore d'oro.

Un giorno questo liquore nascerà dal coccige per raggiungere il *niwan* (probabilmente da un'antica trascrizione della parola sanscrita *nirvāṇa*) nel cervello: questo è il *jinyi huandan* («liquore d'oro ritornato cinabro»). Quando il *jinyi huandan*, con la forma di un uovo di passero, scende nella bocca, viene inghiottito e guidato nel Campo di Cinabro Inferiore, dove si fonde per diventare l'«embrione sacro». Dopo una gestazione di dieci mesi, l'Embrione Sacro nascerà nella forma di un immortale terreno (un rango inferiore a quello degli immortali celesti). Avendo raggiunto questo stadio, l'a-

depto deve ritirarsi dal mondo e praticare il *baoyi* («unità d'abbraccio») per nove anni, al termine dei quali il corpo e lo spirito saranno entrambi perfetti.

BIBLIOGRAFIA

Opere generali

H.G. Creel, *What Is Daoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago (1970) 1977, rist.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton (1952-1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Pubblicato originariamente a Shanghai (1931-1934), è un opera generale sulla filosofia cinese, con alcuni capitoli sulla filosofia daoista.

M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris (1934) 1968, rist. (trad. it. *Il pensiero cinese*, Milano [1971] 2004, 4ª ed.). Un classico sui sistemi di pensiero cinesi con i loro simboli e categorie. Un brillante studio pionieristico che contiene alcuni interessanti capitoli sulle scuole daoiste e sulle tecniche di longevità.

M. Kaltenmark, *Lao tseu et le daoïsme*, Paris 1965. Introduzione generale al Daoismo religioso e filosofico, quest'opera molto piacevole è corredata di numerose traduzioni.

H. Maspero, *Le daoïsme*, in P. Demiéville (cur.), *Henri Maspero. Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, I-II, Paris 1950. Pubblicato anche in H. Maspero, *Le Daoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971. Scritta da uno dei maestri della sinologia francese, quest'opera postuma contiene importanti saggi sul Daoismo religioso.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, I-VII, Cambridge 1954-2004 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1986). Quest'opera è un'impresa ambiziosa e riuscita sul pensiero scientifico cinese, con alcuni capitoli sul Daoismo (vol. 2) e una presentazione dell'alchimia e delle tecniche di longevità (vol. 5).

K. Schipper, *Le Corps daoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo daoista*, Roma 1983). In una delle migliori opere recenti su questo argomento, Schipper offre una sintesi complessiva della religione daoista con un capitolo eccellente dedicato al rito.

H. Welch, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Daoist Movement*, London 1957, Boston 1966 (ed. riv.). Una buona introduzione generale al Daoismo, quest'opera presenta un'interpretazione interessante del *Daodejing*.

[In italiano è possibile consultare: L.V. Arena, *Vivere il Daoismo*, Milano 1996; F. Avanzini, *Confucianesimo e Daoismo*, Brescia 2000; C. Puini, *Daoismo. Filosofia e religione*, Lanciano 1917, Roma 1983 (rist.); e G. Tucci, *Apologia del Daoismo*, Roma 1924, Milano 2006 (rist.)].

Filosofia

Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, Indianapolis 1963. Una traduzione del *Daodejing*.

A.C. Graham (trad.), *The Book of Lieh-tzū*, London (1960) 1990, rist. Questa è la migliore traduzione disponibile di un classico del Daoismo filosofico.

C. Larre, *Le Traité* VII *du Houai Nan Tseu*, Paris 1982. L'autore ha tradotto uno dei più importanti capitoli di antropologia cinese.

Isabelle Robinet, *Les Commentaires du Tao To King jusqu'au septième siècle*, Paris (1977) 1981, 2ª ed. Uno studio sui principali commentari del *Laozi*.

A. Waley (cur. e trad.), *The Way and Its Power. A Study of the Dao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, London (1934) 2005, rist. Una traduzione classica del *Laozi*.

B. Watson (cur. e trad.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York 1968. La migliore traduzione disponibile in una lingua occidentale del più grande filosofo daoista.

[In italiano è possibile consultare: G. Pasqualotto, *Il Dao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Parma 1989, Milano 1997 (rist.)].

Studi storici

Anna K. Seidel, *La Divinisation de Lao-tseu dans le daoïsme des Han*, Paris (1969) 1992, rist. Uno studio eccellente della trasformazione di un filosofo in una divinità.

R.A. Stein, *Remarques sur les mouvements du daoïsme politico-religieux au deuxième siècle ap. J.-C.*, in «T'oung pao», 50 (1963), pp. 1-78. Uno studio delle rivolte settarie che causarono la caduta della dinastia Han.

M. Strickmann, *Le Daoïsme du Mao-Chan. Chronique d'une révélation*, Paris 1981. Il quadro storico di un'importante setta del Medioevo cinese.

Agiografia daoista

M. Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des immortels daoïstes de l'antiquité*, Beijing 1953. Una traduzione completamente annotata dell'antica agiografia daoista.

Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris 1976. Uno studio eccellente sulle scienze occulte nella Cina della dinastia Han e del periodo dei Tre Regni.

M. Porkert, *Biographie d'un daoïste légendaire. Tcheou Tseu-Yang*, Paris 1979. Una traduzione di un'importante agiografia di un daoista leggendario.

K. Schipper, *L'Empereur Wou des Han dans la légende daoïste*, Paris 1965. Una traduzione di un'antico romanzo daoista, importante per lo studio delle leggende e delle pratiche della scuola Mao Shan.

Daoismo e belle arti

Chang Chung-yüan, *Creativity and Daoism*, New York 1963, London 1975 (rist.). Prende in esame l'influenza del pensiero daoista sulle arti e la poesia.

H. Delahaye, *Les Premières peintures de paysage en Chine. Aspects religieux*, Paris 1981. Una tesi interessante, con la traduzione di un famoso testo di Gu Kaizhi.

Rito daoista

Hou Ching-Lang, *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris 1975. Un'opera interessante che aiuta a comprendere alcuni aspetti del rito daoista.

M. Kaltenmark, *Quelques remarques sur le T'ai-chang Ling-pao wou-fou siu*, in «Zinbun», 18 (1982), pp. 1-10. Comprende una descrizione del rito antico.
J. Lagerwey, *Wu-shang pi-yao. Somme daoïste du sixième siècle*, Paris 1981. Un'opera di riferimento con un'importante introduzione.
J. Lagerwey, *Daoist Ritual in Chinese Society and History*, New York-London 1987.
K. Schipper, *The Written Memorial in Daoist Ceremonies*, in A.P. Wolf (cur.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford 1974, pp. 309-24. Quest'opera, come le due seguenti, scritta da uno dei maggiori specialisti del Daoismo, esamina vari aspetti del rito.
K. Schipper, *Le Fen-Teng. Rituel daoïste*, Paris 1975.
K. Schipper, *Daoist Ritual and the Local Cults of the T'ang Dynasty*, in M. Strickmann (cur.), *Tantric and Daoist Studies in Honour of R.A. Stein*, III, Bruxelles 1985, pp. 812-34 (Mélanges Chinois et Bouddhiques, 22).

Tecniche e meditazioni della longevità

P. Anderson (cur. e trad.), *The Method of Holding the Three Ones. A Daoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.*, Copenhagen-Atlantic Highlands/N.J. 1980, London 1989 (rist.). Una buona traduzione di un testo di meditazione della scuola Mao Shan.
F. Baldrian-Hussein (cur. e trad.), *Procédés secrets du joyau magique. Traité d'alchimie daoïste du XI^e siècle*, Paris 1984. Introduzione e traduzione di un sistema di alchimia interiore della dinastia Song.
Catherine Despeux, *T'ai-K'i K'iuan. Technique de longue vie, technique de combat*, Paris 1975, ristampato nel 1981 con il titolo *Taiji quan. Art martial, technique de longue vie* (trad. it. *Taiji quan. Arte marziale, tecnica di lunga vita*, Roma [1987] 2007, 3ª ed.). Uno studio interessante del pugilato cinese, con buone traduzioni.
Catherine Despeux (cur. e trad.), *Traité d'alchimie et de physiologie daoïste*, Paris (1979) 1999, rist. (trad. it. *Trattato di alchimia e fisiologia daoista*, Roma [1981] 2004, 2ª ed.). Una traduzione di un'importante opera di alchimia interiore moderna di Zhao Bichen.
R.H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden (1961) 2003, rist. (trad. it. *La vita sessuale nell'antica Cina*, Milano 1987). Un'opera pionieristica su un argomento importante. Un capitolo molto interessante è dedicato alle varie interpretazioni del linguaggio alchemico.
H. Maspero, *Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion daoïste ancienne*, in «Journal asiatique», 229 (1937), pp. 177-252; 353-430. Ristampato in H. Maspero, *Le Daoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971. Opera fondamentale sulle pratiche fisiologiche.
Isabelle Robinet, *Méditation daoïste*, Paris 1979 (trad. it. *La meditazione daoista*, Roma 1984). Studio generale molto dotto.
E.H. Schafer, *The Divine Woman*, Berkeley 1973, San Francisco 1980 (rist.). Una panoramica della mitologia cinese, con alcuni passi sul Daoismo.
E.H. Schafer, *Pacing the Void*, Berkeley 1977. Contiene passi sparpagliati sulle tecnica di «camminare sulle stelle».

Alchimia e medicina

M. Porkert, *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine. Systems of Correspondence*, Cambridge/Mass.-London 1974 (East Asian Science Series, 3). Un'opera difficile da leggere, ma interessante per la comprensione delle teorie mediche.
N. Sivin, *Chinese Alchemy. Preliminary Studies*, Cambridge/Mass. 1968. Uno studio di prim'ordine di un trattato alchemico scritto da un grande dottore della dinastia Tang.
J.R. Ware (trad.), *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320. The Nei-P'ien of Ko Hung*, Cambridge/Mass.-London 1966, New York 1981 (rist.). Una traduzione completa della sezione daoista del *Baopuzi*. Sfortunatamente, non è sempre affidabile.
[In italiano è possibile consultare: Monica Esposito, *L'alchimia del soffio. Pratica della visione interiore nell'alchimia daoista*, Roma 1997].

Raccolte e articoli vari

«History of Religions», 9, (1969-1970). Atti della Prima Conferenza Internazionale di Studi Daoisti.
N. Sivin, *On the Word «Daoist» as a Source of Perplexity*, in «History of Religions», 17 (1978), pp. 303-30.
H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Daoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven 1979. Atti della Seconda Conferenza Internazionale di Studi Daoisti.
E. Zürcher, *Buddhist Influence on Early Daoism*, in «T'oung pao», 66 (1980), pp. 84-147.

Bibliografia daoista

P. van der Loon, *Daoist Books in the Libraries of the Sung Period. A Critical Study and Index*, London 1984 (Oxford Oriental Institute Monographs, 7). Un'opera rivolta agli specialisti. Tuttavia, l'introduzione alla letteratura daoista nel periodo Song è di interesse generale.
M. Soymié, *Bibliographie du daoïsme. Études dans les langues occidentales*, in «Études daoïstes», 3-4 (1968-1971), pp. 33-53.

Opere in cinese e giapponese

Akizuki Kan'ei, *Chūgoku kinsei dōkyō no keisei*, Tokyo 1978. Uno studio della scuola di Daoismo Jingming.
Ch'en Kuo-fu, *Dao-tsang yüan liu k'ao*, Beijing 1963 (2ª ed.).
Ch'en Kuo-fu, *Dao-tsang yüan liu hsü k'ao*, Taipei 1983. Uno studio della terminologia alchemica e medica presente nel canone daoista.
Ch'en Yüan, *Nan Sung ch'u Hopei hsin dao-chiao k'ao*, Beijing 1962.
Ch'ing Hsi-t'ai, *Chung-kuo dao-chiao ssu-hsiang shih-kang*, Cheng-tu 1981.
Fu Ch'in-chia, *Chung-kuo dao-chiao shih*, Shanghai 1937, Taiwan 1970 (rist).
Fukui Kōjun, *Tōyō shisō no kenkyū*, Tokyo 1956.
Fukui Kōjun, *Dōkyō no kisoteki kenkyū*, Tokyo 1958.
Fukui Kōjun et al. (curr.), *Dōkyō*, I-III, Tokyo 1983. Una raccolta di articoli sul Daoismo con una bibliografia eccezionalmente completa.

Hsü Ti-shan, *Dao-chiao shih*, Shanghai 1934.
Hsü Ti-shan, *Fu-chi mi-hsin te yen-chiu*, Shanghai 1941.
Jao Tsung-i, *Lao-tzu hsiang-erh chu chiao-chien*, Hong Kong 1956.
Ishii Masako, *Kōhon shinkō*, I-IV, Tokyo 1966-1968.
Kubo Noritada, *Kōshin shinkō no kenkyū*, Tokyo 1961.
Kubo Noritada, *Chūgoku no shūkyō kaikaku*, Kyoto 1967. Uno studio sulla setta Quanzhen.
Kubo Noritada, *Dōkyōshi*, Tokyo 1977.
Kubo Noritada, *Dōkyō no kamigami*, Tokyo 1986.
Miyakawa Hisayuki, *Rikuchō shūkyōshi*, Tokyo 1974.
Murakami Yoshimi, *Chūgoku no sennin; Hōbokushi no shisō*, Tokyo 1956.
Obuchi Ninji, *Tonkō dōkyō mokuroku*, Kyoto 1962.
Obuchi Ninji, *Dōkyōshi no kenkyū*, Okayama 1964.
Obuchi Ninji, *Tonkō dokyō mokuroku-hen*, I-II, Tokyo 1978-1979.
Obuchi Ninji, *Chūgokujin no shukyō girei*, I-V, Tokyo 1984.
Ren Jiyu (cur.), *Tsung-chiao tz'u-tien*, Shanghai 1983.
Sun K'o-k'uan, *Sung Yüan dao-chiao chih fa-chan*, Taichung 1965.
Sun K'o-k'uan, *Yüan-tai dao-chiao chih fa-chan*, Taichung 1968.
Sun K'o-k'uan, *Han-yüan dao lun*, Taipei 1977.
Tsukamoto Zenryū, *Gisho Shakurōshi no kenkyū*, Tokyo 1961. La stessa opera è stata anche pubblicata in *Tsukamoto Zenryū chosakushū*, I, Tokyo 1973.
Wang Ming, *T'ai-p'ing ching ho-chiao*, Beijing 1960.
Wang Ming, *Dao-chia ho dao-chiao ssu-hsiang yen-chiu*, Chongqing 1984.
Wang Ming, *Pao-p'u-zi nei-p'ien chiao-shih*, Beijing 1985.
Yen I-p'ing, *Dao-chiao yen-chiu tzu-liao*, I-II, Taipei 1974.
Yoshioka Yoshitoyo, *Dōkyō no jittai*, Beijing 1941, Kyoto 1975 (rist.).
Yoshioka Yoshitoyo, *Dōkyō no kenkyū*, Tokyo 1952.
Yoshioka Yoshitoyo, *Dōkyō kyōten shiron*, Tokyo 1955.
Yoshioka Yoshitoyo, *Tonkō bunken bunrui mokuroku, Dōkyō no bu*, Tokyo 1969.
Yoshioka Yoshitoyo, *Eisei e no negai, Dōkyō*, Tokyo 1970. Contiene materiale sul Daoismo Quanzhen.
Yoshioka Yoshitoyo, *Dōkyō to Bukkyō*, I-II, Tokyo 1959-1976.
Yoshioka Yoshitoyo e M. Soymié, *Dōkyō kenkyū*, I-IV, Tokyo 1967-1971.

FARZEEN BALDRIAN

La comunità religiosa daoista

Nei documenti storici non vi è traccia di alcuna comunità daoista organizzata precedente la dinastia degli Han posteriori (25-220 d.C.). Tra i vari movimenti politico-religiosi che spuntarono durante il II secolo, quando la dinastia si avviava al declino, i più famosi sono la Via dei Maestri Celesti (Tianshi Dao) e la Via della Grande Pace (Taiping Dao). Sebbene la prova storica che lega questi due gruppi sia debole, i due movimenti condividevano alcuni punti: entrambi miravano chiaramente alla totale trasformazione della società e all'affermazione di un'utopia daoista; entrambi furono fondati da persone soprannominate Zhang, probabilmente perché il clan Zhang era ritenuto discendere dall'Imperatore Giallo, colui che insieme con Laozi era riverito nel Daoismo Han come la fonte divina degli insegnamenti daoisti; entrambi organizzavano i fedeli in unità cosmologicamente determinate; e, infine, entrambi consideravano la malattia come un segno del peccato e quindi prescrivevano la confessione come una condizione indispensabile per la guarigione.

Il periodo Han. Il movimento della Via della Grande Pace, ispirato, almeno in parte, dal *Taipingjing* (Scritto della Grande Pace), presentato al trono durante il regno dell'imperatore Shun (regnante tra il 126 e il 145 d.C.), fu fondato da tre fratelli che si proclamarono rispettivamente i generali dei signori del Cielo, della Terra e dell'Uomo. Oltre alla guarigione per mezzo della confessione e del «simbolo-acqua» (*fushui*), i tre fratelli e i loro subordinati diffusero il messaggio che una nuova epoca, l'era del Cielo Giallo, stesse per cominciare. Avendo organizzato i loro seguaci, conosciuti come i Turbanti Gialli, in trentasei zone militari (*fang*) che coprivano otto delle dodici province dell'Impero (tutta la Cina orientale), si sollevarono in rivolta nel primo anno del nuovo ciclo di sessant'anni, un anno *jiazi* (184 d.C.). Alle forze governative occorsero dieci mesi per sedare la rivolta. [Vedi *TAIPING* e *ZHANG JUE*].

Il movimento della Via dei Maestri Celesti fu fondato da Zhang Daoling, secondo lo *Zhengyi fawen tianshi jiaojie kejing* (Scritto delle regole e degli insegnamenti dei Maestri Celesti, un testo del metodo dell'Unità Ortodossa; metà del III secolo), dove si dice che, nell'anno 142, egli ricevette dal Signore Lao Recentemente Manifestato (Xinchu Laojun) la «Via del Patto dell'Unità Ortodossa con i Poteri» (*zhengyi mengwei dao*). Zhang Daoling fondò ventiquattro «governi» (*zhi*) e «divise e diffuse le energie del misterioso (celeste), dell'originale (terrestre) e dell'inizio (la Via) per governare la popolazione». Il più antico elenco di questi governi compare nel *Wushang biyao* (Elementi essenziali dei segreti supremi; fine del VI secolo). In questo testo tutti i governi tranne uno vengono posti in quella che è attualmente la provincia del Sichuan e si conferma chiaramente che il movimento cominciò nella parte occidentale di questa provincia.

Secondo le cronache dinastiche, a Zhang Daoling succedette il figlio Heng e a quest'ultimo il figlio Lu. Zhang Lu controllò la regione nordorientale del Sichuan per oltre trent'anni, fino a quando, nel 215, non si arrese a Cao Cao, futuro fondatore della dinastia Wei (220-264). Cao Cao gli diede il titolo di «Generale che Controlla il Meridione» (*zhennan jiangjun*), infeudan-

dolo e facendo sposare suo figlio Pengzu con la figlia di Lu. Fu probabilmente in questo periodo che l'ultimo dei ventiquattro governi venne stabilito nella città capitale Luoyang e che la Via dell'Unità Ortodossa (Zhengyi Mengwei Dao) divenne la religione dominante nello Stato di Wei. Ancora oggi rimane la più importante forma di Daoismo religioso.

Il periodo delle Sei Dinastie. Le cronache dinastiche riportano che i seguaci di Zhang Daoling erano chiamati «ribelli del riso» poiché una tassa di cinque stai di riso veniva imposta agli iniziati. Per tutto il Periodo della Disunione (220-589), il soprannome di Via dei Cinque Stai di Riso (Wudoumi Dao) continuò a essere applicato alla «Chiesa» dei Maestri Celesti. La sua organizzazione originale consisteva in una gerarchia di laici chiamati «soldati del demonio» (*guizi*), sacerdoti di basso livello chiamati «impiegati del demonio» (*guili*), sacerdoti di alto livello chiamati «capi delle libazioni» (*jijiu*) e sommi sacerdoti chiamati «sommi capi delle libazioni». Ognuno dei capi delle libazioni era responsabile di una «locanda dell'equità» (*yishe*). Considerate simili alle stazioni di posta del governo Han, queste locande erano aperte ai viaggiatori e «la carne e il riso dell'equità» venivano dati gratuitamente.

Il fatto che la giustizia fosse amministrata dai capi delle libazioni dimostra forse come la «Chiesa» avesse in realtà soppiantato praticamente lo Stato. Le infrazioni minori erano punite con l'obbligo di riparare le strade tra una locanda e l'altra: la parola *dao* significa «via, strada» e la libera circolazione dei beni, delle persone e delle idee era considerata essenziale per una società fondata sui princìpi daoisti.

Le istituzioni e gli atteggiamenti basilari del movimento ne rivelano il carattere utopico. Forse il più sorprendente a questo riguardo è il trattamento alla pari accordato a uomini e donne – entrambi potevano diventare capi delle libazioni – e a Cinesi e popolazioni tribali. Di conseguenza ci fu un gran numero di persone provenienti da popolazioni tribali tra gli adepti dei Maestri Celesti. I diversi titoli dati ai capi del movimento, e in particolare quello di capo delle libazioni, furono presi dal sistema Han di amministrazione locale, dove erano riferiti a individui selezionati a livello locale per le loro qualità morali e la loro saggezza. La gerarchia prevista era finalizzata alla comunità e basata sul merito. Sebbene la posizione del Maestro Celeste fosse negli ultimi tempi ereditaria, non è sicuro che fosse così anche all'inizio; fino al periodo delle Cinque Dinastie (907-960) esistono molti riferimenti a Maestri Celesti con soprannomi diversi da Zhang. [Vedi *ZHANG DAOLING* e *ZHANG LU*].

Oltre a far funzionare le locande dell'equità, i capi delle libazioni erano investiti del compito di spiegare il *Laozi* (*Daodejing*) ai fedeli. Parte di un commentario al *Laozi*, lo *Xianger zhu*, rinvenuto nelle grotte di Dunhuang all'inizio del XX secolo, viene generalmente attribuito a Zhang Lu. Il commentario insiste soprattutto sulla condotta morale del fedele: «Colui che pratica il Dao e non infrange i comandamenti sarà profondo come il Dao stesso. Il Cielo e la Terra sono come il Dao, gentili con il buono, cattivi con il malvagio; di conseguenza le persone devono accumulare le opere buone cosicché il loro spirito possa comunicare con il Cielo».

Gli «impiegati del demonio», chiamati così senza dubbio perché avevano la responsabilità diretta dei «soldati del demonio», avevano come compito principale la recitazione di preghiere per i malati. La persona malata doveva innanzitutto meditare sui suoi peccati in una «stanza tranquilla» (*jingshi*), dopo di che l'impiegato del demonio avrebbe annotato il nome della persona e il risultato della sua confessione, e avrebbe redatto tale «documento scritto a mano per i Tre Funzionari» in tre copie, una per ognuno di questi governatori del Cielo, della Terra e delle Acque. Era per questo servizio che il fedele contribuiva con cinque stai di riso, oltre che con la carta e il pennello per preparare i documenti.

Un antico testo daoista, il *Taizhen ke* (Regolamenti del più perfetto) dichiara che ogni famiglia dovrebbe allestire una stanza di meditazione e porre un elenco dei nomi dei suoi membri in cinque stai riempiti con il «riso della fede» (*xinmi*). Ogni anno, all'inizio del decimo mese, tutti i fedeli si riunivano sotto il governo del Maestro Celeste stesso e contribuivano con il loro riso della fede al Granaio Celeste. Dovevano poi andare a rendere omaggio al Maestro Celeste e ad ascoltare la spiegazione dei riti, delle ordinanze e dei comandamenti. I registri di famiglia di tutti i fedeli dovevano essere aggiornati di volta in volta, e quindi, nascite, morti e matrimoni dovevano essere registrati affinché i registri tenuti a livello centrale corrispondessero ai registri della famiglia.

Riunioni simili si tenevano nel primo e nel settimo mese, la prima per determinare, secondo i rispettivi meriti, il progresso dei funzionari del movimento, l'ultima quello dei laici. In ognuno di questi tre «giorni di incontro» (*huiri*), legati rispettivamente ai Tre Funzionari (San Guan) del Cielo, della Terra e delle Acque, veniva inviato un «memoriale che dichiarava il merito [di ognuno e di tutti]». Questi giorni di incontro, soprattutto la grande assemblea del decimo mese, sono chiaramente all'origine delle Offerte (*jiao*) della comunità, che continuano a costituire, a tuttoggi, il più elevato servizio eseguito dai sacerdoti daoisti su richiesta delle comunità templari. [Vedi *JIAO*].

Il progresso in questa ampia meritocrazia era segnato

dalla trasmissione graduale di una serie completa di comandamenti e registri. Secondo i *Regolamenti del più perfetto*, la prima serie di comandamenti era trasmessa ai bambini di sette anni. Cominciando all'età di otto anni, essi potevano ricevere un registro con sopra il nome e la descrizione di un generale, poi, all'età di vent'anni, ricevevano il registro con dieci generali. In seguito era la volta dei registri dei settantacinque generali; ve n'erano due, uno femminile (*yin*) che forniva il controllo su settantacinque immortali (*xian*) e uno, maschile (*yang*), al quale era associato lo stesso numero di potentati (*ling*). Chiunque avesse ricevuto entrambi questi registri avrebbe completato l'iniziazione laica e avrebbe potuto cominciare a diventare un funzionario della Chiesa. I *Regolamenti* dichiarano semplicemente che questi due registri dovevano essere trasmessi in successione alla stessa persona. Tuttavia, è probabile che la seconda trasmissione avvenisse soltanto dopo la realizzazione piena dei riti di unione sessuale chiamati «mescolanza delle energie» (*heqi*), poiché il Maestro Celeste, incline alla riforma, Kou Qianzhi (morto nel 448), nei suoi *Regolamenti nuovi*, nel vietare la pratica di questi riti a tutti tranne che alle coppie sposate fa riferimento esplicito ai «registri dei funzionari maschili e femminili».

In generale, ogni registro addizionale aumentava il potere dell'adepto sul mondo invisibile degli spiriti e accresceva perciò la sua comprensione del Patto dell'Unità Ortodossa con i Poteri. Entrare nella Via dei Maestri Celesti significava venerare soltanto quei poteri iscritti, come gli adepti stessi, sui registri ufficiali e cessare il culto degli «dei della popolazione ordinaria» (*sushen*). Secondo il commentario *Xianger*, «la Via è più venerabile, è sottile e nascosta, non ha faccia o forma. Ognuno può soltanto seguire i suoi comandamenti, non conoscerla o vederla». L'obiettivo ultimo era di conoscere questa via invisibile, di «restare aggrappati» alla sua Unità, «ortodossa», misteriosa. Questo richiedeva la rinuncia ad ogni contatto con i molteplici «culti eterodossi» (*yinsi*) presenti tra la popolazione. Per tutto il Periodo della Disunione e, in forma piuttosto diluita, fino ai giorni nostri, i daoisti dell'Unità Ortodossa sono stati, come i confuciani, oppositori implacabili di questi culti.

Questa organizzazione ecclesiastica, ben costituita e dal punto di vista cosmologico esauriente, sopravvisse più o meno intatta e, con appropriate modifiche, per tutta la dinastia Tang (618-907). Una delle ragioni della sua sopravvivenza fu la sua disponibilità a venire a patti, nel modo di Zhang Lu, con lo Stato. Il succitato *Scritto degli insegnamenti del Maestro Celeste* critica apertamente i Turbanti Gialli perché erano la «via perversa» (*xiedao*), responsabile della morte di milioni di persone. Lo stesso testo afferma che il Dao, cioè il Signore Lao, è apparso spesso in passato come l'«insegnante di re e imperatori». Tuttavia, dopo la sua «nuova manifestazione» nell'anno 142, non sarebbe più apparso, poiché «il Signore Lao aveva concesso a Zhang Daoling la posizione di Maestro Celeste». Nell'anno 255, il Maestro Celeste raccomandava ai fedeli di obbedire al «governo puro dei Wei».

Il potere e l'appropriatezza di questa concezione nel contesto dello Stato confuciano possono essere visti nel fatto che, nel 442, l'imperatore Taiwu (regnante dal 424 al 452) divenne il primo di una lunga discendenza di imperatori che «ricevettero i registri» (*shoulu*), cioè che ricevettero l'iniziazione daoista che era equivalente all'investitura ecclesiastica (divina). Gli imperatori, in particolare quelli favorevoli al Daoismo ma non soltanto loro, perpetuarono questa pratica fino alla fine della dinastia dei Song del Nord (960-1126).

L'uomo che in questo modo diede l'investitura all'imperatore Taiwu fu Kou Qianzhi. Nel 425, Kou fu nominato Maestro Celeste e i suoi *Regolamenti nuovi*, in parte di ispirazione buddhista, furono divulgati in tutto il regno. Nel 431, in quello che può essere considerato un precursore del sistema delle abbazie (*guan*) sostenute finanziariamente in modo ufficiale, iniziato sotto i Tang e continuato sotto i Qing (1644-1911), furono eretti altari (*tan*) e designati sacerdoti per officiare su di essi in ogni provincia. [Vedi *KOU QIANZHI*].

È anche degno di nota che la prima grande persecuzione del Buddhismo avvenne sotto il regno dell'imperatore Taiwu: su ispirazione di Cui Hao (381-450), l'amico confuciano di Kou, e con la cooperazione riluttante di quest'ultimo, un decreto promulgato nell'anno 444 attaccò allo stesso tempo i «culti eterodossi», con i loro *medium* e stregoni, e il Buddhismo. Sebbene la proibizione del Buddhismo, che seguì nell'anno 446, venisse abrogata da un nuovo imperatore nel 454, questi avvenimenti segnarono l'inizio di una lunga competizione per la benevolenza imperiale. Nella Cina meridionale, nel 517, l'imperatore Wu (regnante dal 502 al 549) della dinastia Liang (502-557) abolì tutti i templi daoisti e ordinò il ritorno dei sacerdoti daoisti alla laicità. [Vedi *LIANG WUDI*]. Ma, nell'anno 574, dopo una serie di dibattiti tra i rappresentanti dei «tre insegnamenti» (*sanjiao*), cioè Buddhismo, Daoismo e Confucianesimo, l'imperatore Wu (regnante dal 560 al 578) della dinastia degli Zhou del Nord (557-581) proibì il Buddhismo e fece del Daoismo la religione di Stato. Inoltre, i daoisti furono in seguito lo strumento che causò la soppressione del Buddhismo da parte dell'imperatore Wuzong (regnante dall'841 all'847) della dinastia Tang nell'anno 845 e la sua riduzione a una condizione subordinata da parte degli imperatori Huizong (regnante dal 1101 al 1126) della dinastia dei Song del

Nord, nel 1119, e Taizu (regnante dal 1206 al 1229) della dinastia Yuan, a partire dal 1224.

Gli argomenti più efficaci utilizzati in questi vari conflitti si basavano, da parte buddhista, sul fatto che le sole opere daoiste autentiche erano quelle dei filosofi, il *Laozi* e lo *Zhuangzi*, mentre, da parte daoista, sul fatto che il Buddhismo era considerato una religione straniera adatta soltanto ai barbari. Gli stessi dibattiti di corte spesso vertevano su un testo daoista chiamato *Huahujing* (Scritto della conversione dei barbari). L'idea che Laozi, alla fine della sua vita, fosse andato nelle regioni occidentali oltre la Cina e lì si fosse trasformato nel Buddha al fine di convertire i barbari è attestata per la prima volta in un memoriale presentato al trono nell'anno 166 da un certo Xiang Kai. A quel tempo, il Buddhismo era ancora percepito in Cina come una forma di Daoismo e, quindi, la leggenda fu utile, persino lusinghiera per i buddhisti. Tuttavia, nel tempo in cui il capo delle libazioni Wang Fou scrisse la prima versione conosciuta, ora andata perduta, dello *Huahujing* verso l'anno 300, il Buddhismo era diventato una forza completamente autonoma nella vita cinese e il complimento si era trasformato in una calunnia polemica.

I daoisti vinsero raramente i dibattiti di corte e lo *Huahujing* venne regolarmente proibito per secoli, a partire dal 668 con la sua soppressione da parte di Tang Gaozong (regnante dal 650 al 684). Tuttavia, prima che l'opera scomparisse definitivamente dalla circolazione, dopo che, nel 1281, Yuan Shizu (regnante dal 1260 al 1295) ne ordinò il rogo di tutte le copie, essa servì per quasi un millennio come un mezzo per la comunicazione di una convinzione daoista centrale, basata su molti passi del *Laozi*, secondo la quale il Dao abbraccia tutte le cose, grandi e piccole, alte e basse, cinesi e barbare. Per i daoisti ne derivava secondo logica che il «Daoismo», l'«insegnamento della Via» (*daojiao*), includesse in se stesso tutti gli altri insegnamenti.

Oltraggioso dal punto di vista buddhista, l'universalismo daoista fu più attraente per gli imperatori cinesi. Per esempio, l'imperatore Wu della dinastia degli Zhou del Nord promulgò il decreto nel quale ordinava l'istituzione dell'Abbazia per la Comunicazione con la Via (Tongdao Guan), soltanto undici giorni dopo aver proibito il Buddhismo nel modo seguente: «La via Suprema è ampia e profonda: avvolge sia l'essere che il non essere. Essa ispira sia il cielo più alto che l'inferno più profondo». Secondo le fonti buddhiste, le persone nominate nel personale dell'abbazia erano tutte «entusiaste del *Laozi* e dello *Zhuangzi* e proponevano l'unità dei Tre Insegnamenti».

Un'altra espressione dell'universalismo daoista costantemente attaccata dai buddhisti era la «produzione» regolare di nuovi testi che plagiavano i *sūtra* buddhisti. Questa critica venne diretta soprattutto alle scritture del Lingbao («tesoro numinoso») che cominciarono ad apparire nella Cina meridionale nell'ultima decade del 300. Il più importante di questi testi, il *Wuliang duren jing* (Scritto della salvezza universale), può essere descritto come puro «Daoismo mahāyānico». Dall'inizio alla fine, ha il sapore di uno scritto buddhista, ma le parole rivelate non provengono dalla bocca del Buddha, l'«Onorato dal Mondo» (*shizun*), ma dalla bocca dell'«Onorato Celeste dell'Inizio Primordiale» (Yuanshi Tianzun), cioè il Dao. Questi testi assumono anche l'idea buddhista della retribuzione karmica e introducono i riti dei defunti di ispirazione buddhista.

Circa vent'anni prima dell'apparizione dei primi testi del Lingbao, un altro gruppo di testi era stato rivelato nella stessa regione della Cina che avrebbe assunto un ruolo estremamente importante nel Daoismo di corte della dinastia Tang. In parte a causa del Buddhismo, questa nuova letteratura dello Shangqing («purità suprema») trasformò completamente i metodi del Daoismo meridionale tradizionale ed ermetico, cioè alchimia, ginnastica, alimentazione, visualizzazione e pratiche sessuali, incorporandoli in un complesso sistema rivelato in una prosa e in una poesia estatiche, per mezzo di un tipo di scrittura automatica durante sedute spiritiche. La recitazione di questi testi sacri e la visualizzazione degli spiriti descritti in essi divennero le strade maestre per la realizzazione spirituale in questo movimento.

L'ambiente nel quale queste rivelazioni avvennero fu quello dell'aristocrazia meridionale, un gruppo che era stato di recente soppiantato da emigrati fuggiti dalla Cina settentrionale dopo l'occupazione, nel 311, della capitale Luoyang da parte dei barbari. Questi emigrati, che fondarono la dinastia dei Jin dell'Ovest (317-420), con capitale a Jiankang (l'attuale Nanchino), portarono con loro la Via dei Maestri Celesti e la religione delle popolazioni settentrionali venne adottata da molti residenti delle regioni meridionali, tra i quali il padre e lo zio di Xu Mi (303-373), uno dei principali destinatari delle nuove rivelazioni. La stessa Wei Huacun (morta nel 334), la «maestra nell'aldilà» del calligrafo ispirato dei testi rivelati, un certo Yang Xi (330-?), era stata un capo delle libazioni nella sua vita sulla terra. Xu Mi continuò a dare lavoro al capo delle libazioni di suo padre, Li Dong. Una delle «persone reali» (*zhenren*), che rivelò a Xu i nuovi metodi per i riti spirituali (opposti a quelli fisici) dell'unione, lo criticò per il suo uso eccessivo dei vecchi metodi dei Maestri Celesti: «Il metodo per mescolare le energie non è praticato dalle Persone Reali. È una Via inferiore che distrugge le energie ortodosse dei vapori reali». Inoltre, la malattia era attribuita non tanto al peccato e ai conseguenti attacchi dei de-

moni, ma a cause fisiologiche, e massaggi e farmaci erano, quindi, prescritti in luogo della confessione dei peccati. [Vedi *ZHENREN*]. I demoni dei testi dello Shangqing sono quelle forze che tentano di impedire all'adepto di raggiungere il livello di concentrazione necessario per l'unione spirituale con il coniuge divino, che sola può portare alla «realizzazione» (immortalità).

Probabilmente fu un praticante delle nuove tecniche di realizzazione di seconda o terza generazione che per primo classificò la letteratura daoista nelle «tre caverne» (*sandong*). Tradizionalmente è attribuita a Lu Xiujing (406-477) questa classificazione gerarchica che pone i testi dello Shangqing per primi, quelli del Lingbao per secondi e, infine, quelli del Sanhuang (Tre Sovrani). Questi ultimi scritti, dei quali sopravvive soltanto una piccola parte, rappresentano la letteratura talismanica ed esorcistica del Daoismo popolare. Forse rappresentano la tradizione dei Turbanti Gialli, poiché i Tre Sovrani sono quelli del Cielo, della Terra e dell'Uomo, i cui signori si servirono dei fratelli Zhang come generali.

Appare evidente che i testi dei Maestri Celesti sono assenti da questa classificazione, ma forse erano considerati da Lu, che è uno dei più importanti liturgisti della storia daoista, come non necessari: non soltanto egli avrebbe condiviso, come praticante dei metodi dello Shangqing, le oscure opinioni sui riti sessuali dei Maestri Celesti, ma soprattutto avrebbe incorporato la liturgia base dei Maestri Celesti nei testi del Lingbao, che aveva curato egli stesso. Le Tre Caverne costituirono così un canone completo e autonomo di testi esorcistici, liturgici e sulla meditazione: tutti insieme essi andavano incontro a ogni necessità religiosa, da quella del contadino malato che chiedeva un esorcismo a quella dell'aristocratico raffinato in cerca dell'unione spirituale sublime. [Vedi *LU XIUJING*].

L'idea di questa divisione tripartita fu senza dubbio ispirata dal *Tripiṭaka* buddhista, ma mentre la divisione di quest'ultimo era generica, quella daoista era pratica. Inoltre, furono creati corrispondenti registri classificati per accompagnare l'iniziazione a ogni successivo livello dei testi. Cinque riti separati di trasmissione furono inclusi nell'originale *Wushang biyao* (compilato nel 580 circa su commissione imperiale): l'iniziazione progressiva ai testi delle Tre Caverne fu preceduta dalla trasmissione di dieci comandamenti (contro l'omicidio, la rapina, l'adulterio, eccetera) e del *Laozi*.

L'aggiunta di questi due rituali di iniziazione fu un chiaro segno che l'idea delle Tre Caverne, sebbene ideologicamente coerente, era eccessivamente estranea alla realtà della pratica daoista per sopravvivere senza importanti modifiche. Gli altri capitoli rituali nel *Wushang biyao* ne forniscono ulteriori prove: nove capitoli su dieci furono presi direttamente dai testi delle Tre Caverne, ma uno, il «digiuno del fango e della fuliggine» (*tudan zhai*), un rito di confessione, richiedeva un officiante che fosse sia un «capo delle libazioni appartenente a una diocesi dei Maestri Celesti» che un «maestro rituale delle Tre Caverne». Probabilmente nel primo periodo Tang, si pose rimedio a questa situazione grazie all'aggiunta di Quattro Supplementi (*sifu*) alle Tre Caverne. Nella gerarchia di iniziazione risultante, i testi dell'Unità Ortodossa occupavano appropriatamente il più basso dei sette livelli: gli imperatori interessati al Daoismo invitavano i maestri dello Shangqing a corte e ricevevano i loro registri, ma il tipico sacerdote di campagna non richiedeva nient'altro che i registri dell'Unità Ortodossa e le capacità che essi implicavano. I restanti tre dei Quattro Supplementi includevano anche tradizioni daoiste più antiche: l'alchimia, lo Scritto della Grande Pace e il *Laozi*.

Il periodo Tang. La dinastia Tang assistette allo sviluppo delle forme più o meno definitive non solo del canone daoista, ma anche del messianismo e del monachesimo daoisti. Strettamente legato al suo idealismo utopistico, il messianismo daoista ha sempre avuto un carattere profondamente politico. Nel *Laozi bianhua jing* (Scritto delle trasformazioni di Laozi; II secolo), Laozi propose se stesso come capo messianico. Ma, durante il Periodo della Disunione, era di solito un «discendente» di Laozi, il Signore Perfetto (*zhenjun*) Li Hong, che suscitava le speranze messianiche della gente. Così, Kou Qianzhi, nel suo *Laojun yinsong jie jing* (Scritto della recitazione delle prescrizioni del Signore Lao), lamenta che molti falsi profeti «attaccano il Dao ortodosso e ingannano le persone comuni. Tutto ciò che loro devono dire è: "Il Signore Lao dovrebbe regnare, Li Hong dovrebbe manifestare se stesso"». Il messianismo di Li Hong compare anche negli scritti dello Shangqing: secondo lo *Shangqing housheng daojun lieji* (Biografia Shangqing del Santo e Signore della Via dell'Ultimo Giorno), Li Hong apparirà in un anno *renchen* (il ventinovesimo anno del ciclo di sessant'anni, forse il 392) per fondare un nuovo mondo popolato dagli eletti e governato direttamente dal Santo dell'Ultimo Giorno.

Il conflitto, durato secoli, tra questo messianismo popolare daoista e la tendenza dei Maestri Celesti, presente nel cammino sia di Zhang Lu che di Kou Qianzhi, ad optare per il ruolo di consigliere spirituale dell'imperatore, trova la sua soluzione perfetta nella dinastia Tang quando, alla fine, giunse al potere non lo stesso Li Hong, ma un'altra famiglia con lo stesso cognome di Laozi, per l'appunto Li. Inoltre, si dice che questo avvento sia stato predetto verso la fine della dinastia Sui (589-618) da un certo Ji Hui, un daoista che era entrato a far parte dell'Abbazia per la Comunicazione con la

Via all'inizio della dinastia Sui: «Un discendente del Signore Lao è sul punto di governare il mondo e il nostro insegnamento prospererà». Non appena Tang Gaozu (regnante dal 618 al 627) giunse al potere, chiese a Ji Hui di celebrare un'Offerta per implorare la benedizione divina sulla dinastia. In seguito, ordinò la completa ricostruzione del Lou Guan (Abbazia della Torre) e, nel 620, ne cambiò il nome in Zongsheng Guan (Abbazia dell'Antenato Santo). Nel 625, dopo aver tenuto un dibattito tra i rappresentanti dei «tre insegnamenti», Gaozu li classificò nell'ordine Daoismo, Confucianesimo e Buddhismo.

L'Abbazia della Torre occupò il sito dove si diceva che Laozi avesse rivelato il *Laozi* al sorvegliante del passo, Yin Xi, prima di scomparire nelle regioni occidentali. Le fonti daoiste sostengono che questo luogo sia stato un centro del culto di Laozi già al tempo di Qin Shihuangdi (regnante dal 221 al 209 a.C.) e lo descrivono come un importante centro daoista settentrionale per tutto il Periodo della Disunione. Durante la dinastia Tang, divenne un centro di culto dinastico. Nel 679 il suo abate, Yin Wencao (morto nel 688) compilò, su ordine dell'imperatore, lo *Shengji* (Annali del Santo) in dieci volumi. Giudicando sulla base del testo della dinastia Song che venne dopo, lo *Hunyuan sheng ji* (Annali del Santo dell'Utero), quest'opera era una «storia della salvezza» del Daoismo, presentata come l'intervento divino successivo del Signore Lao nella storia umana. Nel 741, dopo che l'imperatore Xuanzong (regnante dal 713 al 756) incontrò il suo antenato divino in sogno, una statua corrispondente al volto che aveva visto nel suo sogno venne istallata vicino all'Abbazia dell'Antenato Santo. L'imperatore collocò la statua nel palazzo interno per il suo proprio culto. Poi, ordinò che statue simili fossero create e mandate a tutte le abbazie della regione sostenute finanziariamente dallo Stato, dichiarò un'amnistia generale e fece porre una tavoletta incisa nel Zongsheng Guan per commemorare questi eventi.

La prima rete di edifici daoisti fu quella associata ai ventiquattro governi del Daoismo dei Maestri Celesti nel II secolo. La prima abbazia daoista sostenuta dallo Stato nella storia è generalmente ritenuta Chongxu Guan (Casa per la Venerazione del Vuoto), fondata nel 467 dall'imperatore Ming dei Liu Song (420-479) per Lu Xiujing. Tuttavia, non fu prima del 666, dopo l'esecuzione del rituale *fengshan* dell'investitura celeste di Taishan, che l'imperatore Tang, Gaozong (regnante dal 649 al 683), decretò la creazione di un sistema di monasteri daoisti (e buddhisti) sostenuti dallo Stato in ognuna delle prefetture dell'Impero, che ammontavano a più di trecento. Questo sistema duale venne tramandato a tutte le dinastie successive, fino alla caduta dell'Impero nel 1911.

Si ritiene, in generale, e a buon diritto, che queste e altre abbazie non di Stato furono abitate da monaci e monache. In primo luogo, delle persone che entravano a far parte di queste istituzioni, come delle loro controparti buddhiste, si diceva che avevano «lasciato la loro famiglia» (*chujia*). In secondo luogo, a partire dalla metà del VI secolo fino alla metà dell'VIII, fu molto in voga un nuovo tipo di scritti del Lingbao, chiaramente concepiti per la vita monastica: il vocabolario e lo stile prolisso di questi testi è lo stesso della scolastica buddhista. Essi raccomandano ripetutamente virtù buddhiste come la carità e la compassione e pratiche buddhiste come il ricopiare gli scritti, la recitazione e la predicazione. Questi testi raccomandano esplicitamente soprattutto il celibato. Il *Taishang yisheng haikong zhizang jing* (Il bacino della saggezza del mare-vuoto, uno scritto del Veicolo Unico del Supremo), dopo aver parlato in modo sprezzante dei daoisti dell'Unità Ortodossa, afferma che soltanto coloro che «lasciano la famiglia» possono liberarsi da tutti i legami e raggiungere l'illuminazione. La predicazione è importante in questo Daoismo *ekayāna* («veicolo unico») perché libera la gente dal dubbio e dall'ignoranza.

Tuttavia, altri testi di questo gruppo come il *Yuanyangjing* (Scritto dello *yang* primordiale) suggeriscono che queste pratiche buddhiste siano soltanto una preparazione per quelle daoiste più tradizionali, tra le quali vengono citati i riti di unione sessuale. In effetti, i monaci e le monache daoisti vivevano spesso nella stessa comunità ed è risaputo che praticassero questi riti: essi avevano «lasciato le loro famiglie», ma i comandamenti daoisti vietavano soltanto la concupiscenza, non i rapporti sessuali. Al contrario, attentamente regolato, il rapporto sessuale era una delle più antiche strade daoiste per l'immortalità e si diceva fosse stato praticato dallo stesso Laozi.

Il sostegno statale comportava anche il controllo statale. L'imperatore Xuanzong introdusse la registrazione dei monaci e delle monache buddhisti e daoisti e la limitazione dei loro movimenti. Pose dei limiti alle dimensioni delle comunità monastiche e ai loro possedimenti terrieri. Inoltre, ordinò che tutti i monaci che non avevano ricevuto i certificati di ordinazione ufficiale dovessero passare un esame. Venne nominato un commissario per ogni religione al fine di assicurare che queste varie ordinanze fossero rispettate. A questo clero statale vennero richiesti anche servizi rituali speciali: sia i buddhisti che i daoisti dovevano eseguire servizi per i defunti della famiglia imperiale nell'anniversario della loro morte. I daoisti celebravano anche riti per la prosperità dello Stato nei tre «giorni di origine» (il quindicesimo giorno del primo, del settimo e del decimo mese) e in occasione del compleanno dell'imperatore. In quest'ultimo giorno venne istituita una festa na-

zionale di tre giorni che doveva essere celebrata con banchetti in tutto l'Impero.

Xuanzong favorì il Daoismo in altri modi ancora: inaugurò l'uso imperiale di un rito conosciuto come «il lancio del drago e dei foglietti della preghiera» (*tou longjian*), il cui obiettivo era quello di riferire i meriti dinastici ai Tre Funzionari e di pregare per l'immortalità personale. Nel 731, dietro proposta di Sima Chengzhen (647-735), patriarca dello Shangqing, vennero istituiti sulle montagne dei santuari dedicati ai Perfetti Signori Daoisti delle Cinque Vette Sacre e alcuni sacerdoti daoisti furono selezionati per gestirli. [Vedi *SIMA CHENGZHEN*]. All'inizio del 742, l'imperatore ordinò a tutti i templi daoisti dell'Impero di copiare il *Benjijing* (Scritto del periodo originale) durante l'anno a venire. Alla fine dell'anno, emanò un secondo decreto che attribuiva il buon raccolto al merito così ottenuto. Nel 748, aggiunse alla rete monastica daoista un sistema di santuari su tutte le quarantasei montagne che avevano «caverne-cieli» (*dongtian*). Ordinò, inoltre, l'istituzione di abbazie in vari luoghi dove daoisti famosi del passato avevano «ottenuto la Via». Per ognuno di questi nuovi santuari e abbazie furono nominati da due a cinque daoisti.

Xuanzong arrivò al punto di dare forma istituzionale alla relazione speciale tra la casa che governa e il suo antenato divino: nel 737 mise il clero daoista sotto la giurisdizione dell'Ufficio del Clan Imperiale. Nel 741, ordinò la creazione di templi per il culto di Laozi nelle due capitali (Chang'an e Luoyang) e in ogni prefettura, così come di una rete parallela di accademie e centri d'esame daoisti. D'ora innanzi, le tavolette imperiali avite dovevano essere tenute nel tempio dedicato a Laozi a Chang'an e le statue degli antenati imperiali furono collocate nel Taiqing Gong (Palazzo della Grande Purezza), che era stato costruito a Bozhou, il luogo di nascita di Laozi. Verso la metà degli anni 740 l'immagine di Xuanzong venne collocata vicino a quella di Laozi nel Taiqing Gong di Chang'an e, in seguito, vennero aggiunte anche quelle dei suoi principali ministri. Un primo commentario imperiale del *Laozi* venne pubblicato nel 732, un secondo nel 735 e, nel 745, il *Laozi* venne dichiarato superiore ai classici confuciani. Tra i successori di Xuanzong, dei quali almeno cinque morirono a causa di elisir velenosi assunti durante la loro ricerca dell'immortalità di ispirazione daoista, soltanto Wuzong (regnante tra l'840 e il 846) trovò qualcosa da aggiungere all'edificio ideologico eretto da Xuanzong: fece del compleanno di Laozi una festa nazionale di tre giorni.

I periodi delle Cinque Dinastie, Song e Yuan. Le dinastie più tarde naturalmente non poterono fare uso di questo legame con Laozi. I Song lo rimpiazzarono con un vincolo genealogicamente simile con l'egualmente daoista Imperatore Giallo, ma il sistema Tang di controllo e sostegno di Stato sopravvisse. Le registrazioni statistiche preservate per secoli forniscono un quadro interessante della struttura e del funzionamento del sistema (vedi tabella 1).

Le cifre dell'anno 739 mostrano che anche lo stravagante patrocinio di Xuanzong non fu sufficiente a portare il numero dei centri monastici daoisti alla pari con quello dei centri buddhisti. Questo non è un riflesso della rispettiva popolarità delle due religioni, ma del fatto che il clero laico continuò ad essere la norma tra i daoisti. Un testo compilato per ordine imperiale intorno al 712, il *Miaomen youqi* (Origini della scuola del mistero), distingue tra eremiti e coloro che «lasciano la famiglia» da una parte, e capi delle libazioni e coloro che «vivono in casa» dall'altra. Queste ultime categorie, la cui funzione principale è la guarigione, sono considerate particolarmente numerose nel Sichuan e nelle regioni meridionali.

Le cifre relative al periodo dall'XI al XVII secolo mostrano un marcato declino dei buddhisti e una notevole stabilità dei daoisti. Sebbene si pensi che il Buddhismo avesse perso molta della sua influenza durante le ultime due dinastie, ciò che queste cifre mostrano in realtà è il successo della politica che limitava il numero delle ordinazioni. L'ordinazione implicava l'esenzione dalle tasse, dalla coscrizione e dalla *corvée*. Una compilazione del periodo Qingyuan (1195-1201) della dinastia dei Song del Sud (1127-1279) riduce il numero dei novizi daoisti a uno su cinquanta e quello dei buddhisti a uno su cento dell'intera popolazione. La legge della dinastia Qing (1644-1911) permetteva a monaci e monache di entrambe le religioni di adottare un solo allievo al quale potevano trasmettere il loro certificato di ordinazione. Nessuna istituzione religiosa poteva essere fondata senza il permesso imperiale.

Tutti gli osservatori del XIX secolo registrano che il risultato di queste politiche restrittive fu un divario evidente tra la legge e la realtà. All'inizio della dinastia Qing, un censimento dello Stato rivelò l'esistenza di 12.482 tra monasteri e templi fondati con il consenso imperiale e di 67.140 senza permesso. Già nell'VIII se-

TABELLA 1. *Popolazione monastica.*

Anno	Iscrizioni	Buddhismo	Daoismo
739	Monasteri	3.245	1.137
	Conventi	2.113	550
1077	Monaci	202.872	18.513
	Monache	29.692	708
1677	Monaci	110.292	21.286
	Monache	8.615	–

colo, Zhang Wanfu (attivo intorno al 711), nel suo *Shou sandong jingjie falu zheri li* (Calendario per la selezione dei giorni per la trasmissione dei registri, delle prescrizioni e delle scritture delle Tre Caverne), lamenta che i daoisti di queste regioni non prestavano attenzione né ai digiuni della liturgia ufficiale né alla trasmissione corretta della conoscenza rituale: «Il loro unico interesse sono le Offerte e i sacrifici». Inoltre, le loro «vie volgari» erano diventate popolari di recente anche nelle capitali Chang'an e Luoyang.

Questi commenti di Zhang suggeriscono che, nella sua epoca, la tradizione dello Shangqing, aristocratica e meditativa, aveva già perso terreno rispetto alle forme di Daoismo più popolari. Un'altra indicazione in questo senso è la graduale crescita di un movimento «confuciano» daoista chiamato la Via della Devozione Filiale (Xiaodao). Questo movimento, noto per la prima volta nel VII secolo e ritenuto una creazione di un certo Xu Sun (239-292?), fu in effetti un culto locale la cui crescita dalla regione di origine dello Hongzhou (Jiangxi) aveva portato alla sua adozione e all'assorbimento da parte del Daoismo. Questo processo dovette ripetersi molte volte in seguito, in maniera più notevole nel caso di un culto locale del Fujian di due fratelli, che venne trasformato in un culto daoista di Stato per decreto imperiale nel 1417. L'imperatore Chengzu (regnante dal 1403 al 1425) stabilì l'elevazione di questi due «signori perfetti della grazia illimitata» (*hongen zhenjun*) dopo che una malattia assillante venne curata con un farmaco prescritto, a quanto pare, dal *medium* del tempio del Fujian. I titoli ufficiali dei fratelli nel «canone dei sacrifici» imperiale furono allungati, un secondo tempio venne costruito per loro nella capitale, venne creata una liturgia daoista speciale e, nel 1420, fu prodotto uno scritto del Lingbao. Quest'ultimo insegnava le virtù della lealtà verso i propri superiori, della devozione filiale, della carità e della giustizia e l'imperatore lo fece stampare per diffonderlo su vasta scala, al fine di pagare il suo debito con i fratelli divini.

Un altro esempio della crescente sovrapposizione dei culti popolari, dell'ideologia imperiale e della liturgia daoista avvenne all'inizio della dinastia Song. Tra il 960 e il 994, una persona non nobile di nome Zhang Shouzhen ricevette una serie di rivelazioni sul monte Zhongnan, dove sorge l'Abbazia della Torre. Il dio, che era un assistente dell'Imperatore di Giada, si rivelò essere il protettore divino della nuova casa regnante e diede istruzioni a Zhang affinché trovasse un maestro daoista. Avendo ricevuto l'iniziazione da un daoista dell'Abbazia della Torre, Zhang ricevette ulteriori rivelazioni che lo condussero, nel 976, alla fondazione di un tempio finanziato dall'imperatore, a un titolo ufficiale nel 981 e, soprattutto, a un sistema di Offerte daoiste che è sopravvissuto, almeno in parte, fino ai giorni nostri.

Il tratto basilare del nuovo sistema è la classificazione delle Offerte secondo il numero di «seggi astrali» (*xingwei*), da 24 a 3.600, usati per costruire l'altare. Divisi in nove classi (3 x 3), i tre altari superiori erano riservati all'imperatore, i tre centrali ai suoi ministri e i tre inferiori alla piccola nobiltà e alla gente comune. I tre altari superiori avevano, rispettivamente, 3.600, 2.400 e 1.200 seggi astrali, corrispondenti alle Grandi Offerte di Tutto il Cielo (*putian*), al Cielo Intero (*zhoutian*) e alla Rete del Cielo (*luotian*). Espressione perfetta dell'universalismo gerarchico comune sia ai daoisti che all'ideologia imperiale, questo sistema venne adottato come norma universale nell'anno 1009 dall'imperatore Zhenzong (regnante dal 998 al 1023). Dovette rimanere ufficialmente in uso durante il periodo Yuan (1279-1368) e forse anche oltre.

Una versione con 1.200 seggi, basata in parte su un'edizione ufficiale di un rito daoista promulgato sotto Huizong (regnante tra il 1101 e il 1126), è stata conservata da Lu Taigu nel suo *Daomen dingzhi* (Il sistema daoista normalizzato) del 1201: a cominciare dalle divinità supreme celesti e astrali, l'elenco scende, passando per i funzionari celesti legati ai testi delle Tre Caverne, i signori perfetti e gli immortali della storia e della geografia daoista, la vasta burocrazia dei Tre Funzionari e tutti i governatori dell'inferno, fino agli dei più umili del suolo e agli agenti del ciclo del tempo. Tra i luoghi daoisti per i signori ai quali è riservato un seggio, vi sono le Cinque Vette Sacre, i vari paradisi «grotta-cielo» e i ventiquattro governi. Tra i daoisti famosi citati sono compresi Zhang Daoling, Xu Sun, Lu Xiujing, Du Guangting, diversi patriarchi della discendenza dello Shangqing, Tan Zixiao, Rao Dongtian, Zhongli Quan e Lü Dongbin.

Gli ultimi due sono immortali daoisti semileggendari che cominciarono a essere venerati insieme come i patroni di un'importante scuola di *neidan* (elisir di alchimia interiore) di cui si sentì parlare per la prima volta nell'XI secolo. Tan Zixiao (attivo intorno al 930) e Rao Dongtian (attivo intorno al 994) furono i cofondatori del Tianxin Zhenfa («riti ortodossi del cuore del cielo»), una nuova forma di guarigione esorcistica basata su testi scoperti sul monte Huagai (provincia del Jiangxi) e attribuita allo stesso Zhang Daoling. Il movimento si diffuse in tutta la Cina meridionale (le tribù Yao, che da allora sono emigrate in Thailandia, ancora oggi praticano questi riti) e, dall'inizio del XII secolo, fu ritenuto abbastanza importante da meritare l'attenzione imperiale (la più antica raccolta esistente di questi riti venne presentata al trono da un tale Yuan Miaozong nel 1116).

Du Guangting (850-933) fu sia un importante liturgista daoista che uno dei maggiori agiografi del Daoismo. Le sue compilazioni liturgiche attingono sia alla

tradizione del Lingbao che a quella dello Zhengyi. Le sue raccolte di letteratura aneddotica sono una miniera d'oro di informazioni sui culti locali e sul Daoismo popolare. Le liturgie possono essere descritte come una sintesi della pratica precedente e le storie come un presagio dei futuri sviluppi: la carriera di Du segna una svolta nella storia del Daoismo.

Improvvisamente, il velo si sollevò sul mondo della religiosità popolare, un mondo di miracoli, esorcismi, pellegrinaggi e prodigi, e sul posto del Daoismo in quel mondo. Nel suo *Daojiao lingyan ji* (Documenti dei miracoli daoisti), per esempio, Du racconta una storia sulla campana magica di Xu Sun: quando un governatore militare tentò di rimuoverla dall'abbazia daoista dove era stata dal tempo di Xu Sun, Xu apparve in sogno al governatore e gli disse che la sua vita era in pericolo. Il governatore restituì la campana e andò a bruciare incenso e a confessare la sua colpa all'abbazia, ma il suo peccato era troppo grave per essere perdonato ed egli morì in battaglia poco dopo.

Un altro racconto narra di come un visitatore misterioso, che più tardi venne considerato lo stesso Zhang Daoling, fece visita al Maestro Celeste della diciottesima generazione e riparò la spada usata dal primo Maestro Celeste per «punire e controllare dei e demoni». La spada era stata nella famiglia, aggiunge Du, per ventuno generazioni. Altrove nello stesso libro, introducendo la storia di un uomo che venne liberato dall'inferno perché aveva un registro trasmessogli nell'anno 868 dal Maestro Celeste della diciannovesima generazione, Du annota che, fino al discendente di Zhang Daoling della tredicesima generazione, i registri trasmessi ai fedeli erano fatti di legno, ma «poiché essi furono trasmessi su scala così vasta, il tredicesimo Maestro Celeste non poté farli in numero sufficiente e così cominciò a usare la carta e la seta».

Du senza dubbio doveva la sua conoscenza di tali avvenimenti al suo maestro, Ying Yijie (810-894), che all'età di diciotto anni era andato a Longhu Shan (Montagna del drago-tigre) nel Jiangxi per essere iniziato dal diciottesimo Maestro Celeste. Molti racconti successivi sostengono che Zhang Sheng, il discendente di Zhang Daoling della quarta generazione, fu il primo a prendere la residenza sul monte Longhu. La prima traccia contemporanea di una famiglia Zhang della Cina meridionale è datata al 504, quando, secondo una stele, il discendente della dodicesima generazione viveva in un'abbazia nell'attuale Jiangsu. Verso la metà dell'VIII secolo, Sima Chengzhen cita uno Zhang che viveva sul monte Longhu. Il successivo testimone affidabile è Du Guangting. Pertanto è impossibile accertare se la famiglia Zhang, che a quanto pare visse su questa montagna in successione ininterrotta almeno dalla metà dell'VIII secolo fino al 1949, fosse effettivamente discendente del primo Maestro Celeste.

Tuttavia, è certo che, dal tempo di Du Guangting, la discendenza divenne sempre più importante nella vita religiosa cinese. Già nel 1015, l'imperatore Zhenzong (regnante dal 997 al 1023) ne riconobbe i diritti ereditari. Nel 1097, il monte Longhu ottenne il riconoscimento ufficiale di centro autorizzato all'iniziazione alla pratica daoista, insieme con il monte Mao (Jiangsu) per la tradizione dello Shangqing e il monte Gezao (Jiangxi) per il Lingbao. Il trentesimo Maestro Celeste (1092-1126) ricoprì un ruolo importante a corte sotto Huizong e la reputazione dei suoi poteri magici venne celebrata già in un romanzo contemporaneo. La consacrazione completa avvenne con la trentaseiesima generazione, con Zhang Zongyan (morto nel 1291): invitato nella capitale dall'imperatore Shizu (regnante dal 1260 al 1295) nel 1277, venne incaricato di eseguire la Grande Offerta del Cielo Intero (duemilaquattrocento divinità) nel Changchun Gong (Palazzo dell'Eterna Primavera). Poco dopo, venne nominato capo di tutti i daoisti della Cina meridionale. L'imperatore Chengzong (regnante dal 1295 al 1308) decretò nel 1295 che i testi dei Maestri Celesti per l'Offerta dovevano essere utilizzati in tutto l'Impero. Infine, sotto il primo imperatore Ming, Taizu (regnante dal 1368 al 1399), i Maestri Celesti furono incaricati di tutti gli affari daoisti. [Vedi *DU GUANGTING*].

Durante la dinastia Yuan, il controllo del Daoismo nella regione settentrionale fu affidato ai capi successivi dell'ordine del Quanzhen («Perfezione Integrale»). Quest'ultimo fu uno dei tre principali movimenti daoisti a emergere nei territori settentrionali durante il XII secolo, quando quella parte della Cina era governata dalla dinastia straniera Jurchen Jin (1115-1234), e l'unico destinato a sopravvivere oltre gli Yuan. Il suo fondatore, Wang Zhe (1112-1170), nativo dello stesso villaggio dello Shaanxi di Zhongli Quan, era stato testimone all'età di diciotto anni della conquista della sua provincia natia da parte degli Jurchen invasori. Ciononostante servì per un certo tempo nell'esercito, prima di decidere di abbandonare sia la sua carriera che la sua famiglia. Nel 1160, dopo aver vissuto per un periodo in reclusione nel villaggio di Liujiang, non lontano dall'Abbazia della Torre, due misteriosi incontri con immortali daoisti lo portarono a scavare una tomba, alla quale diede il nome di «tomba dei morti viventi», e a viverci dentro per tre anni. Costruì poi una capanna con il tetto di paglia, nella quale visse per altri quattro anni. Nel 1167 bruciò la sua capanna e partì per lo Shandong per iniziare a fare proseliti. Secondo gli agiografi di Wang, i tre immortali che gli apparvero erano Zhongli Quan, Lü Dongbin e Liu Haichan, ai quali Wang si riferisce nei suoi scritti come ai suoi maestri. [Vedi *LIU HAICHAN*].

Volendo portare le persone all'illuminazione, che comportava necessariamente una rottura completa della condizione familiare e di carriera, i metodi di Wang furono a quanto pare intransigenti e anche violenti. Per questo, selezionò sette discepoli, tra i quali una coppia separata, per continuare la sua opera. Fondò anche cinque *sanjiao hui* («assemblee dei tre insegnamenti»), prima di morire, durante il suo viaggio verso casa, in occidente. I suoi discepoli sono stati descritti dagli agiografi come asceti e, in alcuni casi, eccentrici. Qiu Changchun (1148-1227) visse per sette anni in una grotta. Hao Datong (1140-1212) trascorse sei anni sotto un ponte di pietra senza muoversi o parlare e mangiando soltanto quando la gente gli offriva qualcosa. Per nove anni Wang Chuyi (1142-1217) passò le sue notti in una grotta rimanendo su un piede solo per non addormentarsi. Wang viene anche descritto come un esorcista e un guaritore errante (la medicina delle erbe officinali era una delle arti che, sosteneva Wang Zhe, «coloro che studiano la Via devono dominare»). [Vedi *WANG ZHE*].

La reputazione delle Sette Persone Reali (*qizhen*), nome con il quale iniziarono a essere conosciuti i discepoli di Wang, fece presto del movimento della Perfezione Integrale una forza di cui occuparsi. Questo movimento attrasse seguaci laici di tutte le classi sociali, compresa la classe della piccola nobiltà, alla quale appartenevano Wang Zhe e la maggior parte dei sette discepoli. Sembra che avesse il consenso in particolare delle donne. L'imperatore Shizong (regnante dal 1161 al 1190) convocò Wang Chuyi nel 1187, lo interrogò sui metodi per «preservare la vita e governare il Paese» e costruì per lui lo Xiuzhen Guan (Abbazia per la Coltivazione della Perfezione). Nel 1197, Wang fu coinvolto, insieme con il daoista Zhengyi del Sun Mingdao, nella celebrazione della Grande Offerta del Cielo Intero nel Tianchang Guan (Abbazia della Longevità Celeste) nella capitale. Nel 1202, l'imperatore Zhangzong (regnante dal 1190 al 1203) ordinò a Wang di eseguire un'Offerta nel Palazzo della Grande Purezza nel luogo di nascita di Laozi.

Tuttavia, ad assicurare il futuro dell'ordine fu un viaggio, lungo tre anni, di Qiu Changchun verso occidente per incontrare Genghis Khan nell'Asia centrale; infatti, al suo ritorno in Cina nel 1223, Qiu era ben fornito di decreti che concedevano esenzioni da tasse e lavoro per sé e per i suoi discepoli e gli davano il controllo su «tutti coloro che nel mondo hanno lasciato la loro famiglia». Il risultato fu una rapida crescita dell'ordine della Perfezione Integrale e l'inizio di una nuova serie di scontri con i buddhisti. Quando Qiu morì, l'Abbazia Tianchang fu rinominata Abbazia dell'Eterna Primavera (Changchun Guan) in onore di Qiu, e i suoi discepoli ereditarono la sua posizione. Uno di essi, Li Zhichang (1193-1273), abate tra il 1238 e il 1256, accelerò la crisi con i buddhisti tramite la stampa e la distribuzione del *Laozi bashiyi huatu* (Illustrazione delle ottantuno trasformazioni di Laozi). Una di queste trasformazioni era certamente quella nel Buddha. I buddhisti protestarono e accusarono anche i daoisti di appropriarsi dei loro templi. Furono tenuti dibattiti nel 1255, nel 1258 (il rogo del libri offensivi venne ordinato, ma non fu eseguito) e nel 1281, quando partecipò al dibattito anche Zhang Zongyan. Dopo l'ultimo scontro, venne ordinata la distruzione del canone daoista, disposizione eseguita almeno in parte, e l'ordine del Quanzhen subì un'eclissi parziale fino alla fine del regno di Shizu.

A rigor di termini, il Daoismo della Perfezione Integrale non insegnò nulla di nuovo. Fu un movimento di riforma che cercò, nella tradizione dell'universalismo daoista, di sintetizzare il meglio nei Tre Insegnamenti. Come il Buddhismo Chan, che Wang Zhe evidentemente conosceva piuttosto bene, predicava il celibato e «lo stare seduti in meditazione» al fine di controllare la «mente di una scimmia e la volontà di un cavallo». Come nel Neoconfucianesimo, l'autenticità perfetta era stimata come l'obiettivo ultimo dell'autodisciplina. Tuttavia, era decisamente daoista nell'insistere che sia la «natura» (*xing*) che la «forza della vita» (*ming*) di ognuno dovessero essere nutrite e nel far ricorso per quest'ultima alla solita panoplia delle pratiche fisiologiche. I maestri del Quanzhen furono spesso anche adepti famosi delle arti marziali, e lo stesso Wang Zhe doveva aver praticato l'alchimia interna, poiché i suoi maestri divini ne erano i patroni.

Zhongli Quan e Lü Dongbin, ma soprattutto quest'ultimo, compaiono spesso in molte opere (*zaju*) Yuan, di chiara ispirazione Quanzhen, per convertire e salvare le persone. Un tempio posto sul luogo presunto della casa di Lü Dongbin venne trasformato in un'abbazia del Quanzhen verso la fine della dinastia Jin e poi, quando l'abbazia bruciò nel 1244, fu ricostruito con dimensioni ancora più ampie tra il 1247 e il 1358. Le tre sale sopravvissute del risultante Yonglo Gong (Palazzo della Gioia Eterna) sono dedicate rispettivamente ai Tre Puri, a Lü Dongbin e a Wang Zhe. I magnifici dipinti murali delle ultime due sale raccontano le storie di Lü e Wang e della conversione di Wang a opera di Lü. I dipinti murali della prima sala ritraggono molte delle divinità come vennero elencate nella lista di Lü Taigu del 1201: tutte stanno «andando in udienza di fronte all'Origine» (*chaoyuan*), cioè di fronte ai Tre Puri. L'altro grande monumento sopravvissuto della storia daoista, il favoloso complesso di abbazie e palazzi sul monte Wudang (Hubei), costruito dall'imperatore Chengzu della dinastia Ming in onore di Beidi (imperatore della regione settentrionale), patrono divino delle arti marziali e dell'esorci-

smo, fu anche un centro del Quanzhen. Venne riaperto nel 1982 e i daoisti del Quanzhen sono ora impegnati nel restauro degli edifici. Lo stesso si può dire per l'Abbazia della Torre, che fu per la prima volta sotto il controllo dell'ordine nel 1236, quando i discepoli di Qiu Changchun la ricostruirono.

Sviluppi più recenti. Sia il luogo della casa di Lü Dongbin che il monte Wudang furono importanti mete di pellegrinaggio a partire dal XII e XIII secolo. Come tali rivelano un importante aspetto del ruolo del Daoismo nella società cinese di quei secoli: i daoisti occuparono e amministrarono importanti centri di culto e i loro templi. In particolare, i daoisti, insieme con i buddhisti, abitarono sulle molte montagne sacre della Cina e si presero cura dei pellegrini che vi giungevano. Molti dei più importanti centri di pellegrinaggio svilupparono anche delle reti di «agenzie filiali», centri locali dove i laici che mancavano di mezzi o di motivazione per intraprendere un lungo pellegrinaggio potevano comunque venerare la divinità prescelta. Da parte daoista, la maggior parte dei templi di questo tipo furono quelli dedicati a Lü Dongbin, all'Imperatore del Nord e all'Imperatore della Vetta Orientale. I primi due erano centri per la pratica della divinazione attraverso la scelta di foglietti che venivano poi interpretati da un addetto. Le sale dedicate a Lü Dongbin nella maggior parte delle abbazie del Quanzhen servirono contemporaneamente come templi per il popolino locale.

I templi della Vetta Orientale (Dongyue Miao), al contrario, furono amministrati senza eccezione dai daoisti dell'Unità Ortodossa. Secondo un'iscrizione fatta da un tale Zhao Shiyan nel 1328 e posta sull'area del Tempio della Vetta Orientale a Pechino, tali templi «si diffusero per la prima volta verso la metà della dinastia Song». A partire dalla dinastia Yuan, dovevano trovarsi in ogni città di qualsiasi dimensione e i *medium* e i loro maestri daoisti operavano in essi fianco a fianco, i primi per contattare le anime dei defunti e gli ultimi per salvarle, poiché la Vetta Orientale, dimora dei defunti già dal periodo Han, venne associata immediatamente con i tribunali dell'inferno e la speranza di immortalità. Autentici centri nevralgici del sistema religioso cinese tradizionale, i templi della Vetta Orientale sembra siano stati scelti per la distruzione da parte delle Guardie Rosse durante la Rivoluzione Culturale (1966-1976).

Non ci è dato sapere quando scomparve la comunità daoista originaria, organizzata dai Maestri Celesti. Fin dal III secolo, i *leader* della comunità lamentarono che i capi delle libazioni si autoproclamavano sempre più o, per lo meno, non venivano nominati dalla gerarchia. Inoltre, sembra che la funzione di capo delle libazioni fosse diventata ereditaria molto presto. Nondimeno, è quasi certo che i laici continuarono a praticare i riti di iniziazione dell'unione sessuale fin verso la metà della dinastia Tang e le «congregazioni» dei Maestri Celesti dovettero quindi continuare ad esistere. Tuttavia, dalla metà della dinastia Song, quando i Maestri Celesti stessi cominciarono ancora una volta ad assumere un ruolo politico, essi furono gerarchi non di una comunità laica organizzata, come al tempo di Zhang Lu, ma di tutti i sacerdoti dell'Unità Ortodossa. Durante i secoli, i laici agiati continuarono a fare il pellegrinaggio alla Montagna del drago-tigre per essere investiti del «registro di immortalità» prima di morire, ma la funzione principale del «papa» daoista era la trasmissione dei registri ai sacerdoti. A partire dagli anni '20 e '30 del XX secolo anche il numero di questi registri diminuì gradatamente da cento a trecento per anno e fu stimato che soltanto l'uno percento dei sacerdoti dello Zhengyi richiedeva in realtà tale registro.

Questa situazione fu in parte dovuta al fatto che la dinastia straniera Qing aveva interrotto la relazione speciale tra la casa regnante e i Maestri Celesti. Durante la dinastia Ming, invece, gli imperatori invitarono costantemente il Maestro Celeste nella capitale per eseguire le Offerte. Inoltre, la stesura del *Daozang* (canone daoista) venne affidata ai Maestri Celesti, e molti imperatori combinarono anche matrimoni di alto rango per quella che in effetti era diventata la loro controparte spirituale: l'imperatore controllava, infatti, l'amministrazione (confuciana); il Maestro Celeste aveva l'autorità finale su tutti gli dei e i demoni. In altre parole, non era soltanto il capo nominale di tutti i sacerdoti daoisti, ma anche il supervisore di tutti i culti locali. Per tutto il periodo Ming, il Maestro Celeste continuò a essere associato con le campagne imperiali contro i culti eterodossi. Allo stesso tempo, i sacerdoti dell'Unità Ortodossa si «infiltrarono» nei templi locali, della Vetta Orientale, del Dio della Città (Chenghuang Miao), del patriota e generale del III secolo Guan Yu (Guandi Miao), ed eseguirono le Offerte per la consacrazione di templi dedicati agli dei che, sebbene non «daoisti», erano stati investiti ufficialmente dei titoli promulgati per decreto imperiale e iscritti nel «canone dei sacrifici». Le cerimonie collettive di iniziazione del Daoismo originario sembrano essere sopravvissute soltanto tra popolazioni tribali come gli Yao: qui, l'ordinazione rimane un prerequisito per la salvezza e viene quindi estesa all'intera comunità.

Il numero dei monaci daoisti, per lo più dell'ordine del Quanzhen a partire dalla dinastia Yuan, non si avvicinò mai a quello dei sacerdoti laici daoisti (o monaci buddhisti). Nondimeno i monaci ebbero una parte importante nel dar forma alla storia daoista a partire dal V secolo. Non soltanto i loro capi ebbero relazioni privilegiate con gli imperatori, almeno fino al 1281, ma ri-

cambiarono anche regolarmente le visite e i poemi con i membri della classe della piccola nobiltà dalla quale molti di loro provenivano. Per esempio, il primo convertito di Wang Zhe e futuro successore, Ma Yu (1123-1183), fu conosciuto a livello locale come Ma *banzhou*, Ma «mezza prefettura», a causa dei suoi vasti possedimenti terrieri. Inoltre, questi daoisti controllavano la rete delle abbazie ufficiali create per la prima volta sotto la dinastia Tang.

Negli anni '40 del XX secolo, l'Abbazia della Nuvola Bianca di Pechino, costruita in origine attorno alla tomba di Qiu Changchun e da molto tempo quartier generale dell'ordine del Quanzhen, aveva ancora il controllo, almeno nominale, di ventitré di queste abbazie in tutto il Paese. L'anniversario della nascita di Qiu, che cade nel diciannovesimo giorno del primo mese lunare, era una delle feste più grandi di Pechino. La sola copia completa del canone daoista della dinastia Ming che si è conservata fino a oggi è quella dell'Abbazia della Nuvola Bianca. Fu, pertanto, naturale che negli anni '50 del XX secolo l'Abbazia della Nuvola Bianca fosse scelta dal governo come sede dell'Associazione Nazionale Daoista. Tra le principali abbazie che vennero restaurate da quando il governo cominciò, all'inizio degli anni '80, a permettere e persino incoraggiare il restauro degli edifici religiosi, molte compaiono nell'elenco delle ventitré degli anni '40, e tutte le abbazie riaperte inviano i loro novizi migliori a Pechino per un periodo di formazione di sei mesi. Alcuni daoisti dello Zhengyi si sono uniti all'associazione nazionale dominata dall'ordine del Quanzhen ed eseguono riti nelle abbazie di quest'ultimo. Come durante la dinastia Qing, la maggior parte continua a praticare, in condizioni semilegali, nelle case e, a partire dal 1982, anche nei templi restaurati dedicati agli dei del popolo.

[Vedi *SACERDOZIO DAOISTA*; *CULTO E PRATICHE DI CULTO DAOISTA*; *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*; e *LAOZI*].

BIBLIOGRAFIA

Introduzioni eccellenti al contenuto ideologico del Daoismo pre-Tang dei Maestri Celesti si possono trovare in Anna K. Seidel, *Das neue Testament des Dao. Lao Tzu und die Entstehung der daoistischen Religion am Ende der Han-Zeit*, in «Saeculum», 27 (1978), pp. 147-72, e R.A. Stein, *Remarques sur les mouvements du daoïsme politico-religieux au deuxième siècle ap. J.-C.*, in «T'oung pao», 50 (1963), pp. 1-78. Sui Turbanti Gialli, cfr. P. Michaud, *The Yellow Turbans*, in «Monumenta Serica», 17 (1958), pp. 47-127. Sul rifiuto daoista dei «culti eterodossi», cfr. R.A. Stein, *Religious Daoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries*, in H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Daoism*, New Haven 1979, pp. 53-81. Sul messianismo daoista, cfr. Anna K. Seidel, *The Image of the Perfect Ruler in Early Daoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung*, in «History of Religions», 9 (1969-1970), pp. 216-47. Sulla storia antica delle relazioni Chiesa-Stato e lo sviluppo dell'approvazione daoista da parte del potere imperiale, cfr. Anna K. Seidel, *Imperial Treasures and Daoist Sacraments. Daoist Roots in the Apocrypha*, in M. Strickmann (cur.), *Tantric and Daoist Studies in Honour of R.A. Stein*, II, Bruxelles 1983 (Mélanges Chinois et Bouddhiques, 21), pp. 291-371, e R.B. Mather, *K'ou Ch'ien-chih and the Daoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451*, in H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Daoism*, New Haven 1979, pp. 103-22. Il volume J. Lagerwey, *Wu-shang pi-yao. Somme daoïste du sixième siècle*, Paris 1981, descrive il contenuto ideologico dell'universalismo daoista sotto la dinastia degli Zhou del Nord. Sul sostrato sociologico e la storia antica del Daoismo Shangqing, cfr. M. Strickmann, *The Mao-Shan Revelations. Daoism and the Aristocracy*, in «T'oung pao», 63 (1977), pp. 1-64. Le opere Isabelle Robinet, *Méditation daoïste*, Paris 1979 (trad. it. *La meditazione daoista*, Roma 1984) e Isabelle Robinet, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du daoïsme*, I-II, Paris 1984, forniscono un esame approfondito delle pratiche dello Shangqing e della loro preistoria.

Per quanto riguarda la dinastia Tang, la migliore presentazione è T. Barrett, *Daoism under the T'ang. Religion and Empire During the Golden Age of Chinese History*, London 1996, mentre C.D. Benn, *Daoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüan-tsung (712-755)*, Diss. Ann Arbor/Mich. 1977, fornisce uno studio dettagliato del periodo fino alla metà della dinastia Tang. Sulla figura centrale di Du Guangting, il volume F. Verellen, *Du Guangting (850-933). Daoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Paris 1989, offre uno studio esemplare dell'intrecciarsi della storia religiosa e politica. Su Huizong, l'«imperatore come dio daoista», cfr. M. Strickmann, *The Longest Daoist Scripture*, in «History of Religions», 17 (1978), pp. 331-54. Il volume F. Baldrian-Hussein (cur. e trad.), *Procédés secrets du joyau magique. Traité d'alchimie daoïste du XI^e^ siècle*, Paris 1984, è una traduzione e uno studio del testo principale di alchimia interiore nella tradizione Zhongli Quan/Lü Dongbin.

Un buon quadro generale del Daoismo Quanzhen si trova nel volume Yao Dao-chung, *Ch'üan-chen. A New Daoist Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Diss. Tucson/Ariz. 1980. L'opera Liao Ping (cur.), *The Yongle Palace Murals*, Beijing (1985) 1997, rist. offre, invece, delle belle riproduzioni dei murali di Yonglo. D. Hawkes, *Quanzhen Plays and Quanzhen Masters*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 69 (1981), pp. 153-70, è una presentazione molto piacevole dell'argomento citato. Sul monachesimo del Quanzhen, cfr. Yoshioka Yoshitoyo, *Daoist Monastic Life*, in H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Daoism*, New Haven 1979, pp. 229-52. Sulla legislazione che governava le abbazie ufficiali, cfr. W. Eichhorn, *Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Daoismus im Sung-Staat. Übersetzung der Sektion «Daoismus und Buddhismus» aus dem Ch'ing-Yüan T'iao-Fa Shih-Lei*, Leiden 1968, e J.J.M. de Groot, *Sectarism and Religious Persecution in China. A Page in the History of Religions*, VII, Amsterdam 1903, cap. 3.

Il volume Anna K. Seidel, *A Daoist Immortal of the Ming Dynasty. Chang San-feng*, in W.Th. de Bary (cur.), *Self and Society in*

Ming Thought, New York 1970, mostra come un immortale daoista entri a far parte sia dei culti popolari che della politica imperiale. Sul Daoismo tra gli Yao, cfr. il volume riccamente illustrato J. Lemoine, *Yao Ceremonial Paintings*, Bangkok 1982. Sul Daoismo nella moderna società cinese, cfr. J. Lagerwey, *Daoist Ritual in Chinese Society and History*, New York 1987.

JOHN LAGERWEY

La letteratura daoista

La letteratura delle tradizioni daoiste rimane largamente inesplorata in confronto a quella del Buddhismo. Lo studio su vasta scala di quest'area venne migliorato di molto nel 1926 con la comparsa della prima ristampa largamente accessibile del *Daozang*, o canone daoista, che, con i suoi 1120 fascicoli, è la raccolta più grande mai compilata di letteratura daoista. La ricerca sul Daoismo precedente questo periodo fu, con poche eccezioni, limitata generalmente agli studi di testi quali il *Laozi* e lo *Zhuangzi* che sono ampiamente disponibili in edizioni al di fuori del canone. Per la maggior parte, l'Occidente ha determinato la sua conoscenza dell'eredità daoista tramite ciò che è stato riassunto negli scritti sull'argomento a opera di polemisti buddhisti e letterati cinesi indifferenti. La visione unilaterale delle tradizioni daoiste che queste limitazioni hanno promosso è facilmente emendabile se si tiene conto delle fonti del *Daozang*, e al contempo delle compilazioni secondarie e delle raccolte pertinenti di testi epigrafici e manoscritti. Il contesto sociale e storico di gran parte di questo materiale è stato sottoposto a un esame attento soltanto di recente. La continua ricerca sull'eredità letteraria daoista deve probabilmente sfidare molte opinioni consolidate sulla natura delle tradizioni religiose nella società cinese.

Il Daozang

Prima del 1926, erano disponibili pochissime copie del canone daoista, oltre a quelle conservate negli archivi dei templi della Cina. Lo Stato sosteneva tradizionalmente sia la compilazione che la distribuzione del *Daozang*. Sebbene non si possa dire che la Repubblica della Cina, di recente fondazione, fosse un patrocinatore del Daoismo, la ristampa del canone tra il 1923 e il 1926 ebbe luogo solamente attraverso sovvenzioni governative. L'ex ministro dell'educazione e stimato bibliofilo Fu Zengxiang (1872-1950) fu determinante nel convincere il Presidente Xu Shichang (1855-1939) del valore dotto del *Daozang* e nell'assicurare la sua pubblicazione da parte della Commercial Press di Shanghai. L'edizione che venne selezionata per la riproduzione anastatica negli anni '20 del XX secolo, e che da allora è stata ristampata in almeno tre edizioni moderne, fu l'edizione a fisarmonica xilografata conservata nel Baiyun Guan (Abbazia della Nuvola Bianca) di Pechino, il principale seminario daoista della Repubblica Popolare Cinese. Si ritenne che questa edizione del canone fosse ampiamente derivata dalla stampa del 1445, tranne che per le lacune ricostruite nel 1845.

Storia della compilazione. Tra i più antichi inventari degli scritti daoisti ci sono quelli registrati nella monografia bibliografica *Han shu* (Storia degli Han) di Ban Gu (32-92) e nel *Baopuzi* di Ge Hong (283-343). [Vedi *GE HONG*]. Tuttavia, non fu prima della fine del V secolo, molto dopo la fondazione delle tradizioni scritte dello Shangqing e del Lingbao, che si tentò la stesura di un unico catalogo comprensivo dei testi daoisti. Lu Xiujing (406-477), principale codificatore del *corpus* del Lingbao, intraprese questo compito per ordine di Song Mingdi (regnante dal 465 al 472). Si diceva che il *Sandong jingshu mulu* (Indice delle scritture delle Tre Caverne), che Lu presentò all'imperatore nel 471, elencasse oltre 1.200 *juan* (rotoli o capitoli) classificati a partire dalle scritture e dalle opere farmaceutiche per arrivare ai diagrammi talismanici. [Vedi *LU XIUJING*]. Quasi tre secoli dopo, Tang Xuanzong (regnante tra il 713 e il 756), fiducioso di essere il discendente di Laozi, emanò un decreto con il quale spediva i suoi inviati in tutto l'Impero alla ricerca di tutti gli scritti daoisti esistenti. Alla raccolta che derivò venne dato il titolo *Sandong qionggang* (Squisito compendio delle Tre Caverne); comprendeva, secondo i resoconti, circa 3.700 o 5.700 *juan*. Fu il primo canone del quale vennero fatte molte copie, che furono distribuite ai templi daoisti. Tuttavia, non molto tempo dopo che Xuanzong autorizzasse ufficialmente questa impresa, nel 748, le biblioteche imperiali delle capitali Chang'an e Luoyang furono distrutte durante le ribellioni di An Lushan e Shi Siming e buona parte del *Sandong qionggang* andò a quanto pare distrutto.

Compilazioni successive furono tentate per ordine di vari imperatori Song, che similmente vedevano il loro mandato come parte di un più ampio ordinamento daoista. Song Zhenzong (regnante tra il 998 e il 1022) assegnò al suo fidato consigliere Wang Qinruo (962-1025) il compito di preparare un nuovo catalogo dei testi daoisti presenti negli archivi imperiali. Nel 1016, un assistente redattore di nome Zhang Junfang (attivo tra il 1008 e il 1029) fu messo a capo di un gruppo di sacerdoti daoisti che dovevano fare delle copie di un nuovo canone per la distribuzione nei templi principali. Ne risultò il *Da Song tiangong baozang* (Prezioso canone del palazzo celeste del grande Song; 4.565 *juan*), che fu la prima edizione definitiva di ciò che sarebbe poi stato chiamato semplicemente il *Daozang*.

Un secolo più tardi, Song Huizong (regnante tra il 1101 e il 1125) iniziò un programma anche più ambizioso per la compilazione e la divulgazione di un nuovo canone daoista. Nel 1114, emise un editto che ordinava a tutti i funzionari, al clero e ai laici locali di presentare qualunque testo daoista essi avessero alla capitale Kaifeng. Molti sacerdoti daoisti risposero alla sua chiamata e si adoprarono alla collazione della letteratura in arrivo. Il loro lavoro culminò nello *Zhenghe wanshou daozang* (Canone daoista della longevità del regno Zhenghe), il primo canone a essere stampato. I *cliché* di quasi 5.400 *juan* furono intagliati tra il 1118 e il 1120 circa. Non ci è dato sapere quante copie del *Daozang* furono successivamente fatte ed esistono alcune discussioni su quanto sia andato perduto nella conquista degli Jurchen del 1127. Tuttavia, sembra che almeno alcuni *cliché* sopravvissero, poiché si racconta che nel 1188 Jin Shizong (regnante tra il 1161 e il 1189) ordinò il loro trasferimento da Kaifeng al Tianchang Guan (Abbazia della Eternità Celeste) nella capitale centrale dell'Impero degli Jurchen, il predecessore del Baiyun Guan a Pechino. Il suo nipote e successore Jin Zhangzong (regnante tra il 1190 e il 1208) ampliò il tempio nel 1190 e, in seguito, nominò due accademici imperiali per assistere l'abate nella riedizione del canone. Con l'intaglio di ulteriori *cliché* due anni dopo, il *Da Jin xuandu baozang* (Prezioso canone della metropoli arcana del grande Jin) raggiunse il numero di 6.400 *juan*.

Nel 1215 la capitale degli Jurchen cadde nelle mani dei Mongoli e non si sa quanto del canone allargato dei Jin sopravvisse alla distruzione. Tuttavia, nel 1237 fu intrapreso il lavoro per una nuova edizione, sostenuta questa volta dall'amministrazione locale della provincia dello Shanxi. Due maestri del Quanzhen, Song Defang (1183-1247) e il suo discepolo Qin Zhi'an (1188-1244), sovrintesero un gruppo di centinaia di persone. Lo *Xuandu baozang* (Prezioso canone della metropoli arcana), completato nel 1244, fu a quanto pare il più ampio e comprendeva complessivamente 7.000 *juan*. Si dice che vennero fatte più di cento copie, ma nel 1281 Kubilai Khan decretò che tutti i testi e i *cliché* di stampa del *Daozang* venissero bruciati, tranne il *Daodejing*. Frammenti del canone del 1244 furono nondimeno risparmiati e, insieme con ciò che rimase dei canoni Jurchen e Song, furono utili alla fondazione del *Daozang* dei Ming.

Il canone attualmente in stampa è basato sulla compilazione completata tra il 1444 e il 1445 e su un supplemento datato al 1607. Ming Chengzu (regnante tra il 1403 e il 1424) iniziò il progetto nel 1406 nominando il quarantatreesimo Maestro Celeste, Zhang Yuchu (1361-1410), come capo compilatore. Tuttavia, la versione finale del *Da Ming daozang jing* (Scritture del canone daoista del grande Ming) fu in realtà completata sotto la guida di Shao Yizheng, un importante maestro daoista alla corte di Ming Yingzong (regnante tra il 1436 e il 1449). Il cinquantesimo Maestro Celeste, Zhang Guoxiang (morto nel 1611), fu il supervisore della preparazione di un supplemento di 240 *juan* ai 5.318 *juan* di questa edizione. Questo è noto come lo *Xu daozang* (Canone daoista supplementare) del regno di Wanli (1573-1619), mentre nella parte centrale del XV secolo ci si riferiva talvolta ad esso come allo *Zhengtong daozang*, o canone daoista del regno Zhengtong (1436-1449).

Le divisioni organizzative. Come suggerisce il titolo del catalogo di Lu Xiujing del 471, gli scritti daoisti erano tradizionalmente classificati secondo le «Tre Caverne» (*sandong*). Questa divisione tripartita divenne una caratteristica organizzativa fondamentale del *Daozang*. Sebbene in passato ci sia stata una tendenza a uguagliare queste tre suddivisioni di testi con i «Tre Ricettacoli» (*sanzang*) del canone buddhista, il paragone più stretto è in realtà quello con il *triyāna* buddhista o *sansheng* («tre veicoli»). Piuttosto che essere rappresentative di tre generi di letteratura, come *sutrā*, *vinaya* e *abhidharma* dei Tre Ricettacoli, le Tre Caverne riflettono tre distinte tradizioni della rivelazione. Come i Tre Veicoli, le Tre Caverne sono viste come una classificazione di eredità testuali. La sezione del Dongzhen si sviluppò intorno alle scritture dello Shangqing (Chiarità Suprema), il Dongxuan intorno al Lingbao (Tesoro Numinoso) e il Dongshen intorno al Sanhuang (Tre Sovrani). Poiché questa classificazione dà supremazia alle tradizioni dello Shangqing, si presume che fosse stata ideata ben prima che Lu Xiujing compilasse il suo catalogo, forse verso la fine del IV secolo oppure all'inizio del V. Esistono minori certezze sull'origine dei Quattro Supplementi che seguono le Tre Caverne, che sono conosciuti come i componenti Taixuan, Taiping, Taiqing e Zhenyi del canone. Il termine *sifu* («quattro supplementi») non sembra risalire a prima della fine del VI secolo. I primi tre sono stati considerati comunemente come singole appendici delle Tre Caverne, ma in realtà sembrano essere stati organizzati intorno a specifiche raccolte letterarie. Il *Daodejing* è centrale nella divisione del Taixuan. Allo stesso modo il *Taipingjing* (Scritto della grande pacificazione), l'eredità degli scritti alchemici del Taiqing (Grande Purezza), e lo Zhenyi (Unità Autentica), eredità dei Maestri Celesti, si trovano nella parte centrale delle suddivisioni Taiping, Taiqing e Zhenyi. Potrebbe essere che questi quattro supplementi fossero stati ispirati dal bisogno di stabilire una raccolta più coesiva della letteratura daoista di fronte al *corpus* degli scritti buddhisti cinesi in rapido sviluppo. Sebbene la preminenza delle rivelazioni dello Shangqing non fosse mai a quanto pare in discussione, sembra che nel VI secolo ci sia stata una mag-

giore consapevolezza della diversità di ispirazione dalla quale esse provenivano. Inoltre, i testi liturgici della dinastia Tang sembrano suggerire che la sistemazione del canone corrisponda a gradi di ordinazione discendenti, dal livello alto del Dongzhen fino al primo grado dell'iniziazione Zhenyi.

Qualunque fosse il significato sottostante l'organizzazione del *Daozang*, gli accrescimenti avvenuti durante i secoli hanno avuto come conseguenza una presentazione non sistematica dei testi. Ognuna delle Tre Caverne è suddivisa in dodici sezioni: 1) rivelazioni originali; 2) talismani divini; 3) esegesi; 4) diagrammi sacri; 5) storie e genealogie; 6) codici di condotta; 7) protocolli cerimoniali; 8) riti prescrittivi; 9) tecniche speciali (cioè alchemiche, geomantiche, numerologiche); 10) agiografia; 11) innologia; e 12) relazioni commemorative. La distribuzione dei testi non è sempre in armonia con i titoli principali o con i sottotitoli. Nessuna distinzione di categoria è applicata ai Quattro Supplementi e allo *Xu daozang*, i contenuti dei quali sono diversi quanto quelli delle Tre Caverne.

Gli aspetti della ricerca. Quasi la metà dei volumi del canone porta una data successiva al 1126 oppure può essere direttamente collegata alle nuove tradizioni degli scritti sviluppatesi dopo la dinastia dei Song del Nord. Inoltre, le prefazioni di almeno sessanta titoli del *Daozang* indicano che essi circolarono in edizioni stampate prima della loro incorporazione nel canone. Tuttavia, prefazioni e colofoni non sono sempre guide attendibili alla storia di un testo. Discendenze fittizie sono spesso invocate per stabilire l'antichità storica di scritti recentemente codificati. Non è raro trovare, per esempio, testi fatti risalire direttamente al fondatore del Tianshi Dao (Via dei Maestri Celesti), Zhang Daoling (attivo intorno al 142 d.C.). [Vedi *ZHANG DAOLING*]. Un grande numero di testi è semplicemente presentato come la parola dell'autorità divina. I nomi delle divinità citate si dimostrano spesso critici per l'identificazione di un testo di fronte alle tradizioni degli scritti stabilite. Altre caratteristiche di datazione interna, che aiutano a chiarire le origini storiche e sociali della compilazione, includono titoli di regno, nomi di luogo databili e titoli ufficiali, così come titoli della canonizzazione concessa da decreti imperiali a diversi patriarchi e figure di culto divinizzate. Anche il linguaggio stesso, in particolare l'uso di una terminologia specialistica, aiuta a determinare l'ambiente dal quale un testo è emerso. Il *terminus a quo* oppure il *terminus ad quem* di un'opera può essere determinato in modo simile con l'aiuto dei molti inventari di testi daoisti.

Contenuti. Nel canone, la gamma della letteratura è tanto diversa quanto le credenze e le pratiche associate al Daoismo a partire dalla dinastia Han. Molte ricerche volte alla datazione si sono concentrate sul significato scientifico delle opere daoiste alchemiche e farmaceutiche. A parte le antiche tradizioni degli scritti dello Shangqing e del Lingbao, poco è stato riferito circa l'eredità testuale della rivelazione e dell'ispirazione cultuale daoista. Inoltre, il *Daozang* dev'essere non di meno apprezzato come un deposito prezioso di belle lettere. Il paragrafo seguente mette in evidenza alcuni testi del canone con un duraturo interesse letterario e religioso.

Rivelazione e rituale. Come un'opera apparentemente trasmessa da maestro a discepolo, il *Daodejing* o *Laozi* è stato a lungo considerato come una rivelazione in se stesso. Gli scritti che, secondo i resoconti, Laozi consegnò al guardiano del valico Yin Xi nel suo viaggio verso occidente servirono come ispirazione per secoli di istruzioni sul raggiungimento del Dao. Sembra che per quanto riguarda i Maestri Celesti, il *Daodejing* abbia avuto la funzione soprattutto di codice di comportamento per i giovani iniziati. Si riteneva che il commentario *Xianger* sul *Laozi (Xianger zhu)* scoperto a Dunhuang fosse stato compilato da uno dei primi, se non dal primo, patriarca dei Maestri Celesti. Il commentario estrapola dal testo non solo regole di condotta ma anche tecniche di pratica meditativa ed è il solo scritto considerevole associato ai primi Maestri Celesti che sia sopravvissuto. Si dice che l'apoteosi di Laozi, cioè Taishang Laojun, o l'Altissimo Signore Lao, che apparve al fondatore Zhang Daoling, abbia rivelato non le scritture ma i registri sacri e i talismani dei guardiani divini. [Vedi *LAOZI*]. Entrambi erano essenziali per la missione di cacciare i demoni del Tianshi Dao. I comandanti divini in cielo potevano essere convocati soltanto da coloro che erano a conoscenza dei loro nomi ed erano capaci di trasmettere con la loro vitalità comunicazioni talismaniche. Innumerevoli testi, compreso il *Baopuzi* di Ge Hong (283-343), hanno la pretesa di preservare i talismani apotropaici dei Maestri Celesti. La manipolazione di questi talismani fu, ed è ancora, ritenuta utile per tenere a bada le forze spettrali. Attraverso i secoli, i codificatori degli scritti rituali e sulla rivelazione più recenti non hanno mai dimenticato l'eredità ultima del Tianshi Dao come un culto di guarigione. Molte antologie di rituali sono basate proprio sulla comprensione che la missione ultima dei loro fondatori fosse quella di comunicare la speranza nella salvezza dell'umanità da tutte le forme di sofferenza.

La salvezza era anche il messaggio soggiacente a una delle più antiche scritture registrate nel canone, il *Taipingjing* (Scritto della grande pacificazione). Un'antica versione di un testo con questo titolo fu a quanto pare promossa durante la dinastia degli Han dell'Ovest a sostegno di una fazione che cercava di influenzare la dire-

zione della casa regnante attraverso la sua competenza nell'interpretazione dei presagi cosmologici. Ciò che circola come il *Taipingjing* può essere fatto risalire in parte a un'altra fazione che emerse durante la dinastia degli Han dell'Est nella penisola dello Shandong. A causa del collegamento del testo con Zhang Jue, capo della ribellione contadina dei Turbanti Gialli, e della caduta dell'Impero Han, il *Taipingjing* perse il favore per molte generazioni. [Vedi *ZHANG JUE*]. Un'edizione nuova e più ampia di ben 170 *juan* non comparve prima del VI secolo, e alcune sue parti sono conservate sia nel canone che nei manoscritti di Dunhuang. Questa edizione, la cui provenienza può essere fatta risalire all'*axis mundi* dello Shangqing di Mao Shan (nell'attuale Jiangsu), sembra conservare molti dei temi principali promossi nelle opere della dinastia Han. Il testo fu generalmente visto come il presagio di un'era più prospera. Benché sia difficile distinguere il testo del II secolo dalle aggiunte successive, pare che un tratto coerente fosse l'accenno a un'apocalissi che avrebbe dovuto non rendere effettivi i divini insegnamenti registrati in essa. I commentatori del VI secolo svilupparono questo tema con l'interpolazione di riferimenti alla promessa di liberazione da parte di una figura messianica sacra allo Shangqing, Hou Shenjun, o il Saggio Signore che Verrà. Tuttavia, nel complesso, il *Taipingjing* sottolinea l'importanza di creare una società utopica nel presente, nella quale il benessere politico, sociale ed economico di tutti possa essere assicurato con la recitazione delle scritture e l'osservanza dei precetti comportamentali, secondo il volere dei cieli superiori. Questo ideale di equità è moderato in parte da istruzioni sulle tecniche per prolungare la vita, un passatempo con il quale si possono intrattenere soltanto pochi prescelti.

Il denominatore comune tra le pratiche per ottenere la longevità prescritte nel *Taipingjing* e quelle contenute nelle scritture dello Shangqing è un'ampia raccolta di letteratura macrobiotica che viene tradizionalmente associata ai *fangshi* o tecnocrati della società cinese. [Vedi *FANGSHI*]. I titoli di molte di queste opere sono registrati nelle antiche agiografie. Punto centrale di queste guide per la ricerca di una vita eterna è l'abilità di ottenere la comunione con gli dei che risiedono nel corpo di ognuno così come con quelli nei cieli. Uno dei manuali di istruzione per il raggiungimento della comunicazione con la gerarchia corporea più antichi e più provocatori è lo *Huangtingjing* (Scritto della corte gialla). Le ambiguità insite in questa lunga composizione in versi settenari furono apparentemente ritenute risolte almeno in parte con la recitazione ripetuta. Una versione rivista e meno arcana dello *Scritto della corte gialla* fu, da quanto viene riferito, tra quei testi trasmessi a Yang Xi (nato nel 330), il destinatario principale delle rivelazioni dello Shangqing negli anni dal 364 al 370. La documentazione più esauriente delle credenze e delle pratiche dello Shangqing fu creata oltre un secolo dopo dall'eminente maestro daoista Dao Hongjing (456-536). Lo *Zhengao* (Dichiarazioni del perfetto) che egli curò intende essere un racconto parola per parola delle istruzioni date a Yang durante le sue visite agli esseri trascendenti divini. [Vedi *DAO HONGJING*]. Centrale nelle aspettative di coloro che promuovevano il nuovo ordinamento dello Shangqing era la discesa imminente di un messia che poteva sostituire l'ordine al disordine della loro epoca. Lo scenario escatologico per l'avvento di un saggio di nome Li Hong è esposto nello *Shangqing housheng daojun lieji* (Annali del Signore del Dao, il Saggio che Verrà dello Shangqing). La visione dell'epifania di Li Hong continuò a ispirare molti movimenti messianici, come è rispecchiato, per esempio, nel *Dongyuan shenzhou jing* (Scritto degli incantesimi degli spiriti dell'abisso pieno di caverne), un'opera composita datata dal V al VI secolo, che ha i suoi analoghi nei *dhāraṇī sūtra* di quell'epoca compilati di recente. [Vedi *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*].

I visionari dello Shangqing lavorarono non soltanto per il ripristino dell'ordine terrestre ma anche per la loro propria promozione nei ranghi del divino. I metodi con i quali le loro speranze escatologiche potevano essere realizzate variavano dal rigido controllo della dieta ai rigorosi esercizi di respirazione e alla sperimentazione con composti farmaceutici. Tuttavia, il sostentamento principale per gli adepti che seguivano un tale regime erano le forze vitali del sole, della luna e delle stelle. Si pensava che l'assorbimento regolare e concentrato di queste potenti fonti di splendore avrebbe portato alla fine alla trasmigrazione cosmica. Nutrirsi dell'illuminazione dei corpi astrali è tra le principali tecniche fondamentali del maestro daoista, centrale per le sue sedute di meditazione private così come per le sue rappresentazioni liturgiche, ed è in linea di massima una tecnica di visualizzazione, abilità che è il soggetto di molti manuali precedenti le rivelazioni dello Shangqing. Questi testi, nei quali l'obiettivo ultimo specificato è di ascendere al regno celeste di Taiqing, sono comunemente visti come una parte della tradizione degli scritti del Taiqing, le cui origini rimangono poco chiare. Gli insegnamenti di questi manuali del Taiqing furono incorporati sia nelle rivelazioni dello Shangqing che nella tradizione scritturale di poco più tarda, conosciuta come Lingbao. Il prolungamento della vita attraverso l'ingerimento di essenze astrali è, per esempio, una lezione del *Taishang lingbao wufu xu* (Prolegomeni dei cinque talismani del Tesoro Numinoso dell'Altissimo), un testo originariamente datato alla fine del III secolo e riciclato

dai portavoce della tradizione del Lingbao alla fine del IV secolo.

Il principale destinatario delle rivelazioni del Lingbao era Ge Chaofu, un nipote di Ge Hong. Nell'ultima decade del IV secolo, Ge Chaofu iniziò ad attribuire le origini di circa ventisette scritti del Lingbao al suo prozio Ge Xuan (164-244). Questo gruppo di scritti sacri deve in realtà la sua ispirazione, non soltanto agli arcani vecchi di secoli della pratica religiosa cinese meridionale e alle più recenti innovazioni dello Shangqing, ma anche alle tradizioni buddhiste del Mahāyāna dell'area di Nanchino. Secondo il messaggio del Lingbao, come riassunto nel *Durenjing* (Scritto sulla salvezza dell'umanità), tutti potrebbero in definitiva essere liberati dal ciclo della sofferenza e ascendere al regno celeste aderendo agli insegnamenti di Yuanshi Tianzun, ovvero l'Onorato Celeste dell'Inizio Primordiale. Il contributo principale della tradizione del Lingbao fu in realtà un programma intero di servizi liturgici, che dovevano essere eseguiti in nome dei vivi e dei morti. Ugualmente significativa era l'articolazione di un codice di comportamento che doveva essere seguito dai fedeli nella loro lotta per fuggire dai legami del regno terrestre. Come per la tradizione dello Shangqing, una presentazione sistematica del *corpus* del Lingbao venne un po' di tempo dopo le rivelazioni originali. Ciò che è preservato nel canone da questo sviluppo sincretico è dovuto agli sforzi di Lu Xiujing, il compilatore del primo catalogo conosciuto degli scritti daoisti.

L'espansione dei riti del Lingbao continuò per secoli, come si può vedere, per esempio, nel *Wushang huanglu dazhai licheng yi* (Protocolli sulla fondazione dei ritiri del grande Zhai del registro giallo), una compilazione basata sugli scritti di Lu, così come su quelli dei due principali liturgisti Tang, Zhang Wanfu (attivo intorno al 711) e Du Guangting (850-933), e sulle opere dei maestri daoisti Song Liu Yongguang (1134-1206) e Jiang Shuyu (1156-1217). Du Guangting fu di gran lunga il più prolifico liturgista Tang, poiché, oltre a curare la redazione di molti codici del Lingbao, compilò i protocolli per diversi riti di ordinazione, compresi quelli che segnavano il conferimento del *Daodejing* e dei registri divini dello Shangqing e dello Zhengyi. Inoltre, produsse una serie di testi rituali associati con lo *Scritto degli incantesimi dello spirito* e con la pratica arcaica di lanciare preghiere propiziatorie, incise su metallo o legno, in grotte e ruscelli. La diversità dei contributi di Du riflette la generale tendenza della sua epoca al consolidamento e alla sistematizzazione di diverse pratiche rituali nelle quali il sacerdozio daoista era impegnato. [Vedi *DU GUANGTING*].

Le iniziative editoriali della dinastia Tang presto lasciarono il posto a una nuova ondata di innovazioni delle scritture avvenuta durante la dinastia Song. La creazione di tradizioni rituali più innovative fu a quanto pare stimolata in larga parte dal patrocinio di Song Huizong sui maestri daoisti. Una delle persone più influenti presenti alla sua corte fu Lin Lingsu (1076-1120) di Wenzhou (nell'attuale Zhejiang). Lin convinse l'imperatore di essere l'incarnazione di Changsheng Dadi (Grande Sovrano della Lunga Vita) e di essere, quindi, responsabile della salvezza di tutti coloro che erano sotto il suo dominio. A questo scopo, Lin attinse alle caratteristiche soteriologiche dell'eredità del Lingbao e alle aspettative messianiche della tradizione dello Shangqing per escogitare ciò che chiamò distribuzione dello Shenxiao (Empireo divino). Il *Gaoshang shenxiao zongshi shoujing shi* (Formulario per la trasmissione delle scritture secondo i patriarchi dell'elevato Empireo divino) è un documento dell'evoluzione degli scritti dello Shenxiao dalle loro origini, come scritti cosmici, al loro conferimento allo stesso Grande Sovrano. Gli ampi compendi rituali che furono infine compilati erano basati su questa nuova eredità delle scritture, con il *Durenjing* uniformemente posto nel punto centrale. Tra i più grandi di questi *corpora* vi sono quelli associati agli insegnamenti di Ning Benli (1101-1181), anch'esso di Wenzhou, vale a dire lo *Shangqing lingbao dafa* (Grandi riti dell'eredità dello Shangqing Lingbao), compilato da un discepolo di nome Wang Qizhen, e il *Lingbao lingjiao jidu jinshu* (Scritti d'oro sulla salvezza, basati sulle istruzioni comunicate dall'eredità del Lingbao), curato in origine da Lin Weifu (1239-1302) di Wenzhou.

Un'altra tradizione scritturale, codificata durante il regno di Song Huizong, fu il Tianxin Zhengfa (Riti autentici del cuore celeste), la cui origine risaliva alla scoperta nel 944 di testi sacri a Huagai Shan (nell'attuale Jiangxi). Uno dei maestri daoisti che lavorava alla compilazione di un nuovo canone a Kaifeng, Yuan Miaozong (attivo tra il 1086 e il 1116), cercò di fare ammenda per la mancanza di riti talismanici di guarigione compilando il *Taishang zhuguo jiumin zongzhen biyao* (Elementi essenziali segreti dell'Altissimo sul radunare i perfetti per il sollievo dello Stato e la liberazione della gente). Al centro di questo *corpus* ci sono le istruzioni sull'applicazione di tre talismani fondamentali per l'eredità del Tianxin: Sanguang (Tre Fonti di Splendore, cioè il sole, la luna e le stelle), Zhenwu (Signore Marziale Perfetto) e Tiangang (Sostegno Celeste, cioè l'Orsa Maggiore).

La testimonianza migliore della diversità dei riti di guarigione dal XII al XIV secolo è il *Daofa huiyuan* (Corpus di riti daoisti), compilato dopo il 1356. Opera più voluminosa del canone, questo *corpus* è ampiamente rivolto a quei riti conosciuti come *leifa* («riti del tuono»), basati sulla pratica di reprimere le forze demoniache at-

traverso l'assorbimento e la proiezione degli spiriti del tuono. I capitoli iniziali dell'opera sono tratti da una delle tradizioni più tarde dei Riti del Tuono, detta Qingwei (Tenuità purificata), codificata in parte da Zhao Yizhen (morto nel 1382). Molti riti che evocano l'autorità della tradizione dello Zhenyi sembrano riflettere l'influenza del trentanovesimo Maestro Celeste Zhang Sicheng (morto nel 1343). Le più rilevanti di tutti sono le istruzioni rituali che devono essere rappresentate in nome di varie divinità astrali e figure cultuali, quali il signore marziale Guan Yu (morto nel 219). Questi riti terapeutici erano prescritti per una vasta gamma di disturbi, dalla congiuntivite alle manifestazioni di possessione spiritica. Inoltre, molti testimoniano una lunga tradizione di collaborazione tra i maestri daoisti e i *medium* degli spiriti.

Agiografia. Non dissimili dai racconti biografici confuciani e buddhisti, le agiografie daoiste erano compilate principalmente come opere commemorative, che avevano di solito come presupposto un messaggio didattico. Le vite degli esseri trascendenti erano generalmente volte a istruire sulle vie attraverso le quali il destino divino di ognuno potrebbe essere realizzato, così come sulle ricompense connesse con la venerazione di coloro che hanno raggiunto l'accesso nei ranghi celesti. Secondo i resoconti, il visionario Yang Xi trasmise le biografie complete di molti esseri trascendenti divini con i quali era in comunicazione, ma soltanto alcune sono sopravvissute. Alcuni dei suoi contatti sono commemorati nel *Liexian zhuan* (Vite degli immortali), tradizionalmente attribuito a Liu Xiang (77-6 a.C.) ma a quanto pare basato su molti secoli di tradizione orale vicina ai culti locali. [Vedi *XIAN*].

Molti lunghi racconti agiografici furono compilati durante la dinastia Tang, in particolare da Du Guangting. Una delle sue opere, lo *Yongcheng jixian lu* (Documento sugli esseri trascendenti riuniti a Yongcheng), è interamente dedicata alle vite delle donne divine, a partire dal racconto dell'evoluzione cosmica della dea primordiale che diede alla luce il Laozi storico. Du Guangting fu soprattutto un buon narratore e, come attestano ulteriormente i suoi *Daojiao lingyan ji* (Racconto dell'efficacia divina degli insegnamenti del Dao) e *Shenxian ganyu zhuan* (Documento sugli incontri dell'ispirazione con gli esseri trascendenti divini), si interessò soprattutto di registrare racconti di fenomeni sacri. Queste opere, insieme con i racconti buddhisti di miracoli, contribuirono significativamente allo sviluppo della narrativa nella storia letteraria cinese.

L'opera agiografica di gran lunga più esauriente del canone è il *Lishi zhenxian tidao tongjian* (Specchio esauriente sulle generazioni successive degli esseri trascendenti perfetti e di coloro che incarnano il Dao), compilato da uno specialista in Riti del Tuono detto Zhao Daoyi (attivo tra il 1297 e il 1307). Ampiamente derivato dalle opere più antiche, questo testo ha preservato molto materiale che altrimenti sarebbe andato perduto. Una delle opere più specializzate è lo *Xuanpin lu* (Documento sui ranghi del Sublime) curato da un letterato importante di nome Zhang Yu (1283-1356 circa). L'autore, che era egli stesso temporaneamente residente a Mao Shan, dedica un vasta parte del suo testo all'eredità dello Shangqing, da Yang Xi fino al venticinquesimo patriarca Liu Hankang (1035-1108). Lo *Han Tianshi shijia* (Genealogia del Maestri Celesti a partire dagli Han), un racconto distinto sui patriarchi dello Zhengyi, è un'opera composita, basata su edizioni datate a partire dal XIV fino al XVI secolo. L'approvazione del cinquantesimo Maestro Celeste, Zhang Guoxiang (morto nel 1611), si trova non solo in questo testo, ma anche in una agiografia successiva del canone, il *Soushenji* (In cerca del sacro), curata da Luo Maodeng (attivo tra il 1593 e il 1598). Questo testo, anch'esso un'opera composita, si apre con le biografie di Confucio, Śākyamuni e Taishang Laojun. In seguito, i più importanti racconti furono quelli sulle figure cultuali divinizzate della regione meridionale dello Yangtze. Le date di nascita e di ascesa registrate in molti di questi testi forniscono alcune indicazioni quanto al ciclo annuale dei giorni festivi autorizzati dalla Chiesa e dallo Stato.

Molte opere agiografiche onorano l'eredità del Quanzhen fondata da Wang Zhe (1112-1170). [Vedi *WANG ZHE*]. Una delle più antiche è il *Jinlian zhengzong ji* (Racconto della vera discendenza del Loto d'Oro), completato nel 1241 da Qin Zhi'an, curatore del canone nel 1244. Quest'opera andò a quanto pare perduta nel rogo dei libri del 1281 e venne recuperata soltanto dai Ming e, quindi, era sconosciuta ai compilatori di un'agiografia simile, il *Jinlian zhengzong xianyuan xiangzhuan* (Racconto biografico illustrato delle origini trascendenti della vera discendenza del Loto d'Oro). Secondo quanto riportato dai documenti scritti e dalle iscrizioni su pietra che rimangono, Liu Zhixuan e Xie Xichan completarono questo testo nel 1326. Divergono da Qin nell'attribuzione delle origini degli insegnamenti dello Quanzhen a Laozi, ma c'è accordo nel seguire i quattro patriarchi: Donghua Dijun (Signore sovrano della fioritura orientale), Zhongli Quan, Lü Yan (nato nel 798?) e Liu Cao (attivo intorno al 1050). Centrali in entrambe le opere sono le agiografie del fondatore Wang e dei suoi sette discepoli, conosciuti dalla tradizione come i Sette Perfetti (*qizhen*) del Quanzhen: Ma Yu (1123-1183), Tan Chuduan (1123-1185), Liu Chuxuan (1147-1203), Qiu Chuji (1148-1227), Wang Chuyi (1142-1217), Hao Datong (1140-1212) e l'unica matriarca Sun Bu'er (1119-1183).

Tra le agiografie dei singoli patriarchi del Quanzhen

si trova una composizione anonima in omaggio a Wang Chuyi, il *Tixuan zhenren xianyi lu* (Documento sulle meraviglie manifestate dal perfetto che incarna la sublimità). I diciannove episodi di questo testo offrono una visione insolita della missione terapeutica dei maestri del Quanzhen, nel ruolo di guaritori, creatori di pioggia e oppressori di demoni. Ancora più noto è il patriarca Qiu Chuji, il cui viaggio attraverso l'Asia centrale per avere udienza da Genghis Khan è ricordato nel *Changchun zhenren xiyou ji* (Il viaggio verso occidente del perfetto Changchun). Il discepolo di Qiu, Li Zhichang (1193-1256), completò quest'opera nel 1228, dopo la morte del maestro avvenuta nell'Abbazia Tianchang di Pechino. L'essere trascendente Lü Yan, al quale convenzionalmente si attribuisce l'illuminazione di Wang Zhe, è il soggetto di una lunga cronaca a opera di Miao Shanshi (attivo intorno al 1324), il *Chunyang dijun shenhua miaotong ji* (Annali delle comunicazioni meravigliose e delle trasformazioni divine del sovrano Signore Chunyang). Come per le sequenze narrative simili, questo testo sembra essersi sviluppato da secoli di tradizioni narrative che trovarono la loro espressione anche nei dipinti murali dei templi.

Le più numerose agiografie incentrate su culti locali sono quelle dedicate a Xu Sun (239-292?), la cui carriera come guaritore e soggiogatore di draghi malevoli si affermò dalla regione orientale del Sichuan alle valli centrali del fiume Jiangxi. Il testo più antico che è sopravvissuto intatto è lo *Xiaodao Wu Xu er zhenjun zhuan* (Agiografia di Wu e Xu, il due Signori perfetti della Via filiale). L'associazione in questo racconto di Xu con Wu Meng, l'esempio leggendario di affetto filiale, attesta una tradizione rituale antica che si sviluppò attorno al suo culto nel Jiangxi, a quanto pare una variazione Tang della liturgia del Lingbao. Lo *Yulongji* (Antologia della beneficenza di giada), un'opera più tarda compilata dal famoso specialista nei Riti del Tuono, Bai Yuchan (attivo tra il 1209 e il 1224), rivela la misura con cui Song Huizong patrocinò questo culto come simbolo dell'unità di fronte all'invasione degli Jurchen. La venerazione di Xu Sun portò, infine, allo sviluppo di un culto nazionalistico conosciuto come Jingming Dao (Via della purezza e della perspicacia), che generalmente si ritiene sia stato fondato da Liu Yu (1257-1308), un abate del Yulong Guan, un'abbazia fondata nel Jiangxi in quello che si riteneva fosse il luogo dell'ascensione di Xu. Huang Yuanji (1269-1325), discepolo di Liu, curò il *Jingming zhongxiao quanshu* (Composizione esauriente sulla tradizione del Jingming della lealtà e dell'affetto filiale). Le sue biografie funsero da modello per il ruolo dei discepoli di Xu come garanti della stabilità politica. Gli attributi tradizionali di *zhong* (lealtà) e *xiao* (affetto filiale) sono reinterpretati in questo contesto come metafore della sottomissione all'autorità e della repressione della ribellione. Santuari dedicati a Xu sono ancora oggi conservati a Taiwan e, cosa ancor più notevole, l'Abbazia Yulong è ufficialmente designata come un monumento storico degno di essere preservato.

Molti altri racconti agiografici testimoniano la popolarità dei culti locali presso diversi siti sulle montagne sacre, compresi Lu Shan sul confine settentrionale del Jiangxi, un tempo popolare località missionaria, e Huagai Shan, la fonte delle rivelazioni del Tianxin. Forse il più conosciuto è il guardiano di Wudang Shan (nell'attuale Hubei), al quale ci si riferisce come Xuanwu (Signore Marziale Oscuro) o Zhenwu (Signore Marziale Perfetto). Non ci è dato sapere a partire da quando questa divinità associata con il settentrione fu considerata sacra in Cina, ma oggi a Taiwan si trovano ben più di trecento santuari fondati nel suo nome. Il ruolo di Xuanwu come difensore dell'impero Song contro le invasioni degli Xia dell'Ovest e contro altre minacce è commemorato nello *Xuantian shangdi qisheng lu* (Racconto delle rivelazioni comunicate ai saggi dal Sovrano Supremo del Regno Celeste Oscuro). Si tratta di un'opera composita, derivata in larga parte dalla controparte testuale dei dipinti murali di un santuario dedicato al Signore Marziale da Song Renzong nel 1057. Un'antologia più recente rivela, invece, che molti letterati dei secoli XIII e XIV promossero Xuanwu a guardiano speciale dell'Impero mongolo. Similmente, il *Da Ming Xuantian shangdi ruiying tulu* (Racconto illustrato dei responsi propizi del Sovrano Supremo del Regno Celeste Oscuro durante i Grandi Ming) è una raccolta di encomi datati dal 1405 al 1418 che onorano il ruolo della divinità nello stabilire il mandato dei Ming.

Topografia, epigrafia e storiografia. La corografia degli spazi sacri, in alto nei cieli, in basso sulla terra e al di là nelle grotte sotterranee, è l'argomento di molte opere del canone daoista. Certamente uno tra i più famosi di questi testi dall'antichità è il *Wuyue zhenxing tu* (Disegnare la vera forma delle Cinque Vette Sacre), le cui variazioni talismaniche furono introdotte nel *corpus* testuale del Lingbao. Il valore apotropaico di questi diagrammi venne riconosciuto da Ge Hong e ispirò i liturgisti daoisti per molte generazioni successive. Le cinque vette sacre servono anche come un punto di riferimento cruciale nel *Dongtian fudi yuedu mingshan ji* (Documento sulle Montagne Celebrate, sui Condotti, sulle Sacre Vette, sui Terreni Munifici e sui Cieli pieni di caverne) di Du Guangting. Oltre al progettare il *wuyue* («cinque vette [sacre]», per esempio, Tai Shan a oriente, Heng Shan a meridione, Song Shan nel centro, Hua Shan a occidente e Heng Shan a settentrione) e la correlata rete di catene, Du identifica dieci maggiori e

trentasei supplementari *tongtian*, o camere sotterrane, così come settantadue siti attraversati da molti esseri trascendenti e le ventiquattro parrocchie originali fondate da Zhang Daoling nel Sichuan occidentale.

Esistono topografie descrittive più ampie datate dalla dinastia Song alla dinastia Ming. Il canone conserva documenti singoli per tre delle Cinque Vette Sacre. Quello compilato in commemorazione della Vetta Sacra Orientale, *Tai shi* (Storia di Tai), fu presentato a Ming Shenzong (regnante dal 1573 al 1619) il giorno di Capodanno del 1587. Componendo quest'opera, il curatore, Zha Zhilong (attivo tra il 1554 e il 1586), cercò di rinforzare gli obblighi rituali di corte verso Tai Shan, dedicando un vasta parte del testo alla storia dei sacrifici imperiali e a vari complessi templari, così come ai fenomeni soprannaturali testimoniati sul luogo dal 78 a.C. al 1586.

Inoltre, per le vette sacre occidentale e meridionale esistono racconti più antichi e meno ambiziosi. Lo *Xiyue Huashan zhi* (Trattato su Hua Shan, Vetta Sacra Occidentale) è attribuito a Wang Chuyi, da non confondersi con l'omonimo patriarca del Quanzhen. Questo testo, in parte derivato dallo *Huashanji* (Documento sullo Hua Shan) datato all'epoca Tang, potrebbe in realtà essere il lavoro dell'autore della prefazione del 1183, Liu Dayong. A differenza del trattato su Tai Shan, esiste una piccola discussione sulle tradizioni rituali per la propiziazione degli spiriti incarnati nella montagna. Tuttavia, il compilatore fu di gran lunga più interessato a raccontare storie sulle forze ultraterrene e a identificare le piante e i minerali indigeni con proprietà magiche.

Il *Nanyue zongsheng ji* (Antologia sulle personalità collettive della Vetta Sacra Meridionale) è completamente dedicato alla storia dei santuari daoisti dello Heng Shan. L'edizione di questo testo nel *Daozang* è un estratto di un racconto più completo sui santuari sacri, daoisti, buddhisti e popolari, che è stato stampato nel canone buddhista. Chen Tianfu (attivo tra il 1131 e il 1163), che completò questo testo nel 1163, fece assegnamento sul *Nanyue xiaolu* (Breve racconto sulla Vetta Sacra Meridionale), compilato da Li Chongzhao nel 902. Di interesse considerevole sono i contributi di Chen sulla storia dei riti a favore della longevità dell'imperatore e della prosperità nazionale. Come rivela l'inventario delle canonizzazioni, Song Huizong fu un patrono particolarmente avido di santuari a Heng Shan.

Cinque topogafie del canone celebrano le catene di montagne dello Zhejiang, delle quali la più famosa è il Tiantai Shan. Centrale nel *Tiantaishanji* (Trattato sulle montagne Tiantai) è la storia dell'Abbazia Tongbo, collocata sull'omonima vetta. Fu per secoli il complesso templare più importante nella catena Tiantai. Costruito in origine per il maestro daoista Sima Chengzhen (647-735), viene riportato che il Tongbo Guan un tempo ospitò una delle più grandi raccolte di testi daoisti della regione. [Vedi *SIMA CHENGZHEN*]. Con la caduta di Kaifeng e il ristabilimento del mandato Song a Hangzhou, il tempio divenne un talismano ancora più importante per lo Stato ed era evidentemente nel pieno del suo splendore nel 1168, dopo trentasette anni di attività di costruzione. In seguito servì come oasi per i rifugiati durante la caduta del regime mongolo e nel 1367 subì un incendio.

Alla fonte sacra delle rivelazioni dello Shangqing è dedicata la più ampia topografia del canone, il *Maoshanji* (Trattato su Mao Shan). Il quarantacinquesimo patriarca dello Shangqing, Liu Dabin (attivo tra il 1317 e il 1328), completò questo testo nel 1328, nell'epoca in cui il luogo godeva di un rinnovato patrocinio reale. Il suo racconto si apre con una raccolta esauriente delle comunicazioni imperiali riguardanti Mao Shan, datate dal 1 a.C. al 1319. Altre caratteristiche rilevanti comprendono le agiografie dei tre esseri trascendenti eponimi soprannominati Mao, così come della schiera di patriarchi e matriarche dello Shangqing, la storia di diversi santuari ed eremi, un'antologia di iscrizioni in pietra datate dal 520 al 1314 e un'ampia sezione di prosa e prosodia che sosteneva la santità della regione.

Il *Daozang* conserva anche alcune opere composte solamente da testi scolpiti nella pietra. Le più notevoli sono le antologie di epigrafi preparate a favore dell'eredità del Quanzhen. La più ampia è il *Ganshui xianyuan lu* (Racconto delle origini degli esseri trascendenti a Ganshui) compilata da Li Daoqian, archivista del Quanzhen. Il titolo fa riferimento al Presidio Ganhe (nell'attuale Shaanxi), dove, secondo i resoconti, il fondatore Wang Zhe raggiunse l'illuminazione nel 1159. Molto numerose sono le iscrizioni su tombe che commemorano i personaggi illustri, a partire da Wang Zhe fino ai contemporanei del curatore. Un'altra antologia, il *Gongguan beizhi* (Memoriali epigrafici dei palazzi e delle abbazie), è dedicata largamente alla storia antica del Baiyun Guan di Pechino. Un'iscrizione segna la conclusione nel 1179 di una ristrutturazione massiccia del Tianchang Guan, nome con il quale l'abbazia era precedentemente conosciuta. Era inclusa anche la proclamazione rilasciata all'adempimento del canone Jin a Tianchang Guan nel 1191.

Zhu Xiangxian (attivo tra il 1279 e il 1308) di Mao Shan è il curatore di due opere che commemorano il luogo dove Laozi presumibilmente lasciò il *Daodejing* rispondendo alle richieste di istruzioni di Yin Xi, guardiano del valico. La prima è costituita da un insieme di iscrizioni agiografiche ed è intitolata *Zhongnan shan shuojing tai lidai zhenxian beiji* (Documento epigrafico delle generazioni successive degli esseri trascendenti

perfetti nel padiglione per la recitazione delle scritture su Zhongnan Shan). Zhu compose questi racconti che furono incisi su pietra in seguito al pellegrinaggio del 1279 a Lou Guan (Abbazia a gradinate) fondato in onore del discepolato di Yin Xi. Zhu trae molti dei suoi dati da un'opera più antica compilata da Yin Wencao (morto nel 688), un maestro daoista che a quanto pare si considerava un discendente di Yin Xi. La seconda opera compilata da Zhu, il *Gu Louguan ziyun yanqing ji* (Antologia dalla felicità abbondante delle nuvole di porpora dell'Abbazia a gradinate dell'antichità), comprende le iscrizioni sulla storia del santuario dal 635 al 1303.

Le opere storiche nel *Daozang* non uguagliano le dimensioni e la portata di quelle del canone buddhista. Ci sono molte brevi indagini storiche inserite in vari testi, generalmente composte per stabilire l'antichità definitiva e quindi l'autorità di una tradizione scritturale. La storia più antica compilata separatamente del canone daoista è il *Lidai diwang chongdao ji* (Documento sul rispetto del Dao da parte dei governanti sovrani sulle generazioni successive) di Du Guangting. Il sommario iniziale dell'era pre-Tang è poco più che un'analisi statistica del numero di templi fondati e dei maestri daoisti ordinati da un periodo di patrocinio statale fino a quello successivo. La discussione, poi, si concentra sul ruolo di Taishang Laojun come guardiano ancestrale della dinastia Tang, e specialmente sulla sua difesa dell'Impero durante l'insurrezione di Huang Chao (morto nell'884).

La caratteristica unificante di tutte le storie più tarde nel canone continua a essere rappresentata dalle provvidenziali manifestazioni del Signore Lao. I prototipi del suo approccio storiografico comprendono gli antichi scritti sullo *huahu* («conversione dei barbari») che erano essenzialmente cronache delle incarnazioni di Laozi come il precettore supremo di tutte le genti. Scrivere una storia della fede significava, in altre parole, scrivere un'agiografia del Signore Lao come messia. Questo approccio è esemplificato nello *Yulong zhuan* (Come un drago) di Jia Shanxiang (attivo intorno al 1086), il cui titolo è tratto dalla presunta caratterizzazione di Confucio da parte di Laozi come è registrata nel *Shiji* (Documenti dello storico) di Sima Qian (145-86 a.C.). Jia si concentra sul ruolo del Signore Lao come istruttore alla casa regnante e sulla storia di Taiqing Gong (Palazzo della grande chiarità, l'attuale Luyi, nella provincia dello Henan), il presunto luogo di nascita del Laozi «storico».

Quasi un secolo più tardi, Xie Shouhao (1134-1212), un importante maestro daoista del luogo del culto di Xu Sun nel Jiangxi, presentò a Song Guangzong (regnante dal 1190 al 1194), una cronaca ancora più esauriente. Nel compilare lo *Hunyuan shengji* (Cronaca del saggio dalla primordialità del caos), Xie cercò di correggere le incongruenze nel racconto di Jia attingendo a una vasta gamma di letture dal *sanjiao*, o «tre insegnamenti» (cioè Confucianesimo, Daoismo e Buddhismo). L'opera di Xie è una fonte inestimabile di citazioni da opere che non esistono più, quali l'antica cronaca del Signore Lao composta da Yin Wencao. Xie è anche particolarmente attento alla storia della compilazione del canone. Tra coloro che ritennero indispensabile la sua opera vi fu l'agiografo Zhao Daoyi.

Raccolte letterarie e trattati dialogici. Tra le fonti più istruttive sulle credenze e le pratiche dei maestri daoisti sono le loro raccolte di opere, l'edizione delle quali era comunemente preparata dai devoti. L'esempio più importante è senza dubbio l'assidua collazione di Dao Hongjing dei versi rivelatori di Yang Xi. Gli scritti di Wu Yun (morto nel 778), un maestro dello Zhenyi consacrato, spesso citato da Tang Xuanzong, furono messi insieme in modo più sollecito. Secondo una prefazione di Quan Deyu (759-818), uno scriba chiamato Wang Yan salvò ciò che rimaneva degli scritti del maestro e li offrì agli archivi imperiali. L'edizione del canone, il *Zongxuan xiansheng wenji* (Antologia letteraria del maestro Zongxuan), è quella che il discepolo Shao Yixuan comunicò a Quan. Tra le composizioni più conosciute di Wu vi sono una sequenza di versi intitolata *Buxu ci* (Liriche sul percorrere il vuoto) e un lungo saggio che sostiene che la trascendenza divina può in effetti essere appresa. La storia di una seconda antologia Tang del canone, le opere raccolte del famoso Du Guangting intitolate *Guangchengji* (Antologia di Guangcheng), è più oscura. Anch'essa è una risorsa preziosa sulle attività rituali dei maestri daoisti la cui reputazione li rese favoriti a corte.

Le raccolte letterarie di gran lunga più numerose nel canone sono quelle compilate dopo la dinastia Tang. Per esempio, un vasto *corpus* si è sviluppato attorno al semileggendario Lü Yan, attestato come patriarca sia dalla tradizione del Quanzhen che da quella del Nanzong (Eredità Meridionale). Una raccolta considerevole di versi convenzionalmente attribuita a lui è datata, in verità, probabilmente a non prima del XIII secolo. Un'antologia, il *Chunyang zhenren huncheng ji* (Antologia del perfetto sull'ascesa dalla turbolenza), fu preparata da He Zhiyuan, un discepolo di Song Defang (1183-1247). He fu tra coloro che erano destinati a lavorare al Canone del 1244, opportunità che portò senza dubbio a questa edizione. Ciò che He sosteneva essere il prodotto dell'ispirazione divina di Lü sembra, invece, riflettere l'eredità letteraria di Wang Zhe e dei suoi discepoli.

Soltanto una mezza dozzina di opere hanno la pretesa di essere gli insegnamenti e gli scritti del fondatore Wang. Molti testi furono compilati come diretto omaggio al discepolato di Ma Yu sotto Wang. La pedagogia

fondamentale del maestro era a quanto pare la recitazione di un verso che avrebbe provocato una risposta dai suoi devoti. Due opere, il *Chongyang jiaohua ji* (Antologia del proselitismo di Chongyang) e il *Chongyang fenli shihua ji* (Antologia di Chongyang sulle dieci trasformazioni secondo il sezionamento di una pera), conservano centinaia di missive tra Wang e Ma. Secondo la leggenda, lo scambio incominciò quando Wang si rinchiuse per un centinaio di giorni su pressione dei suoi ospiti Ma e la moglie Sun Bu'er e comunicò con loro soltanto dietro presentazione di doni di cibo, spesso pezzi di pera, accompagnati da istruzioni in versi. Sfortunatamente, non ci sono documenti sulle risposte di Sun, sebbene edizioni tarde dei suoi scritti, disponibili al di fuori del canone, suggeriscano che almeno alcuni considerassero anche lei una letterata.

Altri testi nel canone rivelano che Wang era anche disponibile a prendere in considerazione i dubbi dei suoi discepoli. Registrazioni di queste sessioni di domande e risposte, conosciute come *yulu* o trattati dialogici, erano popolari tra i maestri del Quanzhen così come tra la loro controparte buddhista Chan. Un esempio piuttosto ridondante di questo genere, il *Chongyang shou Danyang ershisi jue* (Ventiquattro lezioni trasmesse da Chongyang a Danyang), è composto da una serie di domande e risposte attribuite a Ma e al suo maestro Wang. Tra le lezioni insegnate vi è quella secondo la quale il devoto dovrebbe parlare molto poco, controllare le sue emozioni e ridurre al minimo l'ansietà e le brame. Ulteriori dettagli sull'istruzione di Wang si trovano nel *Chongyang lijiao shiwu lun* (Quindici discorsi sugli insegnamenti esposti da Chongyang). La moderazione in tutte le cose sembra essere il messaggio centrale di questo dialogo. Secondo le dichiarazioni conclusive attribuite a Wang, la dipartita dal regno terreno doveva essere effettuata mentalmente, non fisicamente. La similitudine di chiusura, ovviamente tratta dal traduttore ed esegeta buddhista Kumārajīva, afferma che il corpo di ognuno è come la radice di un loto gettata nel fango, mentre il suo cuore-mente è sospeso nello spazio come il fiore di loto stesso.

Gli scritti associati a Ma Yu sono anche più numerosi di quelli del suo maestro. A parte tre opere basate sugli scambi con Wang, ci sono complessivamente sei distinte raccolte di prosa e prosodia pubblicate con il suo nome nel canone. Una composizione, il *Dongxuan jinyu ji* (Antologia dell'oro e della giada di Dongxuan), contiene un verso particolarmente rivelatore che esorta i monaci buddhisti e i maestri daoisti a giungere a un accordo e ad abolire la diffamazione. Un'altra opera, il *Jianwuji* (Antologia sull'illuminazione graduale), è caratterizzata dai versi onomatopeici che furono a quanto pare creati per illustrare, come implica il titolo, che l'illuminazione è un processo graduale. Un numero significativo di versi di Ma sono espressamente dedicati alle adepte, compresa la moglie Sun. Tutti gli uomini e le donne del Dao, si raccomanda, dovrebbero tenere meglio sotto controllo il loro *yima xinyuan*, o «cavallo della volontà e scimmia della mente».

In paragone, nel canone ci sono meno scritti di Qiu Chuji, il discepolo più giovane di Wang e alla fine il più conosciuto. Il *Changchunzi Panxi ji* (Antologia di Changchunzi dall'affluente Pan) conserva composizioni datate al periodo dell'isolamento di Qiu nel tratto superiore della valle del Fiume Giallo e alle sue attività rituali più tarde a Qixia (nell'attuale Shandong). Tra i suoi versi si trovano commemorazioni di diverse feste *jiao* che aveva presieduto, comunicazioni personali a Jin Shizong (regnante dal 1161 al 1189) e istruzioni sulle pratiche di meditazione. Oltre al racconto di Li Zhichang degli ultimi anni di Qiu, lo *Xuanfeng qinghui lu* (Documento di una convocazione felice sullo spirito sublime del Dao), attribuito a Yelü Chucai (1189-1243), fornisce una nota trasmessa davanti al suo patrono, Genghis Khan.

Quasi tutte le opere raccolte associate agli altri membri selezionati nell'ambiente di Wang sono andate perdute, tranne una minima parte. La sola antologia degli insegnamenti di Tan Chuduan presente nel canone nacque direttamente dall'iniziativa del giovane patriarca Liu Chuxuan. Delle cinque antologie attribuite a Liu ne sopravvive soltanto una, per quanto un trattato dialogico compilato dai suoi discepoli riveli qualcosa di più sulla sua carriera. Secondo i resoconti, i detti di Liu, molti dei quali ispirati dai versi del *Daodejng*, erano così popolari da diventare parte della cultura locale del suo ambiente. I due modelli della devozione filiale, Wang Chuyi e Hao Datong, sono ricordati ognuno in un'antologia. Lo *Yunguangji* (Antologia da Yunguang), chiamato con il nome della grotta nella quale Wang si rinchiuse per nove anni, è un prezioso supplemento dell'agiografia *Xianyi lu*. L'unica edizione degli insegnamenti di Hao che si è conservata attesta la sua formazione come indovino e il costante interesse per lo *Yijing*.

L'influenza dei primi patriarchi del Quanzhen è facilmente misurabile grazie al volume degli scritti che emersero dalle generazioni successive. Tra coloro i cui insegnamenti si estesero su questa eredità vi sono il successore di Qiu, Yin Zhiping (1169-1251), il discepolo di Liu, Yu Daoxian (1168-1232) e il discepolo di Hao, Wang Zhijin (1178-1263). Sincretisti successivi dei quali vi è ampia documentazione nel canone comprendono Li Daochun (attivo intorno al 1290), Miao Shanshi (attivo intorno al 1324), Wang Jie (attivo intorno al 1310), Chen Zhixu (attivo tra il 1329 e il 1336), Wang Weiyi (attivo tra il 1294 e il 1304) e ZhaoYizhen (morto nel

1382). Molte di queste figure attingono ugualmente dalla tradizione del Quanzhen e da quella del Nanzong. La documentazione completa su quest'ultima può essere trovata nelle tarde antologie enciclopediche del *Daozang*.

Antologie enciclopediche. La più antica ed esauriente opera enciclopedica nel canone è il *Wushang biyao* (Elementi essenziali degli arcani insuperati). Di un centinaio di *juan* originali di questa composizione anonima ne sopravvivono soltanto i due terzi. Citazioni da un'ampia selezione di testi sono organizzate in duecentottantotto titoli, che variano dalla cosmologia e dalla topografia sacra ai protocolli per trasmettere le scritture divine e le istruzioni sulle pratiche di meditazione. Le origini di questo testo sono rivelate in una composizione buddhista, non daoista, vale a dire lo *Xu gaoseng zhuan* (Biografie supplementari dei monaci elevati) di Daoxuan (596-667), che dichiara che Zhou Wudi (regnante dal 561 al 578) ne ordinò la compilazione in seguito alla pacificazione dello Stato dei Qi del Nord nel 577. Si riteneva che il lavoro a questa vasta antologia fosse cominciato fin dal 574, quando Wudi promulgò un decreto che stabiliva il Tongdao Guan (Abbazia della comunicazione con il Dao) come simbolo della prevista riunificazione politica e ideologica dell'Impero. Il testo non è soltanto una risorsa inestimabile di citazioni tratte dalle rivelazioni originali dello Shangqing e del Lingbao, ma anche di codificazioni più tarde a esse ispirate.

Due piccoli compendi vennero compilati un secolo più tardi da un eremita relativamente sconosciuto, di nome Wang Xuanhe (attivo intorno al 683). La più grande delle opere, il *Sandong zhunang* (Borsa di perle delle Tre Caverne), è organizzata in trentaquattro categorie che si occupano dei vari aspetti della condotta consoni a un adepto e comprende estratti di molti testi sugli esercizi contemplativi che altrimenti sarebbero andati perduti. Il secondo *corpus* attribuito a Wang è lo *Shangqing daolei shixiang* (Esame assoluto del Dao dello Shangqing), che è specializzato in citazioni che si occupano di sei tipi di alloggi sacri, dai rifugi privati alle camere cosmiche della letteratura rivelata.

Un'antologia enciclopedica più ampia, lo *Yunji qiqian* (Sette parti dalla copertina delle nuvole), venne composta da Zhang Junfang, ispirato a quanto pare dal suo compito di sorvegliare la copia del nuovo canone eseguita per ordine di Song Zhenzong. Zhang afferma nella sua prefazione che il suo intento era quello di preparare un'opera di consultazione per l'uso personale dell'imperatore. Tuttavia, poiché lo *Yunji qiqian* non venne completato fino al 1028 o al 1029, deve essere stato presentato all'imperatore successivo, Renzong (regnante tra il 1023 e il 1053). Gli scritti selezionati da Zhang per quest'opera sono datati dalle più antiche rivelazioni ai primi decenni dell'XI secolo. Per esempio, nei saggi iniziali sulla cosmogonia e sulla trasmissione degli scritti sono registrate copie uniche delle prefazioni composte per i primi cataloghi della letteratura dello Shangqing e del Lingbao. Sottotitoli aggiuntivi comprendono la topografia sacra, i precetti di comportamento, la purificazione rituale, le tecniche di visualizzazione e l'agiografia. Rilevante è l'assenza di istruzioni sulle procedure liturgiche, soggetto che Zhang considerava chiaramente fuori dall'ambito di questo *corpus*.

Due importanti raccolte di scritti che si occupano di «alchimia interiore» (*neidan*) comparvero durante il periodo dei Song del Sud. La prima a essere pubblicata fu il *Daoshu* (Perno del Dao) composta dal bibliofilo Zeng Cao (attivo tra il 1131 e il 1155). Tra i testi rari che Zeng annota vi è il *Baiwen pian* (Libro di cento domande), basato su un presunto scambio tra Lü Yan e il suo mentore, Zhongli Quan, essere trascendente del tardo periodo Han. Tutto l'ultimo capitolo è dedicato al *Lingbao pian* (Libro sul Lingbao), un'edizione diversa del *Lingbao bifa* (Riti conclusivi del Lingbao), che venne anch'esso compilato come tributo a questo leggendario discepolato. Un'opera teoretica collegata sulla coltivazione del *jindan* (enchymoma metallico), lo *Zhong Lü chuandao ji* (Antologia della trasmissione del Dao dello Zhong[li] a Lü), si trova sia nel *Daoshu* che in una miscellanea tardo Song di letteratura *neidan*, lo *Xiuzhen shishu* (Dieci scritti sulla coltivazione della perfezione). Questa antologia anonima comprende anche molti testi associati al Nanzong, o Eredità Meridionale, i cui «cinque patriarchi» (*wuzu*) sono: Liu Cao (morto nel 1050 circa), Zhang Boduan (morto nel 1082), Shi Tai (morto nel 1158), Xue Zixian (morto nel 1191) e Chen Nan (morto nel 1213). L'instaurazione di questo patriarcato sembra essere un'innovazione piuttosto tarda, ispirata dall'eredità dei Sette Perfetti del Quanzhen. Dall'inizio del XIV secolo molti testi cominciarono ad affermare che Liu trasmise gli insegnamenti dei venerabili Zhongli Quan e Lü Yan sia a Wang Zhe a settentrione che a Zhang Boduan a meridione. [Vedi *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

Zhang Boduan è popolarmente considerato come il «fondatore» del Nanzong. I suoi scritti furono inizialmente visti come trattati sul *waidan*, alchimia «esteriore» o sperimentale. Una ricerca più recente suggerisce di inserirli piuttosto nel filone principale della letteratura *neidan*. Un'edizione del *corpus* principale a lui attribuita, il *Wuzhen pian* (Libro sull'apprendimento della perfezione), è registrata nello *Xiuzhen shishu*, con una prefazione di Zhang datata al 1075. La stessa antologia comprende anche edizioni diverse di simili sequenze liriche attribuite a Shi Tai, Xue Zixian e Chen Nan. Tuttavia, di gran lunga i più importanti nello *Xiuzhen shishu*

sono gli scritti del discepolo putativo di Chen, il famoso Bai Yuchan, specialista del Rito del Tuono. Quasi metà del testo è dedicata a un documento di sue istruzioni sul *jindan* e sulle tradizioni del Rito del Tuono, così come alle sue attività liturgiche nel Fujian e ai suoi racconti del culto di Xu Sun nello Jiangxi centrale. Lo *Xiuzhen shishu* potrebbe essere stato compilato da devoti di Bai, poiché l'ultima opera compresa è un insieme di testi sul *jindan* di Xiao Tingzhi (attivo intorno al 1260), un discepolo della seconda generazione.

Altre fonti

Benché il *Daozang* sia la raccolta più esauriente della letteratura daoista, non è affatto la sola fonte disponibile. Tra le molte pubblicazioni divulgate durante la dinastia Qing, il più ampio *corpus* successivo è il *Daozang jiyao* (Edizione degli elementi essenziali del canone daoista). La riedizione di quest'opera nel 1906 comprende duecentottantasette titoli, in confronto ai quasi millecinquecento del canone. Oltre la metà dei titoli si trova anche nel *Daozang*, ma questa antologia contiene anche opere altrimenti sconosciute, compresi opuscoli attribuiti a Sun Bu'er e Liu Cao, così come scritti di sincretisti più tardi come Wu Shouyang (morto nel 1644).

Una delle risorse, forse la più trascurata, della letteratura daoista è l'epigrafia. A parte alcune raccolte del canone, principalmente del Quanzhen, esiste una vasta gamma di iscrizioni su pietra e bronzo concernenti la storia della fede. Un'antologia di epigrafi compilata da Wang Chang (1725-1806), per esempio, comprende una trascrizione del *Taishang Laojun riyong miaojing* (Scritto mirabile dell'Altissimo Signore Lao per uso quotidiano) scolpito su una pietra nel 1352 nel Padiglione per la Recitazione delle Scritture nello Shaanxi. Una redazione diversa di questo testo si trova nel *Daozang* e, con le sue centoquarantuno parole, è tra le opere più corte del canone. È fondamentalmente un codice di condotta basato su molti attributi tradizionali cinesi quali la devozione filiale. Gli studi dei documenti epigrafici saranno presto molto facilitati dall'imminente pubblicazione di un'antologia esauriente di iscrizioni che riportano la storia del Daoismo, un progetto cominciato da Chen Yuan e ora completato da Chen Zhicao all'Accademia Cinese di Scienze Sociali di Pechino.

Scritture e scritti sacri collegati, rinvenuti in vari archivi, costituiscono un'altra fonte essenziale della letteratura daoista. Per esempio, i manoscritti di Dunhuang conservati in molte biblioteche nel mondo comprendono testi che chiarificano la storia antica di molte codificazioni di scritti. Una di queste opere, della quale soltanto una parte sopravvive nel canone, è il *Benjiing* (Scritto sulla congiuntura originale). Oltre settanta frammenti di questo testo si trovano negli archivi britannici e francesi dei manoscritti di Dunhuang. Uno dei compilatori è conosciuto per aver preso parte ai dibattiti alla corte di Tang Gaozu (regnante dal 618 al 626) sulla questione del Buddha quale presunto discepolo del Dao. Il testo stesso, a quanto pare progettato in parte per sostenere questa teoria, sembra essersi ispirato alle discussioni sul concetto cosmologico di *pūrvakoṭi* (cinese, *benji*) del *Madhyamāgama* e del *Saṃyuktāgama*, le cui traduzioni cinesi apparvero nel IV e V secolo. Inoltre, le parabole in una sezione del *Benjiing* furono evidentemente tratte dal *Dharmapada*. Il testo raggiunse l'apice della popolarità durante il regno di Tang Xuanzong (regnante dal 713 al 755), che ordinò a tutti i sacerdoti daoisti, non solo di copiarlo, ma anche di recitarlo e insegnarlo durante le feste religiose ufficiali. In breve, si riteneva che le lezioni in esso contenute portassero alla salvezza sia dello Stato che dell'individuo.

Le raccolte di manoscritti più tarde e i *cliché* rari hanno molto da rivelare anche sulla continuità e il cambiamento nelle tradizioni daoiste. Tra le opere pubblicate si trova lo *Zhuang Lin Xu daozang* (Canone daoista supplementare dei clan Zhuang e Lin) curato da Michael Saso, una raccolta di opere daoiste messe insieme in gran parte da una confraternita dello Zhengyi di Hsinchu, nella regione settentrionale di Taiwan. Questi testi, come quelli recuperati da Kristofer Schipper nella zona di Tainan, nel sud di Taiwan, suggeriscono una continuità notevole della pratica liturgica daoista. Per esempio, uno scritto dedicato a Tianfei (cioè Mazu), conservato negli Archivi Schipper di Parigi, mostra di essere una variante di un testo del canone, datato al 1409-1412. La versione manoscritta trasmette un'immagine di questa famosa patrona dei naviganti del Fujian che si adatta alla visione popolare di lei come *avatāra* di Guanyin. L'assimilazione di Tianfei a questo *bodhisattva* onnicompassionevole è promossa nei racconti popolari sulla vita della dea compilati verso la fine della dinastia Ming. Mentre la dea continua tuttora a ispirare poeti, romanzieri e anche sceneggiatori, come pure molta della letteratura daoista, appartenente o meno al canone, ha lasciato il suo segno in secoli di lettere classiche cinesi. Studi ulteriori su questa letteratura possono, inoltre, rivelare come l'eredità daoista pervada profondamente tutti gli aspetti della società cinese.

BIBLIOGRAFIA

F. Baldrian-Hussein (cur. e trad.), *Procédés secrets du joyau magique. Traité d'alchimie daoïste du XI^e siècle*, Paris 1984. Un'indagine della storia testuale del *Lingbao bifa*, con la traduzione completa.

Judith Magee Boltz, *A Survey of Daoist Literature, Tenth to Se-*

venteenth Centuries, Berkeley 1985, rist. 1987. Una presentazione di oltre duecento titoli del canone daoista, dalla rivelazione e dal rito alle antologie enciclopediche.

Judith Magee Boltz, *In Homage to T'ien-fei*, in «Journal of the American Oriental Society», 106 (1986). Uno studio della scrittura su Tianfei nel canone, confrontato con i manoscritti degli Archivi Schipper.

É. Chavannes, *Le Jet des dragons*, Paris 1916. Uno studio pregevole sulla tradizione di gettare preghiere iscritte su pietre e metalli nelle grotte e nei corsi d'acqua: comprende una traduzione annotata di un manuale rituale compilato da Du Guangting (850-933).

Ch'en Kuo-fu, *Dao-tsang yüan-liu k'ao*, Beijing 1949, 2ª ed. 1963. Un'opera pionieristica nella storia del canone daoista.

Barbara Kandel, *Taiping jing. The Origin and Transmission of the «Scripture on General Welfare». The History of an Unofficial Text*, Hamburg 1979. Un breve studio della storia dei testi circolanti sotto il titolo di *Taipingjing*.

J. Lagerwey, *Wu-shang pi-yao. Somme daoïste du sixième siècle*, Paris 1981. Un'analisi dettagliata dell'organizzazione e dei contenuti dell'antologia della letteratura daoista del VI secolo intitolata *Wushang biyao*.

P. van der Loon, *Daoist Books in the Libraries of the Sung Period. A Critical Study and Index*, London 1984 (Oxford Oriental Institute Monographs, 7). Un indice analitico degli scritti daoisti citati nelle bibliografie Song private e ufficiali, datate dal 945 al 1345, con un saggio introduttivo sulla storia di queste compilazioni e sul canone daoista.

H. Maspero, *Le Daoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971. Una raccolta di saggi sulle origini delle pratiche daoiste, largamente tratta dall'antica letteratura sulle varie tecniche macrobiotiche.

G. Naundorf et al. (curr.), *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg 1985. I contributi comprendono alcuni studi sul *neidan* e sul *Taipingjing*.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, V, parte 5, *Chemistry and Chemical Technology. Spagyrical Discovery and Invention. Physiological Alchemy*, Cambridge 1983. Un ampio esame dell'insegnamento del *neidan* (alchimia fisiologica) e di altre tecniche macrobiotiche nel canone daoista e nelle raccolte secondarie.

Isabelle Robinet, *Méditation daoïste*, Paris 1979 (trad. it. *La meditazione daoista*, Roma 1984). Un'introduzione agli antichi manuali sulle tecniche di visualizzazione quali lo *Huangtingjing*.

Isabelle Robinet, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du daoïsme*, I-II, Paris 1984. Uno studio esauriente delle origini e dello sviluppo dell'eredità delle scritture dello Shangqing.

K. Schipper, *Le Fen-teng. Rituel daoïste*, Paris 1975. Una traduzione annotata dei testi rituali daoisti del XVIII e XIX secolo per spiegare la continuità della liturgia del Lingbao almeno dalla dinastia Song.

K. Schipper, *Le Corps daoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo daoista*, Roma 1983). Un'introduzione alle credenze e pratiche daoiste con una speciale enfasi sugli insegnamenti riguardanti le gerarchie con e senza gli dei.

M. Strickmann, *Le Daoïsme du Mao-Chan. Chronique d'une révélation*, Paris 1981. Sulla storia sociale della tradizione degli scritti dello Shangqing, con un'attenzione speciale alla sua escatologia messianica.

M. Strickmann (cur.), *Tantric and Daoist Studies in Honour of R.A. Stein*, II, Bruxelles 1983 (Mélanges Chinois et Bouddhiques, 21). Comprende studi sull'investitura rituale, sulle eredità testuali delle antiche tradizioni dello Shangqing e del Lingbao, e su una tecnica di meditazione soteriologica dello Shenxiao.

A. Waley (trad.), *The Travels of an Alchemist*, London 1931, rist. Taipei 1991. Studio e traduzione del *Changchun xiyou ji* di Li Zhi-chang (1193-1256) sul viaggio verso occidente di Qiu Chuji (1148-1227), patriarca del Quanzhen.

H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Daoism*, New Haven 1979. Comprende studi sulle origini del *Daozang*, del *Taipingjing* e delle rivelazioni dello Shangqing.

Wu Chi-yu, *Pen-tsi king. Livre du terme originel*, Paris 1960. Storia testuale dello scritto daoista *Benjijing* dell'inizio del VII secolo, ispirato in parte dalla traduzione cinese dei testi del Mahāyāna.

Yoshioka Yoshitoyo, *Dōkyō kyōten shiron*, Tokyo 1955.

JUDITH MAGEE BOLTZ

Storia degli studi

Sebbene il Daoismo rappresenti una tradizione tanto antica e ricca quanto le altre più importanti religioni del mondo, lo studio attento di questa tradizione è stato un fenomeno quasi completamente del XX secolo e in gran parte un fenomeno della seconda metà del XX secolo. Le motivazioni non devono essere cercate lontano: il canone daoista (*Daozang*), un compendio di oltre mille opere differenti che rappresentano l'intera portata della tradizione, fu, dalla sua quarta e ultima stampa avvenuta nel 1445 fino alla sua riproduzione con mezzi fotomeccanici nel 1926, un'opera indubbiamente rara, bene gelosamente custodito da un piccolo numero di monasteri. Inoltre, fino al XX secolo pochi estranei furono propensi a persistere nella loro ricerca. Gli studiosi tradizionali cinesi, allevati nel credo neoconfuciano secondo il quale sia il Buddhismo che il Daoismo erano poco più di una rozza superstizione, non avevano molte ragioni per interessarsi a una tale letteratura. Sebbene alcuni studiosi del XVIII e del XIX secolo abbiano fatto uso del canone daoista per avere buone edizioni di testi filosofici e storici antichi (i quali, come il caso del *Mozi*, spesso erano opere non daoiste incluse nel canone per ragioni indipendenti dal loro contenuto), soltanto a partire dal 1911 qualche studioso cinese iniziò a soffermarsi anche sul resto del canone. Uno di essi fu Liu Shipei, un nazionalista fervente, il cui atteggiamento verso la tradizione si era esteso dal mondo moderno fino ad abbracciare una gamma di studi meno ortodossa.

Quando Liu pubblicò i risultati delle sue letture, gli

studiosi non cinesi, che avevano ereditato il meglio dello zelo eclettico tradizionale cinese per la conoscenza senza alcun punto debole riguardo alla religione, iniziarono a mostrare un vivo interesse anche per il Daoismo. Sinologhi francesi, come Édouard Chavannes e Paul Pelliot, e giapponesi, come Tsumaki Naoyoshi, giunsero al Daoismo non a partire da un interesse generale per la civiltà cinese, ma da società nelle quali lo studio della religione era una sezione riconosciuta del sapere. Il Giappone, in particolare, aveva accettato in un primo momento molta della cultura medievale della Cina, compresa la fede buddhista, ma non aveva subìto allo stesso grado un rifiuto neoconfuciano di questa eredità. Così buddhisti dotti, come Tokiwa Daijō, si erano già trovati di fronte alla complessa questione della relazione tra il Buddhismo e il Daoismo cinesi negli anni '20, mentre uno di loro, Ōfuchi Eshin, aveva persino viaggiato all'estero per indagare sui manoscritti delle scritture daoiste, vecchi di un millennio, che erano stati scoperti tra altro materiale antico a Dunhuang, nella Cina nordoccidentale alla fine del secolo.

Il ruolo politico accresciuto del Giappone nella Cina degli anni '30 portò in questo Paese anche molti studiosi buddhisti. Alcuni, come Fukui Kōjun, ritornarono in Giappone per continuare le ricerche sul canone daoista, ora disponibile in edizione moderna nelle biblioteche accademiche, mentre altri, come Yoshioka Yoshitoyo, rimasero più a lungo in Cina per acquisire esperienze di prima mano sulla vita monastica daoista. Il volume di Yoshioka Yoshitoyo, *Dōkyō no jittai* (Lo stato attuale del Daoismo), Beijing 1941, Kyoto 1975 (rist.), rimane una fonte preziosa su una forma di vita religiosa ora in gran parte scomparsa. L'espulsione dei Giapponesi dalla Cina dopo il 1945 fermò effettivamente tutte queste opportunità di lavoro sul campo e portò alla perdita di molto materiale già accuratamente raccolto. Tuttavia, il volumetto di Kubo Noritada, *Dōkyō to Chūgoku shakai* (Daoismo e società cinese), Tokyo 1948, Kyoto 1967 (rist.), dimostra che, anche dopo il loro ritorno in Giappone, questi studiosi si preoccuparono che la loro ricerca storica e bibliografica riguardasse il quadro più completo della società cinese di cui erano stati testimoni. Il loro numero fu anche sufficiente per fondare nel 1950 la Nippon Dōkyo Gakkai (Società Giapponese di Ricerca Daoista) e per dare inizio l'anno seguente alla pubblicazione di una rivista, il *Tōhō shūkyō*.

Invece, il 1950 vide la pubblicazione a Parigi degli scritti postumi sul Daoismo dell'unico studioso francese che diede seguito all'opera pionieristica di Chavannes e Pelliot, portando avanti la ricerca sui materiali forniti dal canone daoista. Henri Maspero (1883-1945), come altri della sua generazione, iniziò a studiare il Daoismo non come uno specialista ma come uno studioso di un vasto campo di azione. Egli aveva pubblicato nell'ambito dell'egittologia e degli studi vietnamiti e, inoltre, aveva prodotto un capolavoro di sinologia (quadro generale in un unico volume della Cina preimperiale), prima che la sua ricerca sulla Cina a partire dalla dinastia degli Han posteriori in poi lo portasse faccia a faccia con la religione daoista. Negli anni '30 si applicò a chiarire le fasi formative della religione, lavorando indipendentemente dai suoi contemporanei giapponesi, pur usando metodi simili (per esempio, confrontando materiali del canone daoista con i manoscritti di Dunhuang e con le fonti buddhiste). Maspero morì a Buchenwald nel 1945, avendo pubblicato solo una parte delle sue scoperte. Nella sua *opera omnia* in tre volumi, compilata da Paul Demiéville, l'ugualmente erudito curatore delle sue opere, un intero volume è dedicato al Daoismo. La descrizione del Daoismo di Maspero rimane ancora oggi un documento altamente proficuo del primo incontro tra una moderna mente europea e la totale complessità di questa religione antica.

Purtroppo, Maspero non ebbe studenti. Gli esperti di religione cinese che acquistarono rilievo nella Parigi del dopoguerra furono influenzati in misura maggiore dal grande contemporaneo di Maspero nello studio della religione cinese, Marcel Granet. Tuttavia, Granet non è stato inconsapevole dell'importanza del Daoismo e l'opera di uomini come Max Kaltenmark, Rolf Alfred Stein e Michel Soymié ha contribuito a mantenere il primato di Parigi come centro degli studi daoisti nel mondo occidentale. Da parte loro, anche questi ultimi non furono inconsapevoli dei risultati dei loro colleghi giapponesi: Soymié fondò nel 1965 con Yoshioka Yoshitoyo una seconda rivista giapponese dedicata al Daoismo, il *Dōkyō kenkyū*. In questo periodo molti studi sul Daoismo furono pubblicati in Giappone e molti punti di controversia furono caldamente dibattuti. Stava emergendo una nuova generazione di ricercatori europei interessati in modo specifico al Daoismo e la nuova pubblicazione introdusse presto le scoperte di Anna Seidel e K.M. Schipper al pubblico giapponese.

Mentre le due correnti principali di studi daoisti cominciavano a scorrere insieme, la ricerca in Cina si trovava in una situazione simile a quella della Francia negli anni '30, il dominio di un solo studioso. È vero che, dalla ristampa del canone daoista, specialisti affermati nella storia della religione cinese, come Chen Yinke e Chen Yuan, avevano dedicato articoli ad aspetti della storia daoista e, inoltre, era stato pubblicato un breve volume, in parte basato sull'antica ricerca giapponese, che tentava una narrazione dell'intero sviluppo del Daoismo. Tuttavia, dal 1949 in poi, gli unici aspetti degli studi daoisti che videro la pubblicazione furono

quelli collegati con la storia delle insurrezioni contadine o con la storia della scienza. Nel primo ambito, lo studioso dei testi Wang Ming produsse nel 1960 un'edizione eccellente del *Taipingjing*, un importante scritto daoista associato con i rivoluzionari Turbanti Gialli della dinastia Han, ma la discussione successiva del testo da parte di molti accademici non fu incline a concentrarsi su questioni religiose.

Nel 1963, Chen Guofu, storico della scienza e il «solo studioso» al quale ho fatto riferimento poco sopra, fece in modo di ripubblicare una versione ampliata di una monografia eccezionale, pubblicata originariamente nel 1949, sulla formazione del canone daoista. Chen aveva inizialmente intrapreso una ricerca lunga e accurata durante gli anni '40, quando il suo interesse per la storia dell'alchimia cinese lo aveva portato di fronte al problema della datazione dei testi daoisti su questo soggetto. Tuttavia, specialmente nell'edizione del 1963 del suo volume, *Dao-tsang yüan-liu k'ao*, Beijing 1949, Chen incluse le sue spigolature su molti altri argomenti che avevano attirato la sua attenzione nel corso delle sue letture. Altri studiosi, incapaci di dichiarare di favorire lo studio della scienza piuttosto che della religione, furono meno fortunati. Man Wentong, che aveva pubblicato alcune ricerche lodevoli sui testi daoisti negli anni '40, vide la sua opera confiscata verso la fine degli anni '50. Soltanto poche note vennero pubblicate postume nel 1980. La Rivoluzione Culturale cinese degli anni '60 pose fine alle attività dello Zhongguo Daojiao Xiehui (l'Associazione Daoista Cinese), un gruppo sorto nel 1957, ma incapace anche allora di ottenere granché sia in termini religiosi che accademici.

Chen Guofu aveva cominciato le sue ricerche alchemiche mentre studiava negli Stati Uniti con Tenney L. Davis al Massachusetts Institute of Technology e fu quasi esclusivamente questo aspetto scientifico del Daoismo che aveva continuato ad attrarre l'attenzione del mondo anglofono, a prescindere cioè dal fascino perenne per il *Daodejing*, che aveva soltanto prodotto una crescente lista di traduzioni sempre più futili. Così, quando la prima conferenza internazionale sul Daoismo si riunì in Italia nel 1968, furono due storici della scienza, Joseph Needham della Gran Bretagna e Nathan Sivin degli Stati Uniti, che si unirono a specialisti di religione come Schipper e Seidel. Alla conferenza non partecipò nessuno studioso cinese né giapponese. Questa situazione fu rettificata nella conferenza successiva nel 1972, che si tenne in Giappone, cosicché molti studiosi giapponesi poterono parteciparvi, come fece del resto Hou Jinglang, originario di Taiwan ma formatosi a Parigi. Hou fu senza dubbio il primo cinese ad aver condotto in Cina una ricerca sul Daoismo: nel 1960 Wu Jiyu aveva infatti utilizzato i manoscritti di Dunhuang per compilare l'edizione di un importante scritto daoista, il *Benjijing*. Pochi altri studiosi cinesi avevano finora pubblicato sul Daoismo a Hong Kong, Taiwan o ancora più lontano, per esempio Liu Cunyan in Australia. Tuttavia, non fu prima del 1979, alla terza conferenza tenutasi in Svizzera, che la situazione a Pechino cambiò sufficientemente perché Chen Guofu potesse parteciparvi. Così, gli studi daoisti furono finalmente in grado di raggiungere un vero statuto internazionale e di conquistare un po' di riconoscimento nella terra in cui il Daoismo ebbe origine.

Il cambiamento di clima nella Repubblica Popolare Cinese si manifestò in molti altri modi. Il 1979 vide anche la prima pubblicazione di un nuovo periodico accademico, lo *Shijie zongjiao* (Religione del mondo), che segnò l'inizio dello studio della religione ufficialmente riconosciuto nel periodo successivo al 1949. Sebbene il primo numero riguardasse soprattutto la storia dell'ateismo, nell'anno successivo furono inclusi articoli sul Daoismo. In quel periodo comparvero anche il primo volume di un profilo storico del pensiero daoista cinese, *Zhongguo Daojiao sixiang shigang*, e un nuovo studio dei testi di Wang Ming. Nel 1980, L'Associazione Daoista Cinese fu nuovamente attiva. Nel 1981, venne pubblicato un dizionario di religione (*Zongjiao cetian*), che conteneva un vasto numero di voci dedicate al Daoismo. Il primo dizionario del Daoismo inteso come tale è Li Shu-huan, *Dao-chiao ta-tz'u-tien*, Taiwan 1979. Tuttavia, mentre la condizione di Li come sacerdote daoista contrasta marcatamente con quella dei compilatori marxisti del volume più recente, si deve ammettere che, poiché neppure il dizionario incorporava le scoperte degli studiosi non cinesi, entrambe le opere erano inferiori allo *standard* che poteva essere raggiunto attraverso la cooperazione internazionale.

Sebbene il sapere accademico cinese sul Daoismo sia rimasto indietro rispetto a quello di Francia e Giappone, il potenziale per lo sviluppo rimane grande. All'inizio degli anni '80 i sacerdoti daoisti sono apparsi ancora una volta nelle strade e nelle piazze delle città cinesi. Sembra che la tradizione viva della religione non sia stata completamente interrotta dalla Rivoluzione Culturale e che gli studiosi possano ancora apprendere da essa di prima mano. Inoltre, le risorse bibliografiche della Cina suscitano ancora l'invidia del mondo esterno. Per esempio, vanno menzionate le fonti epigrafiche sul Daoismo Song utilizzate dallo storico Chen Yuan e l'insieme (incompleto) del canone daoista del Sichuan, dettagli del quale non sono ancora stati pubblicati ma che potrebbero dimostrarsi utili per lo studio della storia delle prime edizioni del canone.

All'inizio degli anni '80, l'opera stava già progredendo rapidamente verso una completa guida bibliografica

al canone nella sua riedizione moderna. Fondato a Parigi e sotto la direzione di K.M. Schipper, questo progetto è veramente internazionale, in quanto è sostenuto dall'Associazione Europea per gli Studi Cinesi, e comprende studiosi provenienti da Paesi europei e oltre. Ancora prima della pubblicazione della guida, il progetto ha portato alla pubblicazione di concordanze di importanti testi daoisti e a un'analisi di un'enciclopedia daoista del VI secolo: J. Lagerwey, *Wu-shang pi-yao. Somme daoïste du sixième siècle*, Paris 1981. Ha anche indirettamente incoraggiato la monografia di P. van der Loon, *Daoist Books in the Libraries of the Sung Period. A Critical Study and Index*, London 1984 (Oxford Oriental Institute Monographs, 7).

In Giappone, importanti iniziative in collaborazione sono state precedute da pubblicazioni che riflettevano l'operato di carriere individuali. Yoshioka Yoshitoyo e, in seguito, Kubo Noritada produssero storie del Daoismo che erano rivolte a un pubblico di non specialisti. Ōfuchi Ninji completò un catalogo di tutti i manoscritti daoisti di Dunhuang e un volume allegato di fotoriproduzioni di ogni testo, pubblicati rispettivamente in Ōfuchi Ninji, *Tonko Dōkyō. Mokuroku-hen*, Tokyo 1978, e Ōfuchi Ninji, *Tonko Dōkyō. Zuroku-hen*, Tokyo 1979. Le iniziative in collaborazione cominciarono quando fu richiesto un volume sul Daoismo per una collana sul ricco materiale di Dunhuang e non meno di dieci scrittori (tra i quali K.M. Schipper) si unirono sotto la guida editoriale di Yoshioka. Quest'ultimo morì nel 1979, ma il volume venne portato a termine: Yoshioka Yoshitoyo et al. (curr.), *Tonkō to Chūgoku Dōkyō*, Tokyo 1983. Esso comprende sessantadue pagine di bibliografia generale del Daoismo basata sul materiale che Yoshioka aveva precedentemente raccolto. Questo studioso ha, in un certo senso, dato origine a una collaborazione accademica negli studi daoisti giapponesi decisamente presto: *Dōkyō kenkyū ronshū* (Collezione di saggi di studi daoisti), Tokyo 1977, è una raccolta di scritti in suo onore derivata dai contributi di cinquantaquattro autori giapponesi e stranieri.

Il volume Fukui Kōjun et al. (curr.), *Dōkyō*, I-III, Tokyo 1983, un esauriente quadro generale del Daoismo che comprende le opere di ventitré studiosi, è stato il primo tentativo collettivo di fornire una descrizione completa della religione in ogni lingua. I tre volumi, intitolati *Dōkyō to wa nani ka?*, *Dōkyō no tenkai* e *Dōkyō no dempō*, sono dedicati rispettivamente alla descrizione del Daoismo stesso, a una valutazione della sua importanza rispetto agli altri aspetti della vita e del pensiero cinesi e a un esame della sua diffusione al di là delle origini cinesi. L'ultimo volume contiene anche una panoramica sulla ricerca in Giappone e altrove. Lo studio del Daoismo al di fuori della Cina continentale è diventato sempre più importante, specialmente perché si è spostato dalla ricerca storica a quella antropologica. Tuttavia, la ricerca storica non ha perso la sua importanza: un'opera pionieristica quale Yi Nüng-hwa, *Han'guk Togyosa*, Seoul 1959, uno studio della storia del Daoismo, ha i suoi successori nelle più recenti pubblicazioni di studiosi giapponesi che riguardano una nuova valutazione dell'impatto delle convinzioni daoiste sulla storia della loro stessa cultura. Di queste, la miscellanea Fukunaga Mitsuji (cur.), *Dōkyō to kodai tennōsei*, Tokyo 1978, si occupa di una questione di non poca importanza per i Giapponesi di oggi, cioè della possibile influenza daoista sull'istituzione autenticamente giapponese dell'Impero.

Tuttavia, le maggiori differenze nell'attività erudita compaiono nell'indagine sul Daoismo come viene praticato oggigiorno fuori dalla Cina continentale. Kubo, nella sua ricerca sulle convinzioni daoiste collegate con l'ora *gengshen*, ha coperto non solo il Giappone ma anche Okinawa. Tra i molti etnografi e gli altri ricercatori interessati alla registrazione delle pratiche daoiste in Taiwan, uno studioso ha pubblicato uno studio basato su quest'isola: Liu Chih-wan, *Chūgoku Dōkyō no matsuri to shinkō*, I-II, Tokyo 1983-1984. L'opera dell'americano Michael Saso, *Chuang-lin hsü Dao-tsang*, I-XXV, Taipei 1975, contiene testi daoisti attualmente ancora usati. Le pratiche daoiste dei membri della tribù Yao della Thailandia settentrionale sono state registrate dagli studiosi giapponesi e hanno attratto l'attenzione anche degli studiosi francesi e americani. Anche il Daoismo a Hong Kong, Singapore e in altre comunità cinesi d'oltremare è stato studiato in una certa misura.

Così, dagli anni '80, gli studi daoisti non sono più stati ristretti a uno o due pionieri che lavorano isolati. Ci sono ancora molte possibilità per le interpretazioni personali delle tradizioni daoiste religiose e filosofiche, come testimoniano le prospettive differenti contenute in K.M. Schipper, *Le Corps daoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo daoista*, Roma 1983) e A.C. Graham, *Chuang-tzu*, London 1981, Indianapolis 2001 (rist.). Va anche detto che esistono molte possibilità per un più grande riconoscimento accademico dell'importanza degli studi daoisti. In Occidente non vi sono ancora posti accademici specificatamente dedicati alla ricerca e all'insegnamento sul Daoismo, mentre in Giappone possono essere contati sulle dita di una mano. Tuttavia, questo riconoscimento dell'importanza del Daoismo come parte dell'esperienza religiosa dell'umanità verrà senza dubbio con il tempo. Quando questo accadrà non ci sarà una sola piccola parte dovuta agli sforzi degli studiosi di molte nazioni i cui contributi non siano stati recensiti in questo articolo.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste nessun volume introduttivo soddisfacente sullo studio del Daoismo in nessuna lingua europea. Recensioni scritte di tanto in tanto sugli sviluppi nel campo sono disperse in un gran numero di periodici specialistici. Il volume H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Daoism*, New Haven 1979, benché essenzialmente limitato alle relazioni della seconda conferenza internazionale sul Daoismo, inizia con una breve introduzione ad opera dei curatori che ritrae l'ambiente della conferenza e si conclude con un quadro bibliografico dello sviluppo degli studi daoisti in Giappone a opera di Sakai Tadao e Noguchi Tetsurō. La traduzione inglese dell'opera di H. Maspero, *Le Daoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971, contiene un'introduzione che colloca il successo di Maspero nel contesto dello sviluppo degli studi sul Daoismo e fornisce anche alcuni riferimenti bibliografici precisi per integrare le informazioni incluse nel testo. I suoi commenti sul sapere cinese moderno possono essere arricchiti consultando l'articolo di Barbara Hendrischke, *Chinese Research into Daoism after the Cultural Revolution*, in «Asiatische Studien/Études asiatiques», 38 (1984), pp. 125-42.

T.H. Barrett

DIRITTO E RELIGIONE IN CINA. Fin dai primi tempi in cui la storia venne messa per iscritto, la legge (*fa*) in Cina fu concepita come un corpo indipendente dal credo religioso, come un sistema di sanzioni penali (*xing*) che, inizialmente, si riteneva applicabile soltanto ai livelli inferiori della società, dal momento che i nobili e i funzionari erano legati da un complesso sistema di convenzioni sociali ed etiche (*li*, solitamente tradotto con «rituale»). Spesso si afferma che il *li* sia stato messo a punto dai confuciani e il *fa* dai legalisti, ma questa è una semplificazione fuorviante.

Legge ed etica. Il sistema di legge penale risale ai primi testi scritti in cinese, databili forse al X secolo a.C. che mostrano il re nell'atto di giudicare tutta una serie di atti criminosi. I testi che riportavano semplici elenchi di norme legislative venivano incisi su bacini di bronzo, così da assicurare loro lunga durata. I primi sistemi dettagliati di legge codificata sembra che siano comparsi nel V secolo a.C. Essi vennero sistematizzati, specie nello Stato nordoccidentale dei Qin, nel corso del IV e del III secolo a.C. a opera di diversi pensatori, esperti anche di pratica amministrativa, riuniti in una scuola nota con il nome di Fajia (Scuola della Legge). Questi pensatori realizzarono un dettagliato e complicato codice di specifici reati, accuratamente definiti e accompagnati ciascuno da precise sanzioni e da norme applicabili a tutti i membri della società. Si trattava di un sistema basato sulla paura e sulla pura e semplice dissuasione, volto al rafforzamento dell'autorità statale, alla conservazione dell'ordine e a disciplinare rigidamente la società.

Con il tempo, il *li* finì per diventare la sfera riservata alla perizia di confuciani professatisi tali, e i compendi dei rituali principali, messi definitivamente a punto all'epoca della dinastia Han (206/202 a.C.–220 d.C.), entrarono a far parte del canone scritturale confuciano. Ma il *li* di per se stesso esisteva ben prima di Confucio e il sistema che lo regolava godeva di una vita a sé, indipendente dal Confucianesimo, in qualità di un articolato complesso di norme riguardanti tutti gli aspetti del comportamento familiare, sociale e interpersonale, i costumi e il rituale; un complesso che gradualmente si trasformò in un vero e proprio sistema che finì per penetrare, a vario grado, tutta la società e non soltanto l'*élite* nobiliare.

Il sistema del *li* e quello del *fa* imposti dallo Stato coesistettero per gran parte della storia cinese, ma col tempo si andò perdendo la netta distinzione dei primi tempi. All'epoca del primo codice di legge cinese giuntoci completo, quello della dinastia Tang (compilato nel 624 e più volte rivisto fino al 737), adottato anche in Giappone all'inizio dell'VIII secolo, l'intero sistema di legge penale era permeato dalle idee, dalle pratiche e dalle prescrizioni del *li*. Tali prescrizioni tracciavano un percorso nel quale le differenze gerarchiche di *status* servivano a definire la pena da comminarsi a ogni specifico torto: se il torto era stato compiuto da un inferiore ai danni di un superiore, da un figlio nei confronti dei genitori, o da una moglie nei confronti del marito, esso veniva punito più duramente di quanto non lo sarebbe stato se fosse avvenuto tra pari grado. Le idee derivate dal *li* erano poi dettagliatamente rappresentate anche in quelle sezioni della legge amministrativa (i *ling*, o statuti) che regolavano il rituale, l'osservanza religiosa delle feste principali, le abitazioni, gli abiti, i trasporti e il modo di vita ai quali ciascuno doveva conformarsi secondo il proprio *status* sociale. Inoltre, i codici di legge contenevano di norma disposizioni generali che consentivano di punire le infrazioni contro il *li* come se fossero state crimini contro la legge.

Anche quando il *li* e la legge finirono per formare sistemi paralleli ma collegati di condotta normativa, le contraddizioni tra di essi non vennero meno. Il *li* venne generalmente accettato e rispettato all'interno della società come un insieme di «regole di comportamento civile», mentre il sistema penale (*fa*) finì per costituire l'ambito del potere statale, con il quale si cercava a ogni costo di non aver nulla a che fare. E i due sistemi erano separati non soltanto dal grado di stima e di rispetto che suscitavano ma, talvolta, anche da un clima di diretto e irrisolto conflitto. Ne è esempio lampante, nel Medioevo, il caso della vendetta, che era consentita alle vittime di un'ingiustizia secondo alcuni testi di *li* canonico, e severamente proibita dalla legge penale. Vi fu

anche un caso famoso, nel quale l'imputato venne onorato per la sua osservanza delle prescrizioni rituali riguardanti la vendetta, e allo stesso tempo condannato a morte per omicidio.

Un'altra chiara influenza del pensiero etico sulla legge fu l'emergere di una categoria di crimini particolarmente aberranti, i cosiddetti «dieci abomini», che richiedevano castighi estremamente severi. Considerati imperdonabili, questi crimini riguardavano le offese gravi allo Stato (ribellione, tradimento, ecc.), o le offese alle relazioni definite dal rituale: compiere una crudele ingiustizia verso i sottoposti, mancare di rispetto ai simboli religiosi dello Stato o alla persona dell'imperatore, mancare di obbedienza filiale, causare discordia tra parenti, oltraggiare le autorità, praticare incesto, magia nera e stregoneria.

Concetti di legge fondamentali. La legge così come si era sviluppata in Cina non soltanto incorporava molte delle idee di base articolate dal *li*, ma rifletteva anche altre idee religiose profondamente sentite riguardo alla relazione tra l'uomo e l'universo. Il concetto base che stava dietro i primi sistemi rigorosi di legge, come quelli formulati nei secoli IV e III a.C., era che nessun atto criminale dovesse sovvertire l'equilibrio fondamentale dell'uomo e dell'universo e che, inoltre, la funzione di un sistema penale dovesse essere quella di imporre una sanzione che controbilanciasse il disordine causato dal crimine e riportasse l'equilibrio naturale. Questa idea generale è presente nei testi più antichi del IX secolo a.C., nei quali però le sanzioni erano o di natura soprannaturale, ossia imposte dagli dei, o di natura personale, ossia imposte dal re. L'idea che stava dietro il concetto di legge, specie quello sviluppato dai membri della scuola Fajia all'epoca del governo dei Qin, fu che l'esercizio della legge, e dunque il ripristino dell'equilibrio sociale, dovessero costituire una funzione dello Stato. Tale funzione avrebbe dovuto essere il più possibile automatica e comportare l'eliminazione di ogni intervento soprannaturale e, se fattibile, di ogni giudizio umano arbitrario.

Ma la legge e il suo conseguente mantenimento si basavano anche su altre fondamentali idee religiose. La legge era funzione dello Stato, e si riteneva che lo Stato governasse in virtù del mandato avuto dal Cielo, cosa che, in pratica, significava che la legittimità di un regime dipendeva dall'accettazione di un sistema di ideali comuni. Benché quello cinese sia stato spesso descritto come uno Stato puramente secolare, questa affermazione è del tutto scorretta. L'esercizio del potere in Cina avveniva in un contesto di complessa simbologia, di riti e di osservanze impregnati di soggezione religiosa, prescritti nel dettaglio da una legislazione codificata e contestualizzati nell'ambito di credenze religiose profondamente sentite. Alcune di queste idee riguardavano direttamente l'esercizio del diritto penale. Per esempio l'anno, con il suo calendario di osservanze religiose statali, era diviso in due metà: l'inverno, dominato dalla forza oscura e femminile dello *yin*, e l'estate, dominata dal principio maschile e luminoso dello *yang*. Fino all'inizio del XX secolo, le esecuzioni delle sentenze capitali, a eccezione di crimini particolarmente odiosi, erano proibite nei mesi estivi dello *yang*, perché avrebbero offeso i princìpi generali che regolavano la crescita.

Il diritto penale però non incarnava molte disposizioni direttamente legate al credo e alla pratica religiosi. In genere, anzi, la legge si limitava alla condanna delle pratiche magiche, soprattutto quelle di magia nera, alla proibizione delle dottrine eterodosse (ossia, in pratica, quelle dottrine che potevano rivelarsi ostili allo Stato o alla stabilità sociale ed erano quindi giudicate capaci di provocare ribellioni), e a impedire che cittadini privati celebrassero funzioni di competenza esclusiva dello Stato. La legge era particolarmente desiderosa di proibire predizioni, profezie, incantesimi e amuleti. Ma, in pratica, era impossibile far rispettare tali proibizioni in una società così profondamente intrisa a ogni livello di pronostici, divinazioni e vaticini, e il veto veniva dunque circoscritto a quelle profezie e a quegli incantesimi che presentavano implicazioni politiche sfruttabili da potenziali ribelli.

Lo Stato e la religione organizzata. Nei secoli in cui la legge cinese prese forma, si ebbero diversi sistemi di credo religioso e varie scuole filosofiche, ma nessuna religione organizzata separata dallo Stato, nessuna Chiesa e nessun clero. Fu soltanto nel I e nel II secolo d.C. che lo Stato, e dunque la legge, si trovò per la prima volta in conflitto con la religione organizzata.

Alla fine del II secolo d.C., i movimenti messianici ribelli dei Cinque Stai di Riso e dei Turbanti Gialli, che misero seriamente a repentaglio la sovranità del tardo Impero Han dal 184 al 190, vennero organizzati da gruppi religiosi che professavano un sistema di credenze derivate da una forma egualitaria di Daoismo, il Taiping. Queste sette erano organizzate in circoscrizioni ecclesiastiche e cellule locali, ed erano guidate da patriarchi autoproclamatisi tali. Da questi movimenti gradualmente si andarono evolvendo, nei secoli seguenti, diverse potenti e organizzate sette daoiste.

Poco tempo prima, nel I secolo d.C., il Buddhismo era arrivato in Cina dall'India attraverso l'Asia centrale, e aveva cominciato a prendere gradualmente piede, prima come credo minoritario e poi come religione di massa che finì per coinvolgere larga parte della popolazione cinese. Con il Buddhismo, vennero introdotte diverse idee e istituzioni che andavano a scontrarsi nettamente con gli interessi dello Stato. La principale di queste isti-

tuzioni fu quella monastica. Per i buddhisti, l'organismo clericale, ossia il *saṃgha*, era concepito come una istituzione autonoma, una corporazione perpetua di religiosi celibi che negava i normali obblighi dei suoi membri sia nei confronti dello Stato, sia nei confronti della società. Ogni comunità monastica vantava i propri funzionari e la propria gerarchia. Ciascuna aveva delle proprietà e molte possedevano schiavi e controllavano famiglie a esse subordinate. Corporazioni perpetue di tal genere non avevano precedenti nella legge cinese.

Era dunque sottinteso che il clero buddhista troncasse ogni legame con la società laica, compresi i legami con lo Stato e con la famiglia. In Cina, le relazioni sociali che legavano un individuo alla famiglia, alla società e allo Stato erano cruciali per la legge, che riguardava da vicino la responsabilità individuale e ogni sorta di dovere. L'idea che un figlio che avesse scelto l'ordine monastico potesse venir meno agli obblighi verso lo Stato e cessasse di obbedire al proprio padre era un anatema. Ne risultò dunque una tensione costante, che divenne evidente, per esempio, nel periodo di debolezza dell'autorità statale e di divisione politica tra regioni settentrionali e regioni meridionali, dal 220 al 589 d.C., o durante i periodi in cui l'ordine monastico rivendicò la propria autonomia o, ancora, ogni volta che lo Stato tentò di imporre il proprio controllo sul clero, talvolta incorporandone le fasce più alte nel proprio sistema burocratico. A più riprese lo Stato tentò di controllare in prima persona o addirittura di proscrivere il Buddhismo. Vi furono due grandi proscrizioni, la prima negli anni 574-577 d.C. sotto la dinastia degli Zhou del Nord e la seconda dall'843 all'845 d.C. sotto la dinastia Tang. In entrambe le occasioni, molti monaci e monache dovettero tornare alla vita laica, migliaia di templi vennero demoliti ed enormi quantità di beni confiscate. In entrambe le occasioni, tuttavia, i templi buddhisti furono rapidamente restaurati e la religione ne riemerse più forte di prima.

Una misura del problema è data dal numero di esponenti del clero. La stima secondo la quale tre milioni di religiosi, durante gli Zhou del Nord nel 574-577, fossero tornati alla vita laica è ovviamente esagerata, ma nel 518 la sola capitale settentrionale Luoyang contava ben milletrecentosessantasette templi e in tutto l'Impero dei Wei del Nord ve n'erano trentamila. Sotto i Tang (618-907), il potere e la ricchezza dei templi buddhisti raggiunsero il loro apogeo. Nell'845 si contavano ben duecentosessantamila religiosi e decine di migliaia di novizi, oltre a laici e innumerevoli famiglie di schiavi associati ai templi.

Col tempo, la legge codificata fu estesa a controllare anche quelle aree in cui il clero e lo Stato entravano in conflitto. All'inizio dell'VIII secolo venne redatto il *Daoseng ge*, una particolare categoria di leggi che riguardavano il clero buddhista e daoista e che definivano rigidamente la giurisdizione del *saṃgha*. Al clero, il *Daoseng ge* assicurava il mantenimento del diritto di punire le infrazioni alla disciplina religiosa, ma dettagliava anche i casi in cui monaci e monache dovevano essere soggetti al normale diritto penale, alle stesse condizioni dei laici. Anche negli statuti dei periodi Tang e Song vennero incorporate leggi che riguardavano la proprietà individuale di monaci e monache e le loro relazioni con lo Stato e i templi di appartenenza.

In Giappone, dove la legge del periodo Tang venne adottata in blocco, ma dove i templi erano ancor più potenti, le norme per i monaci buddhisti riguardanti le trasgressioni disciplinari (i *Sōniryō*) furono invece incorporate nel corpo principale degli statuti.

In Cina, dall'VIII secolo e nel corso delle dinastie successive, lo Stato cominciò a controllare l'ordinazione dei religiosi, a limitarne il numero e a tenere registri separati per il clero. Inoltre, cominciò anche ad approvare formalmente la costruzione di nuovi templi.

Oltre a essere soggetto alle leggi imposte dallo Stato, il clero era soggetto anche alle rigide norme di comportamento stabilite dai *vinaya*, raccolte di regole monastiche redatte in origine in India ma talvolta modificate in Cina, che formavano una sezione separata degli scritti canonici buddhisti. Queste regole erano imposte ai membri dell'ordine non dallo Stato, bensì dal *saṃgha*. [Vedi *VINAYA*, vol. 10].

A più riprese, lo Stato tentò di istituire organismi governativi o cariche specifiche per controllare il clero. Nel periodo Tang, gli affari del clero buddhista vennero posti sotto l'egida dello *honglu si*, il Ministero degli Affari Esteri (poiché il Buddhismo era una religione straniera), mentre gli affari del clero daoista erano demandati al Ministero della Famiglia Imperiale (perché il casato dei Tang sosteneva la propria discendenza da Laozi). Nel VII e nell'VIII secolo, vennero create anche speciali cariche ufficiali all'interno della gerarchia dei Tang per i sacerdoti zoroastriani. In genere, però, Chiesa e Stato rimasero in Cina due organismi separati. Nessun governo cinese riuscì mai a controllare completamente l'ordine buddhista ma, a sua volta, il clero buddhista e daoista non riuscì mai a ottenere una reale indipendenza dal controllo statale.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Il culto di Stato*; e *LI*].

BIBLIOGRAFIA

D. Bodde, *Authority and Law in Ancient China*, in «Journal of the American Oriental Society», suppl. vol. 17 (1954), pp. 46-55.

D. Bodde, *Basic Concepts of Chinese Law. The Genesis and Evo-*

lution of Legal Thought in Traditional China, in «Proceeding of the American Philosophical Society», 107 (1963), pp. 375-98. Tratta le influenze confuciane, daoiste e buddhiste sulla legge cinese.

D. Bodde e C. Morris, *Law in Imperial China*, Cambridge/Mass. 1967, Philadelphia 1973 (2ª ed.).

Ch'ü T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Paris 1961, Westport/Conn. 1980 (rist.).

Hsu Dau-lin, *Crime and Cosmic Order*, in «Harvard Journal of Asian Studies», 30 (1970), pp. 111-25.

Li Tsu-yin et. al, *Chung-kuo fa-chih-shih ts'an-k'ao shu-mu chien-chieh*, Beijing 1968. Una bibliografia di opere sulla storia del diritto cinese e sulla pratica legale anteriore al 1949.

J. Needham, *Human Law and the Laws of Nature in China and the West*, in J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge (1956) 1980, rist., pp. 518-83 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983).

Sun Tsu-chi, *Chung-kuo li-tai fa-chia chu-shu k'ao*, Shanghai 1934, Taipei 1970 (rist.). Una bibliografia descrittiva di più di cinquecento opere di diritto cinese.

DENIS TWITCHETT

DONG ZHONGSHU (circa 179-104 a.C.), importante filosofo confuciano della dinastia Han dell'Ovest (202 a.C.-9 d.C.) e autore del prestigioso volume *Chunqiu fanlu* (Rugiada lussureggiante dagli *Annali delle primavere e degli autunni*), nel quale espone la teoria della risposta reciproca tra Cielo e uomo per la quale è famoso. Nativo di Guangchuan, nell'odierno Hebei, Dong raggiunse un'importanza nazionale nei primi anni dell'imperatore Wu (regnante tra il 140 e l'87 a.C.) attraverso tre famosi memoriali, che presentò al trono, sulla relazione tra il Cielo e l'uomo. Ciò avvenne probabilmente nel 124 a.C., in risposta alle richieste dell'imperatore. Anche se non ottenne mai un'importante posizione politica rimanendo uno studioso e un semplice autore per la maggior parte della sua vita, Dong esercitò comunque un'influenza determinante sullo spirito della Cina Han e più di ogni altro fu responsabile dell'affermazione dei classici confuciani come sapere ufficiale dello Stato.

Il sistema filosofico di Dong è stato generalmente considerato una fusione delle scuole dello Yin-yang e confuciana (Rujia). Tuttavia, questo modo di vedere è fuorviante per molte ragioni. In primo luogo, la visione cosmologica *yin-yang*, insieme con l'idea del movimento ciclico delle Cinque Fasi, è diventata, a partire dalla dinastia Han, talmente diffusa da essere più una presupposizione soggiacente al pensiero cinese che una scuola filosofica separata. Il contributo di Dong è più propriamente visto come una riformulazione del Confucianesimo sulla base di una assunzione in comune con i filosofi di altre scuole. Dong incorporò nel suo sistema elementi provenienti dal pensiero di altre scuole, oltre a quella dello Yin-yang. Tali elementi comprendono idee legaliste, daoiste e moiste. Per esempio, la sua identificazione della «punizione legale» con il principio dello *yin* come una funzione supplementare di governo è un adattamento dal Legalismo; il suo termine «volontà del Cielo» (*tianzhi*) è un prestito dal Moismo e la sua visione del Dao, la Via, indica l'influenza del Daoismo. Il testo daoista-legalista scritto su seta chiamato *Jingfa*, rinvenuto in un'antica tomba Han negli anni '70 del XX secolo, getta nuova luce sulla formazione della filosofia di Dong. Il suo famoso detto «La grande fonte del Dao deriva dal Cielo, il Cielo non cambia, neanche il Dao cambia» è chiaramente derivato da questo testo.

In epoca moderna, Dong è stato generalmente condannato per aver elevato il Confucianesimo alla posizione di ideologia di Stato a spese delle altre scuole filosofiche. Benché ci sia qualche validità in questa visione, una parola di chiarificazione su ciò che venne elevato a ideologia di Stato è necessaria. Nella Cina Han venne fatta una netta distinzione tra i Cinque Classici come tradizione sacra comune, da una parte, e le varie scuole filosofiche come insegnamenti privati dall'altra. In virtù di questa distinzione, la personale visione filosofica di Confucio non venne considerata ortodossa; piuttosto fu la tradizione della quale egli fu custode che venne considerata tale. Dei Cinque Classici, quattro sono di origine preconfuciana, precisamente il *Libro delle mutazioni*, il *Libro della storia*, il *Libro della poesia* e il *Libro dei riti*. Soltanto gli *Annali delle primavere e degli autunni* (*Chunqiu*) sono attribuiti a Confucio. Tuttavia, secondo la tradizione a partire da Mengzi, gli *Annali delle primavere e degli autunni*, una storia dello Stato di Lu, vennero compilati per continuare la tradizione sacra del *Libro della poesia* e del *Libro della storia*. Confucio non compilò gli *Annali* con il proposito di esprimere le sue personali visioni filosofiche. Nel suo memoriale al trono, Dong propose che fosse istituita un'accademia imperiale nella quale il *curriculum* avrebbe incluso soltanto gli studi dei testi classici della tradizione sacra, così come trasmessi da Confucio, ma non gli insegnamenti privati di tutte le scuole filosofiche. Innegabilmente, la proposta di Dong diede ai confuciani un considerevole vantaggio sulle altre scuole. In ogni caso, bisogna fare una sottile distinzione, poiché i confuciani furono onorati soltanto come custodi della tradizione sacra e non in quanto membri della scuola confuciana. È importante tenere a mente che, come il *Laozi* e il *Mozi*, né i *Dialoghi* di Confucio né il *Mengzi* furono parte dell'erudizione ufficiale.

Al centro della filosofia di Dong c'è l'idea secondo la quale tutte le cose dell'universo sono interdipendenti.

L'universo ha dieci componenti di base: Cielo, terra, uomo, *ying*, *yang* e le Cinque Fasi (o Cinque Poteri), ossia legno, fuoco, terra, metallo e acqua. I primi tre sono i più importanti perché sono «d'origine di tutte le cose», il Cielo produce le cose, la terra le nutre e l'uomo le porta a completamento. In questo, Dong segue ovviamente l'idea di Xunzi secondo la quale l'uomo forma una triade con il Cielo e la terra e partecipa attivamente al processo creativo del cosmo. Un'idea complementare è la visione di Dong per cui la natura (per esempio, il Cielo e la terra) è il macrocosmo e l'uomo è il microcosmo.

Negli scritti di Dong possono essere distinti due significati differenti del termine *tian* («cielo»): l'universo fisico e la divinità che presiede l'universo. Nella sua teoria della risposta reciproca tra Cielo e uomo, Dong intende il Cielo nel secondo significato. Egli crede che il Cielo abbia una volontà e crei ogni cosa, compreso l'uomo, per uno scopo. La sua cosmologia è perciò interamente teleologica. Il Cielo ha creato l'uomo con il proposito di sviluppare e mantenere un ordine culturale, politico ed economico. Per realizzare l'ordine, il mandato del Cielo (*tianming*) viene conferito al Figlio del Cielo, cioè all'imperatore, che in cambio deve sempre giustificare il suo mandato con la sua virtù morale. Egli è ritenuto responsabile da parte del Cielo dell'ordine del mondo umano. Il Cielo è sensibile agli errori umani e risponde al malgoverno con rabbia, espressa attraverso la diffusione di calamità e prodigi. Le offese gravi contro la volontà del Cielo da parte dell'imperatore possono portare alla perdita del mandato, vale a dire alla fine della sua dinastia. Così, la teoria della risposta reciproca tra il Cielo e l'uomo, con il mandato del Cielo come corollario, è in realtà una lama a doppio taglio: giustifica e contemporaneamente erode la legittimità di una dinastia regnante.

Secondo la teoria di Dong, nessuna dinastia può durare per sempre. Tuttavia, la sua teoria della successione modifica le teorie precedenti secondo le quali la successione delle dinastie segue l'ordine del movimento delle Cinque Fasi. Dong, invece, crede che il cambiamento dinastico rispetti la sequenza dei «regni», vale a dire i regni nero, bianco e rosso. Ogni dinastia rappresenta un regno con un suo proprio sistema di governo. Alla fine di un regno, la dinastia esistente deve lasciare il posto a quella nuova.

Dong sviluppa anche la nozione di *yin* e *yang* in una direzione alquanto nuova. Sebbene condivida l'idea che lo *yin* e lo *yang* sono due forze basilari dell'universo e devono essere sempre tenute in armonia, egli pone comunque lo *yang* al di sopra dello *yin*. Inoltre, applica il principio dello *yin* e dello *yang* alle relazioni umane. Nella sua visione, il sovrano è *yang* e il suddito è *yin*, il padre è *yang* e il figlio è *yin*, il marito è *yang* e la moglie è *yin*. Questa è la famosa teoria dei cosiddetti Tre Legami. Sebbene la teoria fosse in origine legalista, Dong offrì per essa una giustificazione *yin-yang*. Questa teoria dominò il pensiero sociale cinese fino alla fine del XIX secolo.

Come studioso confuciano, Dong si specializzò nello studio del *Commentario gongyang degli Annali della primavera e dell'autunno*. Come risultato egli scrisse una serie di brevi saggi che costituiscono il *Chunqiu fanlu*. Quest'opera, sebbene non completamente libera da interpolazioni successive, è sopravvissuta fino ai giorni nostri.

[Vedi *YIN-YANG WUXING* e *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Fondamenti della tradizione*].

BIBLIOGRAFIA

Chan Wing-tsit (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, pp. 271-88. Contiene le traduzioni dei saggi più importanti di Dong fatte da questo capace storico della filosofia cinese.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), II, Princeton (1952-1953) 1983, rist., pp. 7-87 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Comprende una trattazione esauriente sul sistema filosofico di Dong.

Hsiao Kung-chuan, *A History of Chinese Political Thought*, I, *From the Beginnings to the Sixth Century A.D.*, F.W. Mote (trad.), Princeton 1979, pp. 484-503. Contiene una chiara analisi, che sottolinea le implicazioni politiche del pensiero di Dong, a cura di un autorevole studioso del pensiero politico cinese.

YÜ YING-SHIH

DU GUANGTING (850-933), studioso daoista della dinastia Tang (618-907) e autore di numerose opere di liturgia daoista, biografia, storia e geografia. Nato nei decenni di declino di quella che era stata la potente dinastia Tang, Du trascorse la sua carriera negli anni caotici che, dopo trecento anni di unità, videro la Cina frammentarsi in Stati regionali antagonisti. Il Buddhismo aveva appena cominciato a riprendersi dalle azioni repressive intraprese dall'imperatore Wuzong nell'845, quando migliaia di templi furono chiusi, le proprietà confiscate e decine di migliaia di sacerdoti dovettero tornare alla vita laica ed essere così soggetti a tassazione e coscrizione. Il Daoismo se la cavò meglio, poiché gli imperatori Tang, che erano soprannominati Li, si consideravano discendenti di Laozi. Quando Du non riuscì a superare gli esami per accedere al servizio a corte, scelse gli ordini daoisti piuttosto che buddhisti come

via alternativa alla carriera accademica ed entrò nel monastero del monte Tiantai nella sua provincia natia dello Zhejiang.

Impressionato dalla sua abilità letteraria, l'imperatore Xizong (873-888) nominò Du alla corte della capitale Chang'an. Non molto tempo dopo, nell'880, l'imperatore venne costretto a fuggire dalla ribellione di Huang Chao e cercò rifugio nella regione sudoccidentale del Sichuan. Du seguì la corte e rimase nel Sichuan durante la successiva caduta dei Tang e il periodo di disgregazione conosciuto come le Cinque Dinastie e i Dieci Regni. Quando nel 907 Wang Jian fondò il regno meridionale di Shu (il moderno Sichuan), reclutò al suo servizio molti funzionari, artisti e poeti Tang profughi, tra i quali Du.

Du ricevette molti incarichi e titoli prestigiosi dalla corte di Shu, compreso quello per il quale è maggiormente citato, il Maestro della Vasta Realizzazione (Guangcheng Xiansheng). Dopo circa quarantacinque anni al servizio della corte, Du si ritirò in un rifugio di montagna, dove morì all'età di ottantacinque anni. I racconti tradizionali narrano che la sua pratica delle tecniche che conferiscono l'immortalità gli permise al momento della morte di essere liberato dal corpo e ascendere al cielo, come fecero prima di lui molti devoti daoisti.

Du fu uno degli studiosi daoisti più prolifici. Tra le sue opere vi sono diverse raccolte agiografiche di daoisti che divennero immortali. La più importante di queste è un'opera dedicata ai racconti su donne daoiste: *Note sugli immortali di Yongcheng, città della Regina Madre dell'Occidente.* Scrisse anche una vasta opera sulla geografia religiosa daoista: *Note sulle caverne-cieli, sulle vette benefiche, sui fiumi e sulle montagne famose.* Quest'opera descrive le cinque cime sacre, le cinque montagne dominanti e le dieci grandi «caverne-cieli» che si trovano sotto di esse e comprende anche un catalogo completo di altri luoghi. In quest'opera, la cosmologia, la pratica e la tradizione leggendaria del Daoismo sono sistematicamente integrate con le caratteristiche fisiche e fantastiche del mondo tradizionale cinese. Tuttavia, la maggior parte degli scritti di Du si occupa dei vari aspetti della liturgia daoista e specialmente dello *zhai* («digiuno»), un rito di espiazione e merito, e del *jiao* («offerte comuni»), un rito di comunione e rinnovamento spirituale di tutti i regni visibili e invisibili del Cielo e della terra. Fu detto che Du venne convocato per eseguire un «grande *jiao* dei Cieli interi» (*zhoutian dajiao*) poco dopo che Wang Yan, il secondo re di Shu, fu salito al trono.

Nei suoi scritti Du sviluppò l'opera di maestri daoisti precedenti quali Lu Xiujing (406-477), Tao Hongjing (456-536) e Sima Chengzhen (647-735). Operò per preservare la continuità e ciò che egli vedeva come la purezza di una tradizione erudita e scritturale che risaliva alla Via dei Maestri Celesti (Tianshi Dao), più di sette secoli prima. Du cercò anche di elaborare gli insegnamenti daoisti in un modo più unificato e sistematico. Tale opera fu di grande valore per i sovrani che cercavano una legittimazione cosmologica dell'affermazione del loro potere. Nel volume *Note sulla riverenza per il Dao attraverso le età*, che registra il riconoscimento e i favori concessi al Daoismo dalla successione dei protettori imperiali, Du riunisce una testimonianza esplicita dell'unità fondamentale degli interessi daoisti e imperiali, ma la percezione di questa unità pervade chiaramente il suo intero *corpus*.

[Vedi *DAOISMO, Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

Le fonti biografiche disponibili su Du Guangting sono riunite e discusse in Yen I-ping, *Tao-chiao yen-chiu tzu-liao*, I, Taipei 1974, pp. 9-20. L'opera É. Chavannes, *Le jet des dragons*, in «Mémoires concernant l'Asie Orientale», 3 (1919), è uno studio del rito medievale di «lanciare le tavolette del drago», tratta brevemente di Du e traduce alcune parti del suo *Note sulle caverne-cieli* e di un altro dei suoi testi liturgici. Per un'eccellente discussione sulla successione degli studiosi e dei maestri daoisti nel cui contesto sono stati compresi Du e la sua opera, cfr. M. Strickmann, *Le Taoïsme du Mao-Chan. Chronique d'une révélation*, Paris 1981 (Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises, 17). Uno studio dettagliato del periodo storico, con una certa attenzione al Daoismo e al Buddhismo, si trova in D.C. Twitchett (cur.), *The Cambridge History of China*, III, *Sui and T'ang China, 589-906*, Cambridge 1979, parte 1; la parte 2 contiene materiali aggiuntivi sulla religione.

CATHERINE BELL

FANGSHI. I *fangshi* («maestri di tecniche esoteriche»), chiamati anche «maghi» e «ricercatori dell'immortalità», diedero importanti contributi allo sviluppo del Daoismo religioso. Erano filosofi sperimentali ed esperti dell'occulto che, nel corso delle loro osservazioni sulla natura e la ricerca dell'immortalità fisica, crearono un complesso di conoscenze prescientifiche che costituì la base della medicina, della farmacologia, della chimica, dell'astrologia, della divinazione e dell'alchimia fisiologica cinesi. La maggior parte di queste conoscenze venne poi introdotta nella religione daoista.

L'origine e il significato preciso del termine *fangshi* sono lungi dall'essere certi, ma dal II secolo a.C. il termine venne usato in riferimento a un gruppo di praticanti di varie arti esoteriche che erano generalmente al di fuori della principale corrente culturale. Questi praticanti mantennero a quanto pare i loro testi e le loro leggende e trasmisero la loro conoscenza da maestro a discepolo, eppure non furono mai considerati fondatori di una scuola filosofica distinta. Anche se gli antichi storici rispettarono le abilità arcane dei *fangshi*, generalmente non le tennero in grande considerazione, perché tali abilità erano spesso usate per lottare per il potere sia all'interno che all'esterno della struttura politica esistente. A partire dal III secolo a.C., i *fangshi* furono molto influenti in Cina per un periodo di circa seicento anni.

Benché negli ultimi tempi provenissero da diverse regioni della periferia dell'Impero, i *fangshi* furono inizialmente associati agli Stati costieri di Qi e di Yan (ora Shandong), ed è noto che, nel 330 a.C. circa in questa regione, essi incoraggiarono i sovrani locali a partire verso il mare, in cerca degli immortali santi (*xian*) che possedevano le pozioni dell'immortalità. Anche se la loro esatta relazione con la scuola naturalista, sistematizzata per la prima volta da Zou Yan (340-270 a.C.), rimane poco chiara, siamo a conoscenza del fatto che presero da questa scuola alcune idee, come base filosofica per le loro osservazioni sulla natura e le loro varie tecniche sperimantali. Secondo la filosofia naturalista, tutti i fenomeni sono intrisi di una delle Cinque Fasi (*wuxing*) dell'Energia (*qi*), cioè terra, fuoco, acqua, legno e metallo. I fenomeni impregnati della stessa fase di energia si influenzano e sono in risonanza l'uno con l'altro, e queste fasi si trasformano spontaneamente secondo le loro proprie leggi intrinseche, e così influenzano tutte le cose dalla successione delle stagioni alla successione delle dinastie.

Quando il primo imperatore della Cina, Qin Shihuangdi, unì il Paese nel 221 a.C., i *fangshi* di Qi e Yan accorsero alla sua corte. La loro influenza è chiaramente attestata dai documenti storici. L'imperatore credeva di essere giunto al potere perché la fase energetica dell'acqua aveva ottenuto l'ascendente nel mondo e così egli adottò l'acqua come il simbolo del suo regno. Egli inviò anche delle spedizioni per cercare Penglai, l'isola degli Immortali, e fu egli stesso votato alla ricerca dell'immortalità.

Nei successivi centocinquant'anni, il culto dell'immortalità fiorì e i suoi principali sostenitori, i *fangshi*, ebbero influenza sull'*élite* dominante. Il loro potere raggiunse l'apice con il regno di Han Wudi (140-87 a.C.), che nominò alcuni di essi funzionari di corte quando promisero di contattare gli immortali e di rivelargli i loro segreti per evitare la morte. Su consiglio di questi maestri esoterici, l'imperatore intraprese delle spedizioni, sia sulla costa orientale che verso occidente,

sulle montagne sacre Kunlun, alla ricerca di questi segreti. Inoltre, ripristinò gli antichi sacrifici agli spiriti, i più importanti dei quali erano i sacrifici *feng* e *shan* sul monte Tai. Secondo i *fangshi*, i sacrifici *feng* e *shan* erano stati eseguiti l'ultima volta dal loro patrocinatore e antenato, l'Imperatore Giallo (Huangdi), che poi aveva raggiunto l'immortalità. Il fallimento definitivo di questi tentativi scoraggiò l'imperatore Wu e, dopo il suo regno, l'influenza di questi maestri esoterici declinò sensibilmente su scala nazionale.

Tuttavia, i *fangshi* ebbero ancora potere a livello locale, nelle corti di numerosi stati vassalli. Il più importante di questi era lo Stato di Huainan, il cui sovrano Liu An fu garante e curatore di un importante compendio filosofico, lo *Huainanzi*. Liu An morì nel 122 a.C. dopo che il suo piano di ribellione venne scoperto dalle autorità imperiali, ma, secondo la leggenda, i *fangshi* diedero a lui e alla sua famiglia una pozione d'immortalità e tutti ascesero al cielo e vissero per sempre. È interessante notare che anche i sovrani di molti altri Stati vassalli, nei quali i maestri esoterici erano influenti, durante i due secoli successivi organizzarono (senza successo) delle ribellioni e che alcuni maestri esoterici furono associati con Wang Mang, che per quindici anni, all'inizio del I secolo d.C., prese le redini dell'Impero.

Dopo l'interregno di Wang Mang, i *fangshi* furono impiegati solo sporadicamente al servizio dell'Impero, probabilmente a causa della loro associazione con le forze anti-imperiali. Il loro aiuto venne più spesso richiesto per la predizione del futuro, in quanto erano maestri in varie tecniche divinatorie che andavano dall'antico uso dei carapaci di tartaruga alla fisiognomica, all'astrologia e all'uso delle direzioni del vento. Tuttavia, molti *fangshi* si ritirarono dalla società e vissero come eremiti, ispirandosi agli immortali che essi tanto ammiravano.

I documenti sopravvissuti mostrano che i *fangshi* furono coinvolti in una vasta gamma di esperimenti volti ad allungare la vita e a evitare la morte. Il loro esperimento di tramutare il cinabro in mercurio e oro in cerca della pozione per la vita eterna è visto come l'origine dell'alchimia e della chimica cinesi. La creazione da parte loro di vari composti vegetali e animali per la salute e la longevità è alla base delle tradizioni farmacologiche e mediche cinesi. Le loro tecniche di respirazione e ginnastica, i regimi dietetici salutari e le diverse «arti della camera da letto» sono tra i primi esempi di alchimia fisiologica. I *fangshi* furono anche adepti della *trance* sciamanica e del contatto e dell'influenza degli spiriti e dei demoni.

In definitiva, una gran parte della conoscenza e delle pratiche dei *fangshi* trovò il suo modello nella religione daoista. Non deve quindi sorprendere che l'opera considerata la fonte più antica di questa religione, il *Taipingjing*, fu probabilmente composta da un *fangshi* e venne presentata alla corte imperiale nel 140 d.C. da uno di essi. Tuttavia, poiché la crescita del Daoismo come religione e forza politica durante il II secolo d.C. avvenne largamente al di fuori della vista degli storici ufficiali, che costituiscono le nostre fonti principali, è difficile stabilire il ruolo preciso dei *fangshi* agli inizi della religione daoista.

[Per un'introduzione al ruolo dei *fangshi* nella formazione del Daoismo vedi *DAOISMO, Panoramica generale*. Vedi inoltre *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1; *XIAN*; *YIN-YANG WUXING*; *LIU AN*; e *ZOU YAN*].

BIBLIOGRAFIA

Esistono tre testi in lingue occidentali dedicati esclusivamente ai *fangshi*: Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris 1976, contiene un'accurata traduzione di tutte le biografie dei *fangshi* presenti nella *Storia degli Han posteriori* (*Hou Han shu*), oltre a un eccellente materiale di supporto che include un approfondimento dettagliato del contesto storico delle biografie e alcune appendici sulle varie tecniche esoteriche dei *fangshi*; K.J. DeWoskin, *A Source Guide to the Lives and Techniques of Han and Six Dynasties Fangshi*, in «Society for the Study of Chinese Religion Bulletin», 9 (1981), pp. 79-105, è una preziosa lista di fonti biografiche e compie l'importante tentativo di definire i *fangshi* e di delineare le loro attività; infine, K.J. DeWoskin, *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China. Biographies of Fangshi*, New York 1983, contiene la traduzione di molte delle biografie elencate nell'articolo sopra citato e di tutte quelle tradotte nell'opera di Ngo, oltre a un'utile introduzione. Quest'ultimo volume è l'opera occidentale attualmente più esauriente, ma sfortunatamente omette di trattare il complicato problema del ruolo dei *fangshi* nella crescita della religione daoista.

Altre informazioni sui *fangshi* possono essere reperite in molti altri testi, il più esauriente dei quali è Yü Ying-shih, *Life and Immortality in the Mind of Han China*, in «Harvard Jounal of Asiatic Studies», 25 (1964-1965), pp. 80-122. Il volume di Anna K. Seidel, *La Divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han*, Paris 1969, è uno studio magnifico che contiene alcune informazioni utili sui *fangshi* e sulla loro relazione con l'Imperatore Giallo e con i daoisti Huanglao. Le attività dei *fangshi* sotto Qin Shihuangdi e l'imperatore Wu degli Han si possono trovare in Ssu-ma Ch'ien, *Shih chi, Records of the Grand Historian of China*, B. Watson (trad.), II, New York 1961, rist. Hong Kong-New York 1993, pp. 13-69. Alcuni riferimenti si possono trovare anche in J. Needham, *Science and Civilisation in China*, I-VII, Cambridge 1954-2004 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1986), in particolare nel vol. II (1956), che contiene una esposizione eccellente della scuola dei naturalisti, e nel vol. V, parte 3 (1976), nella quale si parla di alchimia. Infine, un esame dettagliato delle pratiche e dei testi dei *fangshi* insieme con una meticolosa traduzione degli scritti medici che probabilmente de-

rivano da essi si trova in D. Harper, *Early Chinese Medical Literature. The Mawangdui Medical Manuscripts*, London-New York (1997) 1998, rist.

Per la relazione tra i *fangshi* e la religione daoista organizzata esistono ora molte eccellenti fonti. Eccellenti visioni d'insieme si possono trovare nelle storie generali sul Daoismo di Isabelle Robinet, *Taoism. Growth of a Religion*, Stanford 1997, e Livia Kohn, *Daoism and Chinese Culture*, Cambridge/Mass. (2001) 2004, rist. Un ottimo studio dei collegamenti tra un'opera religiosa daoista e i *fangshi* è contenuto in Yamada Toshiaki, *Longevity Techniques and the Compilation of the Lingbao wufuxu*, in Livia Kohn (cur.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor 1989, pp. 99-123. Altri articoli interessanti sono: Isabelle Robinet, *Shangqing-Highest Clarity*, in Livia Kohn (cur.), *Daoism Handbook*, Leiden 2000, pp. 196-224, Leiden 2004, rist., una panoramica generale di questa importante scuola daoista nella quale vengono rintracciate le sue radici fino ai *fangshi* della dinastia Han; Yamada Toshiaki, *The Lingbao School*, in Livia Kohn (cur.), *Daoism Handbook*, Leiden 2000, pp. 225-55, Leiden 2004 (rist.), che dimostra l'influenza dei *fangshi* sullo sviluppo di questa seconda importante scuola del Daoismo religioso; F. Pregadio, *Elixirs and Alchemy*, in Livia Kohn (cur.), *Daoism Handbook*, Leiden 2000, pp. 165-95, Leiden 2004, rist., che sostiene che le radici dell'alchimia interna ed esterna possono essere trovate nelle pratiche e nei testi *fangshi*; M. Csikszentmihalyi, *Han Cosmology and Mantic Practices*, in Livia Kohn (cur.), *Daoism Handbook*, Leiden 2000, pp. 53-73, Leiden 2004 (rist.), un'analisi delle pratiche e dei testi divinatori dei *fangshi* della dinastia Han e di come furono trasmessi. Infine, per un esame della prima meditazione daoista e delle sue origini, cfr. H.D. Roth (cur. e trad.), *Original Tao. Inward Training (Neiyeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*, New York (1999) 2004, rist.

HAROLD D. ROTH

FUJIWARA SEIKA (1561-1619). Studioso confuciano giapponese del primo periodo Tokugawa. Un tempo considerato il fondatore del Neoconfucianesimo di epoca Tokugawa, viene oggi giudicato piuttosto un personaggio di transizione nello sviluppo che portò da un Confucianesimo veicolato dalla dottrina dello Zen che fiorì negli ambienti dei templi del Gozan, particolarmente attivi nel periodo Muromachi, a un Confucianesimo come dottrina del tutto indipendente.

Seika era discendente (della dodicesima generazione) del poeta di corte Fujiwara no Teika, del XIII secolo, ma i suoi antenati più prossimi erano dei piccoli signori locali dell'area di Harima (attualmente prefettura di Hyōgo). All'età di sette o otto anni fu mandato a studiare presso un tempio locale dello Zen, dove i monaci seguivano anche la dottrina confuciana. Quando ebbe diciotto anni, suo padre e suo fratello maggiore furono uccisi in battaglia e le proprietà terriere della famiglia andarono perdute. Grazie alla mediazione di due zii, sacerdoti in un tempio di Kyoto, Seika si rifugiò nella capitale e divenne sacerdote del famoso tempio Shōkokuji. In questo centro, secondo una pratica comune dell'epoca, il tirocinio del monaco buddhista prevedeva anche lo studio dei testi confuciani. Gradualmente Seika approfondì il suo interesse per la dottrina confuciana e, ormai trentenne, lasciò il tempio per dedicarsi completamente allo studio del Confucianesimo.

Nel 1596, all'età di trentacinque anni, Seika tentò di recarsi in Cina per studiare la dottrina confuciana sotto la guida di un vero maestro. Il tentativo non ebbe successo, ma Seika riuscì egualmente ad ampliare e approfondire la sua conoscenza del Confucianesimo grazie a contatti con alcuni studiosi coreani catturati e portati in Giappone dalle truppe di Toyotomi Hideyoshi durante l'invasione della Corea. Per sua sollecitazione i prigionieri furono incaricati di copiare i Quattro Libri (*Shishu*) e i Cinque Classici (*Wujing*), mentre Fujiwara Seika curò i segni di interpunzione necessari per la lettura dei testi in giapponese, basandosi sui commenti neoconfuciani di epoca Ming e Song. Già in precedenza alcuni studiosi giapponesi avevano curato i segni di interpunzione di singole versioni giapponesi di alcuni classici confuciani basandosi sulle interpretazioni neoconfuciane, ma era la prima volta che un solo studioso si cimentava in modo sistematico nella punteggiatura di tutti i testi fondamentali del Confucianesimo. Il progetto, che puntava a realizzare una versione integrale e riveduta dei classici confuciani, raccolti nel loro insieme e disponibili in forma stampata, non fu completato, ma rimane una pietra miliare nella storia degli studi confuciani in Giappone.

In molti modi Fujiwara Seika operò affinché il Confucianesimo si consolidasse come tradizione intellettuale autonoma e indipendente dal Buddhismo. Per un certo periodo di tempo, anche dopo aver lasciato il tempio Shōkoku, continuò a indossare l'abito monastico, ma nel 1600 manifestò apertamente il suo atteggiamento intellettuale e religioso indossando un abito modellato sullo stile di quello indossato dalla classe degli studiosi-funzionari cinesi. Lo stesso anno tenne una celebre lezione sulle opere storiche cinesi al cospetto di Tokugawa Ieyasu, il fondatore dello shōgunato Tokugawa, coinvolgendo alcuni dei monaci presenti in un serrato dibattito sui meriti rispettivi dell'approccio alla vita del Confucianesimo e del Buddhismo. Seika rifiutò l'offerta di entrare stabilmente al servizio di Ieyasu, anche se mantenne, come studioso, legami informali con numerosi *daimyō*.

Seika contribuì grandemente allo sviluppo del Confucianesimo come insegnamento pubblico (in contrasto con la «trasmissione segreta» privilegiata dagli studiosi della tradizione medievale) e istituzionalmente indipendente dal Buddhismo, eppure i suoi scritti sul Con-

fucianesimo rivelano persistenti tracce delle idee dello Zen. Opponendosi all'orientamento spiccatamente oltremondano del Buddhismo, egli attribuì grande importanza alla «pacificazione della mente» per la riconquista dello stato di purezza, ricollegandosi all'idea dell'illuminazione tipica dello Zen e alla visione di alcuni studiosi del tardo periodo Ming, come Lin Zhaoen, che aveva tentato di combinare gli insegnamenti dello Zen, del Confucianesimo e del Daoismo. Per questo motivo Seika sarà criticato dagli studiosi confuciani delle generazioni successive, tra cui anche il suo discepolo Hayashi Razan. [Vedi anche *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

Abe Yoshio, *Nihon Shūshigaku to Chōsen*, Tokyo 1965. Una importante opera di revisione sulla formazione del Neoconfucianesimo del periodo Tokugawa, che studia singolarmente i principali pensatori, segnalando i collegamenti tra il Confucianesimo coreano e il pensiero del primo periodo Tokugawa.

Ishida Ichirō, *Hayashi Razan. Muromachi jidai ni okeru Zenju itchi to Fujiwara Seika-Hayashi Razan no shisō*, in T. Sagara et al. (curr.), *Edo no shisōka*, I, Tokyo 1979. Uno studio che mette in discussione le precedenti ipotesi sulla discontinuità di pensiero tra l'età medievale e l'epoca Tokugawa, ripercorrendo lo sviluppo che porta dal Confucianesimo di orientamento Zen del periodo Muromachi fino al Confucianesimo del tutto autonomo del periodo Tokugawa.

[Aggiornamenti bibliografici: P. Beonio-Brocchieri, *On the Historical Significance of Fujiwara Seika*, in «Modern Asian Studies», 18 (1984), pp. 609-18; J.A. Tucker, *Art, the Ethical Self and Political Eremitism. Fujiwara Seika's Essay on Landscape Painting*, in «Journal of Chinese Philosophy», 31 (2004), pp. 47-63].

KATE WILDMAN NAGAI

GE HONG (283-343), scrittore cinese, autore di opere sull'alchimia e sul Daoismo. Sebbene gli siano state attribuite molte opere, l'unica fonte incontestabile del suo pensiero è il *Baopuzi* (Il maestro che abbraccia la semplicità). Essa consiste, così come ci è giunta, di venti «capitoli interni» dedicati a temi daoisti, cinquanta «capitoli esterni» che trattano diversi argomenti confuciani e un racconto biografico dell'autore. In entrambe le parti della sua opera, Ge testimonia un eclettismo enciclopedico che ha causato agli studiosi successivi non poche difficoltà nel tentativo di isolare le idee a lui attribuibili.

Per comprendere l'orientamento intellettuale di Ge Hong è necessario conoscere la sua formazione culturale. Ge era un membro di quella antica aristocrazia che viveva nelle terre a sud dello Yangtze dall'epoca della dinastia Han, e che era stata al servizio del regno separatista dei Wu quando questi erano succeduti agli Han nella Cina meridionale nel 222. Nel 280, lo Stato dei Wu venne conquistato dalla dinastia settentrionale dei Jin, ma all'inizio del IV secolo la corte Jin venne costretta da invasioni barbariche ad abbandonare la Cina settentrionale e a trasferire la propria capitale nell'odierna Nanchino. Questa scoraggiante invasione culturale contribuì ad accentuare la perdita del potere politico da parte degli aristocratici meridionali, che si consideravano i veri eredi della civiltà degli Han, a differenza degli immigrati settentrionali che avevano perduto gran parte di tale eredità. Inizialmente, Ge nutrì qualche speranza di carriera politica sotto i Jin, ma la prematura morte del suo mecenate lo costrinse a dedicare la propria vita agli studi. In conseguenza di ciò, i suoi scritti manifestano un intenso desiderio di riannodare i fili della cultura antica, risalente al periodo precedente ai Jin, e ricavarne un compendio di conservatorismo intellettuale di stampo meridionale, dominato dalla difesa delle tradizioni occultiste locali contro le idee religiose e filosofiche introdotte dall'esterno.

Non risulta chiaro fino a che punto Ge, cane sciolto della politica, ritenesse di poter compensare la sua mancata carriera diventando maestro dell'occulto. Studi recenti hanno preferito vedere in lui un entusiasta che traeva le proprie conoscenze più da testi scritti che non da riti di iniziazione a pratiche segrete. Ge, tuttavia, si servì appieno di tali conoscenze per difendere la sua tesi che ogni uomo potrebbe diventare davvero immortale. In polemica con coloro che interpretavano l'immortalità come simbolo di liberazione dalle limitazioni umane, e contro coloro che credevano che immortali si nascesse, non si diventasse, Ge fornì un autentico capitale di informazioni su antiche tecniche volte al raggiungimento dell'immortalità. I dati forniti da Ge sulla preparazione alchemica di elisir di immortalità hanno attirato l'attenzione dei moderni storici della scienza, ma le sue informazioni non si limitarono a quell'argomento: egli si occupò anche di pratiche sessuali e fisiologiche, dell'uso dei talismani, delle erbe che favorivano la longevità, di elenchi di testi occulti e di riti eterodossi da evitare. Poiché, dalla fine del IV secolo, la situazione religiosa nella Cina meridionale era andata trasformandosi totalmente per via di influenze esterne e di sviluppi interni, il *Baopuzi* costituisce in pratica la nostra unica fonte per questo tipo di tradizioni nei periodi più antichi.

Sebbene la datazione esatta del *Baopuzi* sia sconosciuta, sembra sia stato sostanzialmente ultimato intor-

no al 317. Nel decennio successivo, la corte Jin insignì Ge di cariche onorifiche e prive di potere politico, dopo di che sembra che Ge abbia cercato di prendere le distanze dalla vita di corte a beneficio della ricerca alchemica. Alla fine, riuscì a ottenere un incarico nella parte meridionale del Paese (l'attuale Vietnam del Nord) per cercare gli ingredienti dell'elisir dell'immortalità. Lungo il cammino, venne arrestato nell'attuale Guangdong e lì rimase, sul monte Lofu, fino alla morte. Prontamente i suoi contemporanei credettero che si trattasse di una finta morte e che egli avesse in realtà raggiunto l'agognata immortalità.

Nonostante i sostegni filosofici daoisti che Ge Hong avanzò per il suo repertorio di tecniche, i suoi contributi allo sviluppo del Daoismo furono in un certo senso trascurabili. Il suo atteggiamento in rapporto alle credenze che andava registrando rimase infatti completamente individualistico, e i suoi scritti, con tutta la loro contraddittoria ricchezza, non possono essere considerati in alcun modo rappresentativi della religione di una particolare comunità di credenti. Le pratiche religiose dei vari gruppi del suo tempo, in effetti, sembra abbiano esulato completamente dallo scopo delle sue ricerche. Ciò nonostante, egli può essere considerato il primo di un vasto novero di aristocratici meridionali dediti ai medesimi interessi. Dopo di lui, figure come Lu Xiujing (406-477) e soprattutto Tao Hongjing (456-536), benché sacerdoti daoisti a tutti gli effetti, continuarono a perseguire, sul suo esempio, un'erudizione a largo raggio, superandolo quanto a scientificità critica. Tuttavia, tanto per i daoisti quanto per i non daoisti, il *Baopuzi* rimase una delle più ampiamente citate apologie della ricerca dell'immortalità.

[Vedi anche *DAOISMO*, articolo *Letteratura daoista*, e *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Il testo di J.R. Ware, *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320. The Nei P'ien of Ko Hung*, Cambridge/Mass. 1967, New York 1981 (2ª ed.), fornisce una traduzione completa dei «capitoli interni» del *Baopuzi* e dell'autobiografia di Ge. J. Sailey, *The Master Who Embraced Simplicity. A Study of the Philosopher Ko Hung, A.D. 283-343*, San Francisco 1978, traduce l'autobiografia e venti ulteriori «capitoli esterni», a cui si aggiunge un lungo studio in appendice della figura e del pensiero di Ge Hong. Nessuno dei due volumi è esente da critiche, ma presi insieme forniscono comunque un buon quadro della varietà dell'opera di Ge Hong.

[Aggiornamenti bibliografici:

Lai Chi-tim, *Ko Hung's Discourse of Hsien-Immortality. A Taoist Configuration of an Alternative Ideal Self-Identity*, in «Numen», 45/2 (1998), pp. 183-220.

D.S. Lopez, *Religions of China in Practice*, Princeton 1996.

In italiano segnaliamo: F. Pregadio (cur. e trad.), *Ko Hung. Le medicine della grande purezza*, Roma 1996].

T.H. Barrett

GIAPPONE, RELIGIONE DEL. [Questa voce, che fornisce una introduzione alle tradizioni religiose del Giappone, è costituita da quattro parti:

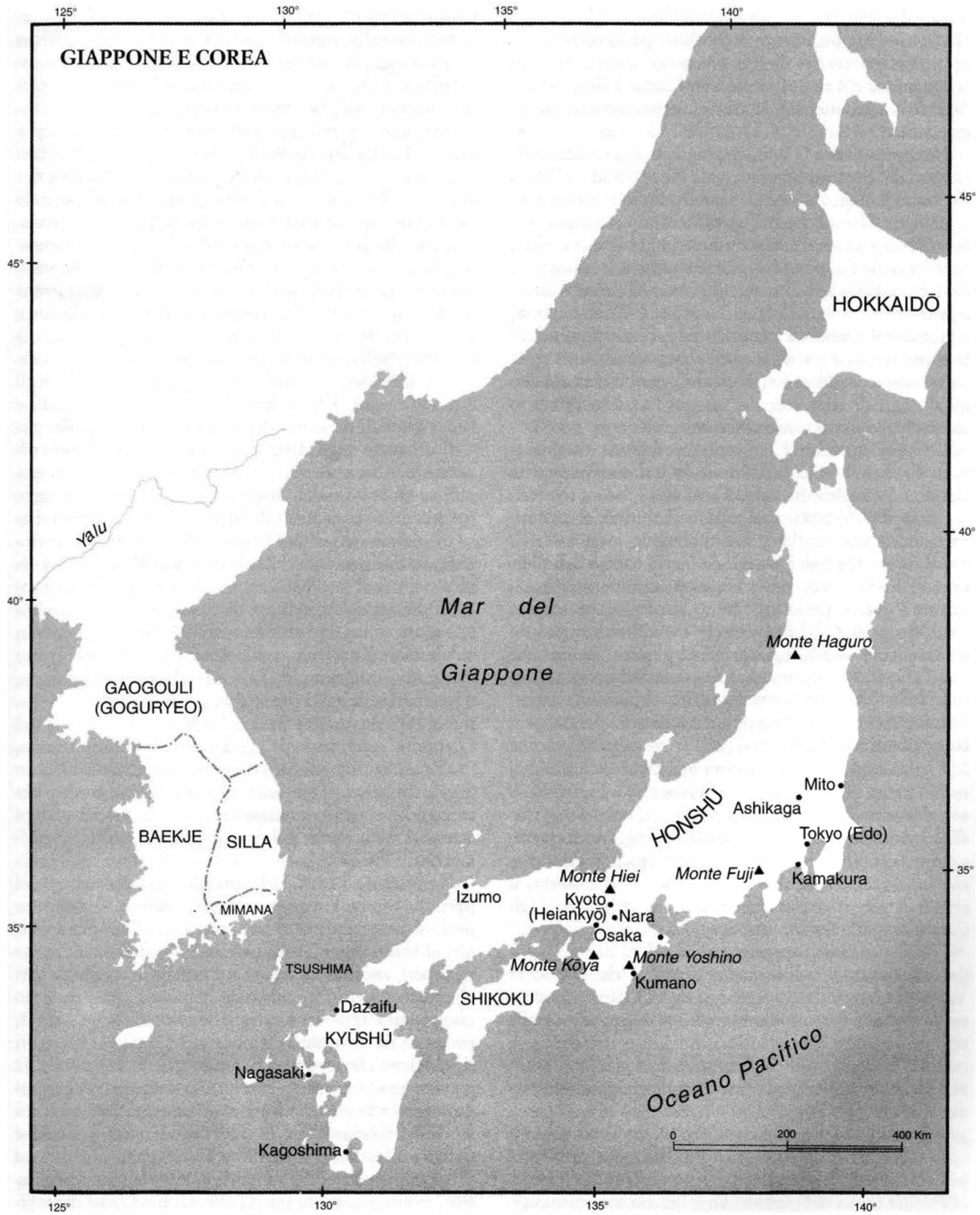
Panoramica generale
La religione popolare
Temi mitici
Documenti religiosi

Per la trattazione di specifiche tradizioni religiose, vedi anche *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE* e *SHINTŌ*].

Panoramica generale

Come molti altri gruppi etnici in tutto il mondo, i primissimi abitatori dell'arcipelago giapponese avevano da tempo immemorabile sviluppato una loro particolare visione del mondo e del significato dell'esistenza umana e avevano elaborato alcuni loro rituali caratteristici per celebrare gli eventi e le fasi dell'esistenza, individuale e collettiva. Per loro l'esistenza intera era permeata da simboli religiosi e resa autentica dai miti. Da queste tradizioni si sviluppò una forma di religione locale chiamata Shintō, ovvero «via dei *kami*». Numerosi aspetti della tradizione precedente furono peraltro conservati come tratti distintivi di una religione popolare e per nulla organizzata. Allo stesso tempo, attraverso i frequenti contatti con la Corea e con la Cina, il Giappone subì una forte influenza culturale e religiosa proveniente dal continente asiatico. Le tradizioni religiose del Giappone ne risultarono grandemente arricchite in quanto assimilarono concetti, simboli, rituali e forme d'arte propri del Confucianesimo, del Daoismo, della scuola Yin-yang e del Buddhismo. Questi sistemi religiosi e semireligiosi mantennero in ultima analisi anche in Giappone la loro identità, ma non vanno considerati in alcun modo come esclusivi l'uno rispetto all'altro: al contrario essi divennero a tutti gli effetti aspetti di una unitaria tradizione religiosa, indistinta ma duratura, che è dunque possibile definire la «religione del Giappone».

Va notato, a tal proposito, che il termine *shūkyō* («religione») non fu usato fino al XVII secolo. Le scuole religiose, nella tradizione giapponese, erano usualmente definite *dō*, *tō* o *michi* («via», o «sapienza»), come in Butsudō («la via del Buddha»), o Shintō («la via dei *kami*»), a indicare che esse sono vie o percorsi, comple-

GIAPPONE E COREA
125°
130°
135°
140°
45°
40°
35°
HOKKAIDŌ
Yalu
Mar del
Giappone
Monte Haguro
GAOGOULI
(GOGURYEO)
Mito
Ashikaga
HONSHŪ
Tokyo (Edo)
BAEKJE
SILLA
Monte Hiei
Monte Fuji
Kamakura
Izumo
Kyoto
(Heiankyō)
Nara
MIMANA
Osaka
Monte Kōya
Monte Yoshino
TSUSHIMA
Kumano
SHIKOKU
Dazaifu
KYŪSHŪ
Oceano Pacifico
Nagasaki
Kagoshima
0
200
400 Km

mentari e integrabili, all'interno della religione del Giappone. Analogamente sono chiamati *dō* oppure *michi* anche diversi tipi di arte, come nel caso di *chadō* (o *sadō*, «la via del tè»). Questo uso riflette la stretta affinità, in Giappone, fra le tradizioni religiose e quelle estetiche.

L'età preistorica. L'arcipelago giapponese si distende al largo del continente asiatico, da Nord a Sud, nel Pacifico occidentale. In tempi remoti esisteva certamente una lingua di terra che collegava il continente con le isole: animali e uomini erano dunque in grado di raggiungere l'attuale Giappone da diverse parti del continente. Non è possibile stabilire quando e come i primi abitatori migrarono nelle isole giapponesi, ma c'è un accordo generale nel datare il Paleolitico giapponese tra diecimila e trentamila anni fa: a quell'epoca gli abitanti delle isole erano cacciatori e raccoglitori e condividevano con gli abitanti di altre aree del mondo lo stesso tipo e lo stesso livello di tratti religiosi e culturali.

L'età preistorica in Giappone si suddivide usualmente in due fasi. La prima è il periodo Jōmon (*jōmon*, che significa letteralmente «decorazione a corda», si riferisce ai motivi decorativi sui reperti ceramici), che va approssimativamente dal V o IV millennio a circa il 250 a.C. La seconda fase è il periodo Yayoi (nome del quartiere di Tokyo in cui sono state scoperte le ceramiche risalenti a questo periodo), che va approssimativamente dal 250 a.C. al 250 d.C. Le ulteriori suddivisioni proposte da alcuni archeologi, sia per il periodo Jōmon che per il periodo Yayoi, non hanno particolare rilevanza ai fini della presente trattazione. Le testimonianze archeologiche rivelano un graduale sviluppo, presso queste popolazioni, degli arnesi per la pesca e per la caccia. Ma sono soprattutto le qualità artistiche riconoscibili nella fattura e nello stile delle ceramiche e i modelli di vita del periodo Jōmon che forniscono qualche vaga indicazione sulle idee e sulle pratiche religiose di queste popolazioni. Possiamo così ipotizzare, per esempio, che la pratica di estrarre alcuni denti fosse connessa a rituali di pubertà e che alcune statuine raffiguranti la figura femminile fossero legate a culti di fertilità.

Non è possibile separare con una data precisa i due periodi, quello Jōmon e quello Yayoi, perché la cultura Yayoi emerse nell'area occidentale del Giappone mentre la cultura Jōmon stava ancora sviluppandosi nelle regioni orientali. La transizione tra queste due forme di cultura fu comunque sufficientemente marcata, tanto che alcuni studiosi ipotizzano la migrazione dall'esterno, intorno agli inizi del III secolo a.C., di un nuovo gruppo etnico. Le ceramiche del periodo Yayoi presentano tecniche di manifattura e modelli più sofisticati e più funzionali degli oggetti del periodo Jōmon: brocche, giare e vasi del periodo Yayoi erano usati per cucinare e per conservare il cibo. La cultura Yayoi, inoltre, si basava sulla coltivazione del riso e conosceva un buon numero di sistemi di controllo delle acque. Le comunità si erano stabilite, con tutta evidenza, in luoghi di pianura e molte abitazioni avevano pavimenti rialzati, per ricavare nello spazio sottostante magazzini per cereali. Dal momento che il periodo Yayoi coincide con le dinastie cinesi Qin (221-206 a.C.) e Han (206 a.C.-220 d.C.), sotto le quali l'influenza politica e culturale cinese cominciava a farsi sentire nella penisola coreana, è probabile che alcuni elementi della civiltà continentale siano pervenuti nel Giappone occidentale. Questo influsso proveniente in ultima analisi dalla Cina potrebbe spiegare lo sviluppo, in epoca Yayoi, della filatura e della tessitura, così come l'uso del ferro, del bronzo e del rame. Soltanto ipotesi, comunque, si possono avanzare sull'eventuale significato religioso di alcuni degli elementi nuovi della cultura Yayoi, come gli specchi e le campane di bronzo, i dolmen e le urne funerarie.

Il dibattito sugli Ainu e l'ipotesi del complesso culturale. Sebbene sia verosimile che le migrazioni di popoli verso le isole del Giappone costituirono una parte (peraltro assai modesta) di un assai più vasto movimento di popoli arcaici dall'Eurasia all'America settentrionale, è estremamente difficile determinare l'identità etnica dei primi insediamenti in Giappone. In tempi recenti si è accesa una vivace discussione sulla possibilità che gli Ainu, i primi abitatori di Hokkaidō, di Sakhalin e delle isole Kurili, che mai nel corso della storia si sono integrati pienamente nella vita culturale giapponese, possano essere stati i primi abitanti delle isole del Giappone. Prevale ora l'opinione che gli Ainu abitassero nel Giappone settentrionale già durante il periodo Jōmon, ma pare che non si verificò mai, almeno fino a circa un secolo fa, alcun significativo scambio culturale (per esempio attraverso matrimoni misti) con altri gruppi stanziati nelle isole giapponesi. [Vedi *AINU, RELIGIONE DEGLI*].

Nonostante l'esatta identità della popolazione del periodo Jōmon rimanga, dunque, incerta, si suppone generalmente che in età preistorica numerosi gruppi etnici abbiano raggiunto le isole del Giappone da diverse parti del continente asiatico, portando con loro vari elementi religiosi e culturali. L'ipotesi di un ampio complesso culturale, avanzata da Oka Masao nel 1933, propone di identificare cinque principali componenti tipologiche che avrebbero caratterizzato la cultura, la mitologia, le religioni e la struttura sociale del Giappone verso la fine dell'età preistorica e agli inizi dell'età storica. Secondo Oka, le basi della società agricola e della cultura del periodo Yayoi deriverebbero da vari gruppi etnici dalla Cina meridionale e dal Sud-Est asiatico, caratterizzati da tratti culturali e religiosi di origi-

ne melanesiana, austroasiatica e austronesiana (micronesiana), come il sistema delle «società segrete», la «cosmologia orizzontale», le donne sciamano, i miti in cui agiscono due divinità, fratello e sorella, i riti iniziatici, la coltivazione di taro, igname e riso, ecc. Un gruppo tunguso, originario della Siberia o della Manciuria, avrebbe invece contribuito alla cosmologia verticale, al sistema di clan patrilineari ed esogamici, e infine alla credenza in divinità (*kami*) discese dal cielo sulle vette dei monti, sugli alberi o sulle colonne. Verso la fine del periodo Yayoi o agli inizi dell'età storica, poi, una tribù di pastori altaici, che aveva già sottomesso altre tribù in Manciuria e Corea, sarebbe emigrata in Giappone, insediandosi come classe dominante sui primi abitatori dell'arcipelago. Questo gruppo, caratterizzato da una efficiente organizzazione militare, aveva in comune con il gruppo tunguso parecchi tratti religiosi e culturali, come la «cosmologia verticale», lo sciamanismo di tipo siberiano e un sistema di clan patriarcali (*uji*), all'interno dei quali la famiglia più autorevole si affermò in seguito come casata imperiale. Prudentemente Oka evita ogni precisazione cronologica a proposito delle origini e dello sviluppo della popolazione e della cultura giapponese. La sua ipotesi è stata oggetto di aspre critiche da parte di altri studiosi, ma rimane uno dei migliori tentativi per spiegare la natura plurale e variegata della struttura sociale, della cultura e della religione del Giappone. Manca naturalmente l'accordo sui dettagli del complesso culturale così sviluppatosi, ma generalmente si concorda sul fatto che al termine del periodo Yayoi coloro che abitavano le isole del Giappone raggiunsero per la prima volta la coscienza di essere un popolo unico, con una cultura comune.

Il dibattito sullo Yamatai. Uno dei più annosi dibattiti che riguardano il Giappone del periodo Yayoi è quello che concerne la collocazione geografica, nelle isole giapponesi, dello Stato di Yamatai (o Yamadai), che viene menzionato nelle cronache dinastiche cinesi degli Han orientali o posteriori (25-220 d.C.), e del regno Wei (220-265 d.C.). Da questi documenti si apprende che in Giappone esistevano oltre cento Stati diversi, che però riconoscevano tutti il sovrano ereditario che risiedeva nello Stato di Yamatai. Le fonti riferiscono anche che nel 57 d.C. giunse il primo emissario giapponese presso la corte cinese. Una serie di missioni diplomatiche simili seguirono durante il II e III secolo. Questi resoconti ricordano che nella seconda metà del II secolo vi furono in Giappone dei tumulti favoriti dall'assenza del sovrano. Allora una donna sciamano, nubile e con capacità divinatorie, Pimiko o Himiko, che «si occupava di magie e incantesimi ammaliando la gente», si fece sovrano e ristabilì infine l'ordine. Le fu offerto dalla corte cinese il titolo di «Regina di Wo (Wa), alleato di Wei». Viveva in ritiro in un palazzo, protetta da guardie armate e servita da migliaia di ancelle, mentre un solo uomo, suo fratello minore, trasmetteva all'esterno le sue istruzioni e i suoi pronunciamenti, probabilmente dettati in stato di *trance*. Quando morì, fu eretto per lei un grande tumulo e centinaia di persone la seguirono nella tomba. Dopo la sua morte fu posto sul trono un re, ma il popolo non gli ubbidiva e perciò una fanciulla di tredici anni, Iyo, fu nominata regina e l'ordine fu nuovamente ristabilito. Da queste testimonianze cinesi si apprende, tra l'altro, che nel Giappone preistorico la stabilità politica dipendeva essenzialmente dall'autorità magico-religiosa. Rimane comunque irrisolta la questione se lo Stato di Yamatai era situato nelle isole occidentali del Kyūshū, come oggi ritengono numerosi studiosi, oppure nell'area centrale delle isole principali, dove fu poi stabilito, in età storica, il regno di Yamato.

Primo periodo storico. L'inizio dell'età storica in Giappone coincide con quello che gli archeologi chiamano periodo Kofun, «tumuli», (250-600 d.C.), così detto per via dei giganteschi mausolei eretti per i defunti della classe dominante nelle attuali prefetture di Osaka e Nara. Queste grandi tombe sono i soli resti visibili dell'antico regno di Yamato. Appare significativo che il Giappone non sia mai menzionato nelle cronache cinesi tra la metà del III secolo e gli inizi del V secolo. Molti studiosi pensano che il regno di Yamato sia stato fondato nell'attuale prefettura di Nara proprio durante questo periodo oscuro. Il Giappone ottenne anche un punto d'appoggio sull'estremità meridionale della penisola coreana. Durante il IV secolo, secondo fonti coreane, il Giappone si alleò con il regno di Baekje, uno degli Stati coreani, e artigiani e studiosi coreani si trasferirono in Giappone, portandovi nuove arti e tecniche di filatura, lavorazione del ferro, irrigazione, come pure scritti cinesi e insegnamenti confuciani. Nel 391 forze di spedizione giapponesi attraversarono il mare e combatterono contro il regno di Goguryeo, uno Stato della Corea settentrionale, ma riportarono una severa sconfitta. In seguito a questo fallimento militare, il Giappone si rivolse alla corte cinese per assicurarsi il riconoscimento e il sostegno delle sue rivendicazioni di sovranità sulla Corea. Il *Songshu* (La storia della dinastia Liu Song, 420-479) cita i nomi di cinque sovrani giapponesi che inviarono emissari alla corte cinese. Durante il VI secolo il Giappone intensificò gli sforzi per stabilire la sua influenza sulla penisola coreana. Fu in questa occasione, nel 538 oppure nel 552, che il Buddhismo fu ufficialmente introdotto dal regno di Baekje presso la corte di Yamato.

Prima di questi contatti con la civiltà sino-coreana e dell'introduzione del Buddhismo, la religione giappo-

nese non era un sistema istituzionale ben strutturato. I primi abitatori del Giappone davano per scontato che il mondo fosse costituito soltanto dalle isole che loro abitavano e pensavano che il mondo della natura fosse qualche cosa di «prestabilito», per cui non era necessario cercare alcun altro ordine di significati. Eppure il loro atteggiamento religioso aveva un forte orientamento cosmologico, tanto che la prima religione giapponese può essere definita una religione «cosmica». Essi non svilupparono speculazioni metafisiche sul significato del cosmo, ma ritenevano di essere parte di un cosmo inteso come una comunità di esseri viventi, tutti accomunati dalla natura sacra di *kami*. Il termine *kami*, formato dal prefisso *ka* e dalla radice *mi*, indica sia un oggetto materiale, sia la forma concreta di uno spirito dotato di forza divina e di potere magico. Esso è quindi riferito a tutti gli esseri degni di venerazione, sia quelli buoni che quelli cattivi. L'antica religione giapponese ammise dunque la pluralità dei *kami* che risiedono nei diversi esseri e oggetti, ma privilegiò, come affermazione essenziale, la sacralità del cosmo nella sua totalità. [Vedi *KAMI*].

Altrettanto centrale nella visione religiosa dei primi Giapponesi era la nozione di *uji* (lignaggio, clan), che costituiva la struttura di base dell'organizzazione sociale. Anche se gli *uji* non erano basati su un rigido principio di consanguineità, le relazioni parentali, vere o fittizie, erano considerate essenziali per la coesione della comunità. Ciascun *uji* era composto di membri del clan (*ujibito*), gruppi di mestiere (*be*) anche senza relazioni di sangue con i membri del clan, e schiavi (*nubi*). Tutti erano sottoposti all'autorità del capo dell'*uji (uji no kami)*. Ciascun *uji* non costituiva soltanto una unità economica e politica, ma anche una unità tenuta insieme dalla solidarietà religiosa concentrata sul *kami* dell'*uji* (*ujikami*), il cui culto era affidato al capo dell'*uji*. Avere in comune lo stesso *kami* era più importante, per la coesione della comunità, persino delle relazioni di sangue.

In base a quanto si è potuto accertare, l'antica religione del Giappone non aveva liturgie fisse. La maggior parte delle funzioni religiose si svolgeva nelle abitazioni, intorno ad alberi o rocce sacre oppure in riva al mare. Poiché il gruppo *uji* tendeva a risiedere nella stessa località, il *kami* dell'*uji* spesso assumeva anche le qualità di *kami* della regione. Vi erano anche numerosi altri spiriti che controllavano la salute, la fortuna e la longevità della gente. Essi erano chiamati *mono* («entità spirituale»), oppure *tama* («spirito»), e si credeva fossero collegati agli uomini così come agli altri esseri o oggetti naturali. Altrettanto diffusa era la nozione dei «visitatori sacri» (*marebito*), spiriti degli antenati che provenivano da luoghi lontani per visitare la comunità umana. Anche i corpi celesti (sole, luna e stelle), i fenomeni meteorologici (vento e tempesta) e varie entità naturali capaci di incutere timore (le cime dei monti, gli alberi più alti, le foreste, l'oceano, i fiumi) erano considerati sacri ed erano venerati. Una grande varietà di persone – indovini, guaritori, maghi, stregoni, divinatori – fungevano, perciò, da intermediari tra gli uomini e queste forze divine.

Religione e potere. L'antico regno di Yamato era una confederazione di numerosi *uji* semiautonomi, ciascuno dei quali controllava i rispettivi territori. I sovrani di Yamato pagavano un tributo alla Cina e in cambio ricevevano dalla corte imperiale cinese il titolo monarchico. All'interno del Giappone i sovrani di Yamato consolidarono la loro influenza sui tanti capi dei diversi *uji* grazie alla loro potenza militare ed esaltando la loro discendenza genealogica dalla dea del sole. Esercitavano, inoltre, il potere di conferire titoli di corte come Ō-muraji («grande magnate», riconosciuto agli eredi delle famiglie vassalle dell'*uji* imperiale) e Ō-omi («capo dei capi», conferito a quelle famiglie un tempo rivali dell'*uji* imperiale ma che poi ne avevano riconosciuto l'autorità). Distribuivano poi le sacre sementi a tutti gli *uji* in occasione della festa di primavera, stabilivano i luoghi sacri per la venerazione dei *kami* del cielo e della terra e regolavano lo svolgimento dei *matsuri* (riti) loro dedicati. Il termine *matsuri* significa «essere con», «assistere ai bisogni di», «ricevere» o «servire» il *kami*, lo spirito del defunto o di una persona di *status* elevato. Prima del *matsuri* tutti i partecipanti dovevano purificarsi e astenersi dal consumare determinati cibi e dai rapporti sessuali. Il compito principale dell'imperatore di Yamato (*tennō*) pare sia stato quello di mantenere il contatto con la dea del sole – che era insieme il nume tutelare e il *kami* ancestrale della casata imperiale – e con le altre divinità del cielo e della terra, rispondendo ai loro bisogni e seguendone la volontà trasmessa attraverso oracoli, sogni e divinazioni che riguardavano l'amministrazione del governo (*matsurigoto*). In linea di principio, perciò, non esisteva una precisa linea di demarcazione tra la dimensione del sacro e quella del profano o tra i rituali religiosi (*matsuri*) e l'amministrazione del governo (*matsurigoto*). Entrambe erano prerogative del sovrano, che, in virtù della sua discendenza solare, era al contempo il sacerdote supremo e la più alta figura politica del regno. Il sovrano, a sua volta, era assistito da funzionari religiosi e da ministri di corte, tutti con carica ereditaria. Questo principio dell'unità tra religione e potere (*saisei-itchi*) rimase il fondamento della religione giapponese anche quando, successivamente, essa venne istituzionalizzata acquisendo il nome di Shintō, in contrapposizione al Butsudō (Buddhismo).

L'impatto della civiltà cinese e del Buddhismo sulla religione giapponese. Con la graduale penetrazione

della civiltà cinese, o meglio sino-coreana, e del Buddhismo durante il V e il VI secolo, la religione giapponese finì per subire l'impatto di una visione del mondo e di una interpretazione dell'esistenza umana provenienti da mondi stranieri. Di fronte alla necessità di sistematizzare le loro tradizioni religiose, culturali e politiche, fino ad allora disorganizzate, i Giapponesi presero in prestito due caratteri cinesi: *shen* (giapponese, *shin*) per *kami*, e *dao* (giapponese, *tō* o *dō*) per «via» o «sapienza». Lo sforzo di creare quasi artificialmente un sistema religioso a partire da una concezione nebulosa, anche se onnicomprensiva, dell'esistenza inevitabilmente escluse dal nuovo sistema molte antiche credenze e pratiche. Questi elementi lasciati fuori dallo Shintō si sono in gran parte conservati nelle tradizioni religiose popolari. L'adozione del nome Shintō, in ogni caso, amplificò certamente le profonde tensioni tra le concezioni locali dell'esistenza e del mondo, legittimate soltanto dall'esperienza storica degli abitanti delle isole del Giappone, e le affermazioni del Confucianesimo e del Buddhismo, i cui insegnamenti erano invece fondati su leggi e princìpi universali, il *dao* confuciano (la Via) e il *dharma* buddhista (la Legge).

L'introduzione della scrittura cinese e delle immagini buddhiste favorirono grandemente la rapida penetrazione della civiltà cinese e del Buddhismo. Per i Giapponesi, che non avevano ancora sviluppato un loro proprio sistema di scrittura, l'adozione e l'adattamento ai termini giapponesi della scrittura cinese, che è un sistema assai evoluto di composti fonetici e ideografici, rappresentò un compito molto complesso. Numerosi sapienti, di origine coreana e cinese, servirono come interpreti, maestri e scribi alla corte imperiale e presso i più importanti capi degli *uji* della nazione in fase di rapida crescita. La classe colta giapponese imparò così con il tempo l'uso del cinese letterario e per molti secoli lo adoperò per la redazione dei documenti storici e ufficiali. Anche i poeti impararono a esprimersi nelle forme dei versi cinesi, oppure utilizzando i caratteri cinesi per i suoni sillabici della lingua giapponese. I Giapponesi, comunque, recepirono il cinese soltanto come lingua scritta, non come lingua parlata. Eppure, proprio attraverso questo strumento in fondo straniero e in qualche modo unilaterale, i Giapponesi ebbero accesso alla ricchissima civiltà cinese e la cultura della Cina divenne per il Giappone una preziosa risorsa e un autorevole modello.

Attraverso le fonti scritte i Giapponesi acquisirono la conoscenza delle tradizioni mistiche del Daoismo filosofico, che arricchirono la loro tradizione estetica. Dalla scuola Yin-yang ricavarono anche la concezione dei due princìpi cosmici (*yin* e *yang*) e quella delle Cinque Fasi (metallo, legno, acqua, fuoco e terra) e della loro rotazione regolare nella formazione della natura, delle stagioni e della vita umana. Furono così introdotte nella loro religione, fino a quel momento del tutto priva di speculazione, le teorie cosmologiche. Attraverso le opere scritte in cinese la società giapponese, basata sul sistema degli *uji* e su regole sociali arcaiche, si appropriò di alcuni princìpi etici confuciani, di teorie politiche e sociali e di sistemi educativi e giuridici. [Vedi *YIN-YANG WUXING* e *ONMYŌDŌ*].

Anche l'introduzione dell'arte buddhista rivoluzionò la religione giapponese che, a dispetto della sua sensibilità estetica, non aveva mai prodotto sculture o pitture raffiguranti i *kami*. Così, quando il Buddhismo fu ufficialmente introdotto nella corte giapponese, nel VI secolo, fu l'immagine del Buddha a diventare l'argomento principale della controversia tra le fazioni favorevoli e quelle contrarie al Buddhismo. I *leader* antibuddhisti sostenevano che la venerazione di un «*kami* straniero» avrebbe offeso i *kami* della tradizione locale. Dopo questa iniziale controversia a proposito delle statue del Buddha, comunque, i capi del potente *uji* dei Soga ottennero dall'imperatore il permesso di costruire un tempio per custodirvi le immagini del Buddha. E ben presto, grazie all'attivo sostegno dei Soga, il Buddhismo fu accolto anche da altre famiglie aristocratiche, non tanto perché apprezzassero il profondo significato della legge buddhista (il *dharma*), ma piuttosto perché credevano che le statue del Buddha fossero dotate di poteri magici, che avrebbero portato benefici nella vita terrena. Così le statue di Shaka (Śākyamuni), Miroku (Maitreya), Yakushi (Bhaiṣajyaguru), Kannon (Avalokiteśvara) e Amida (Amitābha) furono ampiamente venerate nel Buddhismo giapponese del VI secolo e degli inizi del VII secolo.

Il principe Shōtoku. La reggenza del principe Shōtoku (573-621), durante il regno di sua zia, l'imperatrice Suiko (regnante tra il 592 e il 628), segna un nuovo capitolo nella storia della religione giapponese. Il fallimento della politica giapponese in Corea era culminato nella perdita del punto d'appoggio sull'estremità meridionale della penisola coreana, mentre la potente dinastia Sui aveva finalmente unificato la Cina dopo secoli di divisione. Per garantire la sopravvivenza del Giappone nel nuovo e instabile scenario internazionale, Shōtoku e i suoi consiglieri tentarono di rafforzare la struttura della comunità nazionale elaborando una politica multireligiosa, tesa a conciliare la tradizione religiosa particolaristica del Giappone con i princìpi universalistici del Confucianesimo e del Buddhismo. Il modello per Shōtoku fu certamente l'imperatore Wen (regnante tra il 581 e il 604), della dinastia Sui, che in Cina aveva unificato etnie, culture e territori utilizzando il Confucianesimo, il Buddhismo e, in grado minore, il Daoi-

smo quali strumenti per sancire e autenticare le sue prerogative semidivine con diversi simboli religiosi.

Shōtoku stesso fu un devoto buddhista, famoso per i suoi commenti ad alcuni testi buddhisti. Anche la sua politica, per esempio nella divisione, secondo l'uso cinese, dei ministeri di corte in «capi rango» organizzati in dodici gradi e nella promulgazione della «Costituzione dei diciassette articoli», rappresenta il tentativo di conciliare le tradizioni confuciane e buddhiste con le tradizioni religiose del Giappone. Shōtoku immaginava una comunità nazionale centralizzata sotto l'autorità del sovrano e pensava che il Buddhismo potesse fornire la salvezza finale a tutte le creature. Nel concetto confuciano del *li* («correttezza») vedeva inoltre la chiave per una giusta relazione tra sovrano, ministri e sudditi. [Vedi *LI*]. Shōtoku era persuaso che questa sua politica seguisse la volontà dei *kami*: nel suo editto del 607, per esempio, affermava che gli antenati imperiali veneravano i *kami* del cielo e della terra, ponendo così in armonia «gli elementi dell'inverno (*yin*, forza cosmica negativa) e quelli dell'estate (*yang*, forza cosmica positiva) e realizzando l'unione delle forze creative», ed esortava i suoi ministri a fare altrettanto.

Il principe Shōtoku si adoperò per ristabilire le relazioni diplomatiche con la Cina inviando una delegazione alla corte dei Sui. Mandò a studiare in Cina anche un certo numero di giovani studiosi e di monaci. Le riforme di Shōtoku erano ancora incomplete al momento della sua morte prematura, ma i giovani studiosi inviati in Cina, una volta ritornati in patria, ebbero un ruolo assai importante nell'evoluzione della religione giapponese e degli affari di Stato. [Vedi *SHŌTOKU TAISHI*].

La sintesi del sistema Ritsuryō. La morte di Shōtoku fu seguita da una serie di cruente lotte per il potere, fino al colpo di Stato del 645, che rafforzò la posizione del trono imperiale. Le riforme Taika, del 645 e del 646, cercarono di consolidare il potere del governo centrale attraverso l'adozione di una serie di misure di tipo cinese, come la redistribuzione delle terre, la riscossione dei tributi e il censimento. Durante la seconda metà del VII secolo il governo, avvalendosi del talento di coloro che avevano studiato in Cina, promosse la compilazione di leggi scritte. Questi codici penali (*ritsu*; cinese, *lu*) e statuti civili (*ryō*; cinese, *ling*), modellati sul sistema giuridico cinese, furono promulgati nel nome dell'imperatore in quanto volontà dei *kami*. La struttura governativa che si sviluppò nella seconda metà del VII secolo è chiamata sistema Ritsuryō («editto imperiale»). I princìpi fondamentali di questo sistema sono in qualche modo lo sviluppo logico della visione del principe Shōtoku, una sintesi di Buddhismo, Confucianesimo e tradizioni giapponesi, ma in realtà si venne a produrre una forma di «teocrazia immanente», in cui i princìpi universali del *dao* e del *dharma* erano sottomessi alla volontà del sovrano, il cui *status* era elevato fino al livello di un *kami* vivente e manifesto. [Vedi *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE*].

Gli sforzi del governo per consolidare il sistema Ritsuryō furono inizialmente osteggiati dai capi degli *uji* locali e dai signori delle province, che avevano ancora un certo potere a corte. Così l'imperatore Temmu (che regnò dal 672 al 686, dopo aver usurpato il trono a suo nipote) riuscì a introdurre nuovi elementi nei gradi nobiliari di corte e a riorganizzare la struttura del governo. Temmu ordinò la compilazione di due opere storiche, il *Kojiki* (Racconto di antichi eventi) e il *Nihongi* (o *Nihonshoki*, Annali del Giappone), che furono completate durante l'VIII secolo. A Temmu sono attribuite anche la canonizzazione di Amaterasu, la dea del sole, come *kami* ancestrale e il riconoscimento del suo Grande Santuario di Ise come santuario tutelare della casata imperiale. [Vedi *AMATERASU ŌMIKAMI*].

Una linea politica caratteristica del sistema Ritsuryō fu quella di sostenere e controllare le religioni. Così il governo applicò il sistema Sōniryō (Legge per l'amministrazione di monaci e monache), modellato su un codice cinese, la Legge per l'amministrazione dei monaci daoisti e buddhisti, promulgata nel periodo Yonghui (640-655). L'Ufficio dei *kami* (Kanzukasa) fu trasformato in un vero e proprio Ministero dei *kami* (Jinjikan), incaricato della supervisione di tutti i santuari shintōisti riconosciuti e della registrazione di tutto il clero, sia quello shintōista che quello degli altri gruppi religiosi. Al nuovo Ministero venne riconosciuta un'importanza pari a quella del Grande Consiglio di Stato (Daijōkan).

Periodo Nara. Durante l'VIII secolo la religione giapponese raggiunse un importante livello di maturità sotto l'influsso cinese e del Buddhismo. Fu un'epoca di grande fioritura per il sistema Ritsuryō e per la corte imperiale. Grazie all'acquisizione della scrittura cinese furono compilate le due grandi opere mitologiche – il *Kojiki* e il *Nihonshoki* – e inoltre i *Fudoki* (Note sulla terra e sui costumi), il *Man'yōshū* (Raccolta di miriadi di foglie) e il *Kaifūsō* (Raccolta di poesie in memoria dei costumi). In questo secolo furono infine messi per iscritto i codici Yōrō Ritsuryō (Codici penali e civili Yōrō), fondamento giuridico del sistema Ritsuryō.

Il principio teocratico immanente del sistema Ritsuryō era basato sul mito della discendenza solare della casata imperiale. La compilazione del *Kojiki* e del *Nihonshoki* fu ordinata dall'imperatore Temmu, nel 673, proprio allo scopo di legittimare la sua ascesa al trono. La struttura di queste storie ufficiali era modellata sulle tradizioni dinastiche cinesi, ma il loro compito era quello di riordinare i miti, le leggende e gli eventi stori-

ci in modo da stabilire un collegamento genealogico diretto tra la casata imperiale e la dea del sole. I redattori realizzarono questo obiettivo elaborando un'abile transizione dalla sfera del mito, classificata come «età dei *kami*», ai racconti «storici» degli imperatori leggendari, presentati come i diretti antenati della casata imperiale. Anche se le cronologie riportate nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki* sono evidentemente inventate, questi scritti, mitici e storici insieme, costituiscono una fonte preziosa per la ricostruzione dei miti più remoti, che ci rivelano l'*ethos* e le strutture di pensiero degli antichi Giapponesi. È facile comprendere come mai questi due scritti furono adottati come testi semicanonici dallo Shintō.

Altrettanto importante per la comprensione della religione nel Giappone antico è il *Man'yōshū*, una raccolta poetica compilata due secoli dopo il contatto con la civiltà cinese e l'introduzione del Buddhismo, ma che, sorprendentemente, appare scarsamente influenzata dalla cultura continentale. Nella sua forma letteraria il *Man'yōshū* utilizzava i caratteri cinesi soltanto per il loro valore fonetico, trascurandone il significato lessicale. Molti dei poemi di questa antologia realizzano una compenetrazione di quelli che oggi definiamo valori religiosi e valori estetici. Il *Man'yōshū* rivela anche una caratteristica duratura della religione giapponese, cioè la figura del poeta inteso come esperto di cose sacre. Il poeta, come nell'antica Grecia, era autore e interprete di una realtà sacra e i componimenti dedicati ai fenomeni naturali, intesi come *kami*, erano, di fatto, poesie sacre. [Vedi *POESIA RELIGIOSA DEL GIAPPONE*].

Contrariamente ai periodi precedenti, quando furono soprattutto le forme del Buddhismo coreano a influenzare il Giappone, agli inizi dell'VIII secolo il Giappone fu fortemente influenzato dall'incontro con il Buddhismo cinese. Nel 710 la prima capitale, Nara, fu realizzata imitando la capitale cinese Chang'an e fu destinata a essere insieme il centro religioso e il centro politico della nazione. Durante il periodo Nara la corte imperiale favorì entusiasticamente il Buddhismo come religione più adatta per la protezione dello Stato. Perciò il governo costruì nelle varie province numerosi templi (*kokubunji*) e conventi (*kokubunniji*) patrocinati dallo Stato. Nella capitale fu eretto il grande tempio di Stato, il Tōdaiji, sede di una gigantesca statua del Buddha Vairocana. Il governo promosse e sostenne, infine, sei scuole del Buddhismo cinese. La scuola Ritsu (Vinaya) si occupò principalmente della disciplina monastica. Le altre cinque scuole erano, più che veri e propri gruppi settari, scuole monastiche basate su differenti tradizioni filosofiche. Le due scuole legate alla tradizione del Buddhismo Hīnayāna, Kusha (il cui nome deriva dall'*Abhidharmakośa*) e Jōjitsu (il cui nome deriva dal *Satyasiddhi*), si dedicavano all'analisi cosmologica e psicologica degli elementi dell'universo, mentre la scuola Sanron (Mādhyamika) era specializzata nell'analisi dialettica dei concetti, allo scopo di abolire tutti i dualismi e di raggiungere così la perfetta saggezza. La scuola Kegon (il cui nome deriva dall'*Avataṃsaka Sūtra*) proponeva una particolare forma di cosmoteismo e la scuola Hossō (Yogācāra), probabilmente il sistema più importante durante il periodo Nara, si concentrava sull'analisi della natura delle cose e sulla teoria delle loro cause. Soltanto coloro che avevano preso i voti in uno dei tre ordini riconosciuti dallo Stato erano considerati monaci. Grazie ai sussidi governativi i monaci potevano dedicarsi allo studio della complessa dottrina della loro scuola di appartenenza, come tutte le altre, naturalmente, sottoposta all'autorità delle leggi Sōniryō.

Nonostante il sostegno governativo, il Buddhismo non ebbe tuttavia grande impatto sulla popolazione. Ben più importanti furono invece tre nuove forme religiose che si svilupparono dalla combinazione tra l'antica tradizione religiosa giapponese e il Buddhismo.

La prima di queste nuove forme religiose fu la Scuola della Saggezza della Natura (Jinenchishū), che ricercava l'illuminazione attraverso la meditazione e una austera disciplina fisica sui monti e nelle foreste. Coloro che seguivano questa via, tra i quali c'erano alcuni monaci, affermavano la superiorità dell'illuminazione, raggiungibile attraverso la natura, sulle varie dottrine e discipline tradizionali del Buddhismo. Veniva dunque riaffermata l'antichissima visione locale della sacralità della natura.

In ambienti popolari emersero, in secondo luogo, numerosi *leader* religiosi, variamente chiamati monaci privati (*shidosō*) oppure monaci non appartenenti ad alcun ordine (*ubasoku*, dal sanscrito *upāsaka*). Molti di costoro erano maghi, guaritori e indovini di tipo sciamanico, che operavano in zone di montagna o nelle campagne e che spesso erano definiti buddhisti pur non avendo ricevuto alcun insegnamento buddhista o avendo soltanto una vaghissima conoscenza della dottrina. La loro visione religiosa era fortemente influenzata dallo sciamanismo popolare della tradizione religiosa del Giappone e dal Daoismo, ma essi si appropriarono anche di molti elementi propriamente buddhisti e divulgarono tra gli strati inferiori della società un «Buddhismo popolare», semplice e sincretistico. [Vedi *HIJIRI*].

Una terza forma religiosa si sviluppò dalla tendenza alla compenetrazione e amalgamazione tra Shintō e Buddhismo, per cui i luoghi di culto shintōisti furono accolti nei templi buddhisti e, viceversa, edifici religiosi buddhisti furono costruiti all'interno dei santuari dello Shintō. La costruzione del Tōdaiji, per esempio, fu progettata per magnificare la dea del sole del Grande San-

tuario di Ise e il *kami* Hachiman del Santuario di Usa, nel Kyushu. Hachiman, infatti, venne considerato un *bodhisattva* buddhista. La fusione tra Shintō e Buddhismo, che ebbe inizio nell'VIII secolo e successivamente fu chiamata Shintō Ryōbu («i due aspetti»), rimase un principio accettato e istituzionalizzato fino alla fine del XIX secolo.

A causa dell'eccessivo sostegno offerto dalla corte alla religione e alla cultura, di cui beneficiava soltanto l'aristocrazia, durante la seconda metà dell'VIII secolo la capitale Nara fu tormentata dalla corruzione politica, da numerosi intrighi religiosi e infine dalla bancarotta finanziaria. Per questi motivi nel 794 la capitale fu spostata in una località distante da Nara e, dieci anni dopo, nell'attuale Kyoto.

Il declino del sistema Ritsuryō. Anche la nuova capitale a Kyoto, Heian-kyō («capitale della pace e della tranquillità) fu realizzata a imitazione della capitale cinese. Kyoto restò la sede della corte imperiale fino al XVII secolo, ma la cosiddetta era Heian copre soltanto quel periodo, tra il IX e il XII secolo, in cui il potere politico era effettivamente concentrato nella capitale. Liberi dalle ingerenze del clero, i rappresentanti del regime di Kyoto desideravano restaurare l'integrità del sistema Ritsuryō e proibirono alle scuole buddhiste di Nara di trasferirsi nella capitale. Al loro posto la corte imperiale favorì, accanto allo Shintō, due nuove scuole buddhiste, quella Tendai (cinese, Tiantai) e quella Shingon (cinese, Zhenyan), introdotte in Giappone rispettivamente da Saichō (767-822) e Kūkai (774-835). Sia Saichō che Kūkai in gioventù erano rimasti delusi dal formalismo e dalla decadenza morale delle scuole buddhiste di Nara, entrambi erano andati a studiare in Cina ed entrambi influenzarono grandemente i successivi sviluppi della religione giapponese.

Saichō, conosciuto anche con il nome postumo di Dengyō Daishi, fondò un centro monastico della scuola Tendai sul monte Hiei, non lontano da Kyoto, e inserì nei suoi insegnamenti le dottrine del *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (Sūtra del Loto della Buona Legge), il misticismo esoterico (cioè tantrico), la meditazione della scuola Zen (cinese, Chan) e la disciplina monastica (*vinaya*). Saichō si dimostrò aperto verso lo Shintō e la sua forma di sintesi tra Shintō e Buddhismo (Tendai) fu conosciuta anche come Shintō Sannō Ichijitsu («unica realtà»). Poco dopo la morte di Saichō la scuola Tendai accentuò notevolmente i suoi elementi esoterici, tanto da essere chiamata anche Taimitsu (esoterismo Tendai). Il monastero eretto sul monte Hiei rimase per molti secoli una delle istituzioni più potenti e da esso uscirono molte figure religiose di grande importanza durante il periodo medievale. [Vedi anche *TENDAISHŪ* e *SAICHŌ*, vol. 10].

Kūkai, conosciuto con il nome postumo di Kōbō Daishi, fondò il centro monastico della scuola Shingon sul monte Kōya, non lontano dall'attuale Osaka, ma guidò anche il prestigioso Tōji (tempio orientale) di Kyoto. Perciò gli insegnamenti di Kūkai sono chiamati anche Tōmitsu (esoterismo orientale). Kūkai si distinse per la sua eccezionale erudizione. Il suo schema dei dieci stadi dello sviluppo spirituale comprendeva non soltanto insegnamenti provenenti da tutte le principali scuole buddhiste, ma anche da Induismo, Confucianesimo e Daoismo. Insegnò, inoltre, che la verità essenziale della dottrina esoterica può rivelarsi attraverso l'arte, affermando così la stretta relazione reciproca tra esperienza estetica ed esperienza religiosa. Come è già stato detto, la scuola Shingon fornì le basi teoretiche dello Shintō Ryōbu. [Vedi anche *SHINGONSHŪ* e *KŪKAI*, vol. 10]. Nella loro sintesi di Shintō e Buddhismo, entrambe le scuole, Tendai e Shingon, insegnavano che i *kami* shintōisti erano manifestazioni (*suijaku*) dei Buddha (*honji*) che costituivano la realtà originaria [Vedi *HONJISUIJAKU*, vol. 10].

Nel frattempo un passo importante verso la restaurazione del sistema Ritsuryō fu la promozione, da parte del governo, dello *Shinsen shōjiroku* (Nuova Compilazione del registro delle famiglie), completato nell'815. Il registro divideva l'aristocrazia in tre categorie del tutto arbitrarie: 1) discendenti dei *kami* del cielo e della terra (*shinbetsu*); 2) discendenti della famiglia imperiale e di altre famiglie reali (*kōbetsu*); 3) discendenti di famiglie di Cinesi e Coreani naturalizzati (*banbetsu*). La prefazione a questo registro ricorda che tutti i documenti provinciali erano andati bruciati e che quindi non esisteva più alcuna documentazione affidabile. Molti cittadini comuni sostennero così di essere di origine nobile, e molti discendenti di Cinesi e Coreani naturalizzati affermarono di discendere dai *kami* giapponesi. Pur ammettendo di non essere riuscito ad assolvere perfettamente a questo immane compito, il *Registro* presenta le genealogie di 1.182 famiglie come «strumenti essenziali nelle mani della nazione».

Quasi un secolo dopo la compilazione dello *Shinsen shōjiroku*, durante l'era Engi (901-922), il governo assunse l'ambizioso impegno di raccogliere tutte le ordinanze supplementari agli editti precedentemente promulgati e le regole cerimoniali in vigore. Dell'enorme raccolta in cinquanta libri che raccoglie tutti questi documenti, lo *Engishiki*, i primi dieci libri sono dedicati, con straordinaria minuzia di particolari, alle norme e alle procedure relative a vari aspetti dello Shintō, come le celebrazioni, il Grande Santuario di Ise, le cerimonie di insediamento sul trono, le preghiere rituali (*norito*) e il registro dei *kami*. Le preghiere rituali sono di particolare importanza per la comprensione della religione

giapponese. Alcune di esse sono databili alla metà del VI secolo, quando si sviluppò la recitazione rituale delle preghiere, ispirata alla declamazione delle scritture (*sūtra*) del Buddhismo. [Vedi *NORITO*]. I restanti quaranta libri dello *Engishiki* consistono in descrizioni dettagliate delle norme e delle regole di tutti gli uffici sottoposti all'autorità del Grande Consiglio di Stato (Daijōkan) e comprendono numerosi riferimenti a questioni legate allo Shintō. È interessante osservare come la sezione dell'Ufficio Yin-yang (Onmyōryō), nel libro XVI, ricorda il compito dei maestri e degli esperti di divinazione e di astrologia nella recita delle preghiere rituali (*saimon*) indirizzate ai *kami* del cielo e della terra. Il principio che sta alla base dello *Engishiki*, che in qualche modo riassumeva l'ideale del sistema Ritsuryō, era che la corte imperiale rappresentava la controparte terrena della corte celeste. Così come la corte della dea del sole comprendeva vari funzionari, la corte imperiale annoverava funzionari religiosi e amministrativi. Inoltre gli stilizzati rituali quotidiani di corte, se eseguiti in maniera appropriata, potevano influire grandemente sull'unione armoniosa, nel cosmo, degli elementi *yin* e *yang*, così come sul benessere della popolazione. Lo *Engishiki*, completato nel 927, non entrò in vigore prima del 967. Quando fu finalmente messo in atto, tuttavia, il documento aveva ormai perduto tutta la sua efficacia e il suo significato, sia perché le regole procedurali dello *Engishiki* erano eccessivamente complesse, sia soprattutto perché in quel tempo l'ideale del sistema Ritsuryō era ormai in declino.

Alla base del sistema Ritsuryō c'era una monarchia sacra, legittimata dall'affermazione mitica che la dea del sole aveva concesso a suo nipote e ai suoi discendenti il mandato di «regnare» e «governare» il mondo (cioè il Giappone) per l'eternità. Curiosamente furono proprio le due istituzioni più vicine, durante il periodo Heian, al trono imperiale, cioè la reggenza Fujiwara e il regno dei sovrani in ritiro (*insei*), le cause principali della decadenza del sistema Ritsuryō.

Prima del IX secolo la reggenza era stata esercitata soltanto da membri della famiglia imperiale e solamente nei periodi in cui il sovrano regnante necessitava di assistenza. A partire dalla fine del IX secolo e fino alla metà dell'XI secolo, invece, la nazione fu di fatto governata dalla potente reggenza della famiglia Fujiwara. L'istituzionalizzazione della reggenza portò a una significativa ridefinizione del sistema Ritsuryō da parte dell'aristocrazia. Le famiglie aristocratiche riconoscevano la sacralità del trono, ma si aspettavano che l'imperatore «regnasse» in quanto *kami* manifesto, senza occuparsi della reale attività di governo. Quest'ultima doveva essere, invece, una prerogativa dei funzionari aristocratici. In particolare i Fujiwara, riuscendo a far sposare le loro figlie con i sovrani in carica, poterono rivendicare altri privilegi aggiuntivi, come quello di essere titolari di una parentela con il sovrano, acquisita per parte materna.

La consuetudine del regno dei sovrani in ritiro cominciò invece nell'XI secolo, quando alcuni sovrani ambiziosi abdicarono con lo scopo di esercitare il potere dietro le quinte, rivendicando di essere ancora legittimati al comando in quanto patriarchi della famiglia imperiale. L'istituzione dello *insei*, che come si è detto mise in crisi il sistema Ritsuryō, perse molta della sua importanza verso la fine del XII secolo, a causa del crescente potere politico delle famiglie militari.

Il periodo Heian vide una straordinaria crescita della ricchezza e dell'influenza politica delle istituzioni ecclesiastiche, sia shintōiste che buddhiste, che possedevano feudi redditizi e corpi di guardie armate. Negli strati inferiori della società, trascurati dai gruppi religiosi dominanti, prevalevano invece le credenze magico-religiose e le pratiche indigene, e quelle di origine cinese. Guaritori, divinatori, maghi e praticanti dello Onmyōdō (magia *yin-yang* e daoista) e asceti delle montagne (*shugenja*, eredi degli sciamani che guidavano forme religiose popolari già nel periodo Nara) attrassero seguaci da ogni parte. Col tempo gli asceti delle montagne si allearono con le scuole Tendai e Shingon e furono conosciuti anche come asceti del Tendai Shugendō e dello Shingon Shugendō. [Vedi *SHUGENDŌ*]. Opere letterarie come il *Genji Monogatari* (Storia di Genji, il Principe splendente), della dama Murasaki Shikibu, e come il *Makura no sōshi* (Note sul cuscino), della dama Sei Shōnagon, rivelano che durante questo periodo tutte le calamità, dai terremoti agli incendi, dalle inondazioni alle epidemie e alle guerre civili, erano comunemente attribuite alla vendetta di spiriti incolleriti (*goryō*). Alcuni di questi spiriti erano venerati come *kami* e in loro onore venivano eretti santuari shintōisti. Ma per gli spiriti in collera, per placarne l'ira, si celebravano anche feste (*goryōe*) secondo le liturgie buddhiste e dello Yin-yang, con musica, danze, spettacoli di lotta, tiro con l'arco e corse equestri.

La frequenza delle calamità naturali durante il periodo Heian contribuì anche al diffondersi dell'idea che si era ormai entrati nell'era apocalittica degli Ultimi Giorni della Legge (*mappō*), preannunciata dalle scritture buddhiste. [Vedi *MAPPŌ*, vol. 10]. Così si può spiegare la crescente popolarità del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha, il Buddha della luce eterna, oppure Amitāyus, il Buddha della vita eterna), che aveva fatto voto di salvare tutti gli esseri dotati di coscienza, promettendo ai fedeli la loro rinascita nel suo paradiso della Terra Pura. Come si vedrà più avanti, in breve tempo il pietismo di Amida produsse un potente movimento spirituale. [Vedi *AMITĀBHA*, vol. 10].

Il periodo Heian, con la sua raffinata cultura, si esaurì verso la fine del XII secolo in una serie di sanguinose battaglie che coinvolsero il mondo di corte e la classe militare: quest'ultima conquistò infine il potere inaugurando una nuova era.

Ethos religioso durante il periodo Kamakura. Notevole importanza per lo sviluppo della religione giapponese ha il fatto che dal XIII al XIX secolo la nazione fu nella realtà «dominata» da governanti guerrieri, anche se formalmente in questo periodo continuò a «regnare» l'imperatore. Si susseguirono tre regimi militari (*bakufu* o shōgunato) di tipo feudale: 1) il regime Kamakura (1192-1333); 2) il regime Ashikaga (1338-1573); e 3) il regime Tokugawa (1603-1867). A differenza del sistema Ritsuryō, che si fondava su complessi e dettagliati codici civili e penali, il governo militare, almeno durante i primi due regimi, si basò su un sistema giuridico molto semplice. La legislazione del regime Kamakura, per esempio, comprendeva solamente 51 princìpi pratici. Rispetto all'epoca in cui anche la religione doveva sottostare alla complessa struttura del sistema Ritsuryō fu dunque concessa maggiore libertà alle istituzioni shintōiste e buddhiste e si svilupparono alcuni nuovi movimenti religiosi, la maggior parte dei quali avevano origine nella religione popolare.

L'ascesa del governo militare provocò ulteriore indebolimento dell'ormai agonizzante sistema Ritsuryō. Il regime Kamakura, per esempio, a differenza della nobiltà Fujiwara e degli imperatori in ritiro, che avevano gestito il potere all'interno della cornice istituzionale della corte imperiale, organizzò la sua struttura amministrativa articolandola in tre funzioni istituzionali, quella militare, quella amministrativa e quella giudiziaria. I militari non erano in genere molto raffinati riguardo alle questioni culturali e religiose. Molti di loro combinarono semplicemente la devozione al Buddhismo con la venerazione degli antichi *kami* locali, protettori delle famiglie guerriere, preferendoli alle divinità ufficiali della tradizione shintōista imperiale. La coesione della società militare, in modo simile alla confederazione di clan semiautonomi dell'antico periodo di Yamato, si basava ancora sugli *uji* e su unità più vaste che erano, per così dire, federazioni di *uji*. Assunsero, di conseguenza, sempre maggiore importanza i *kami* tutelari delle famiglie guerriere, come per esempio Hachiman, *kami* della guerra e protettore del clan Minamoto, fondatore del regime Kamakura. I contadini, gli artigiani e i piccoli mercanti, che videro migliorare sensibilmente il loro tenore di vita sotto il regime Kamakura, furono anch'essi attratti dai movimenti religiosi che promettevano un percorso più semplice per l'ottenimento della salvezza durante la terribile era della degenerazione della Legge (*mappō*). Anche le tradizioni dello Zen, che provenivano dal novero delle più antiche scuole buddhiste, ottennero maggiore autonomia per influsso del movimento cinese del Chan e trovarono rapidamente protezione tra i governanti del regime Kamakura.

È significativo che tutti i *leader* dei movimenti religiosi di questo periodo cominciarono la loro carriera religiosa presso la sede centrale del Tendai sul monte Hiei, ma ben presto restarono delusi dal vuoto cerimonialismo, dall'eccessivo scolasticismo e dalla corruzione morale che caratterizzava la vita monastica di quei tempi. Tre di questi *leader* mutarono il loro atteggiamento religioso quando si avvicinarono alla salvezza attraverso la fede nel compassionevole Buddha Amida e il *nembutsu* (la recitazione del nome del Buddha). Così nacquero le tre tradizioni della Terra Pura (il Paradiso occidentale di Amida). I tre *leader* religiosi furono Hōnen (Genkū, 1133-1212) della setta Jōdo (Terra Pura), spesso paragonato a Martin Lutero; Shinran (1173-1262) della setta Jōdo Shin (Vera Terra Pura), discepolo di Hōnen, che tra le altre cose inaugurò la tradizione dei sacerdoti sposati; Ippen (Chishin, 1239-1289) della setta Ji (Momento), chiamata così per la pratica di consacrare sei momenti della giornata alla recitazione di inni sacri dedicati ad Amida. [Vedi *JŌDO SHINSŪ; JŌDOSHŪ*, vol. 10; e inoltre le biografie di *HŌNEN*, *SHINRAN* e *IPPEN*].

Anche Nichiren (1222-1282), profeta carismatico e fondatore della scuola che porta il suo nome, elaborò la sua personale interpretazione dello *Hokekyō* (Sūtra del Loto), il *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, come unica via verso la salvezza per la nazione giapponese. [Vedi *NICHIREN* e *NICHIRENSHŪ*, vol. 10].

Posero invece l'accento sull'esperienza dell'illuminazione (*satori*), in contrasto con la via della salvezza privilegiata dalle scuole della Terra Pura e Nichiren, Eisai (Yōsai, 1141-1215), che introdusse la tradizione Rinzai (cinese, Linji) dello Zen, e Dōgen (1200-1253), che fondò la tradizione Sōtō (cinese, Caodong) dello Zen. Lo Zen fu ben accolto dai capi del regime Kamakura sia perché poteva fare da contrappeso alle ricche e potenti istituzioni buddhiste, sia perché si mescolava ad altri elementi della cultura cinese della dinastia Song, tra cui l'insegnamento neoconfuciano. Il movimento Zen fu tra l'altro molto aiutato dalla presenza di numerosi monaci del Chan rifugiati in Giappone. [Vedi *ZEN* e la biografia di *DŌGEN*, vol. 10].

Nonostante lo sviluppo di nuovi movimenti religiosi, le antiche istituzioni religiose dello Shintō e del Buddhismo conservarono il loro potere. Entrambe, per esempio, offrirono nel 1221 il loro appoggio militare alla causa reale in occasione della fallimentare ribellione Jōkyū contro il regime Kamakura. D'altra parte, nella difficile situazione di crisi nazionale in occasione del tentativo di

invasione dei Mongoli, nel 1274 e nel 1281, sia i santuari shintōisti che i monasteri buddhisti furono determinati nel sostenere il regime Kamakura, offrendo preghiere e rituali magici per la protezione del Giappone.

Il crollo del regime Kamakura fu seguito da un effimero «governo imperiale», dal 1333 al 1336. Questo governo favorì lo Shintō di Ise, tentando senza successo di liberarlo dalle influenze del Buddhismo e della cultura cinese. Lo Shintō di Ise ispirò il generale Kitabatake Chikafusa (1293-1354), fedele all'imperatore e autore dello *Jinnō Shōtōki* (Cronache della veritiera successione dei divini sovrani). Il regime imperiale fu fondamentale nello spostare a Kyoto il centro religioso delle dottrine dello Zen, che il regime Kamakura aveva invece concentrato, secondo lo stile cinese, nei templi del Gozan («cinque montagne»). [Vedi *GOZAN ZEN*, vol. 10].

Zen, Neoconfucianesimo e Kirishitan durante il periodo Ashikaga. A differenza del primo regime feudale Kamakura, gli Ashikaga stabilirono il loro *bakufu* a Kyoto, sede della corte imperiale. Lo sviluppo religioso e culturale durante il periodo Ashikaga (1338-1573, chiamato anche periodo Muromachi) combinò di conseguenza elementi delle tradizioni militari con quelle di corte, dello Zen e con quelle provenienti dall'influsso culturale cinese. Questa combinazione a sua volta incoraggiò una più stretta compenetrazione tra i valori estetici e religiosi. Tutti questi sviluppi religiosi e culturali ebbero luogo in un'epoca in cui l'ordine politico e sociale era minacciato non soltanto da una serie di lotte sanguinose per il potere all'interno del *bakufu*, ma anche da carestie ed epidemie che sfociarono in rivolte contadine e, infine, dalla devastante guerra Ōnin (1467-1478), che accelerò il crollo dell'egemonia Ashikaga e l'ascesa, nelle province, di *daimyō* in lotta tra loro, chiamati anche *sengoku daimyō* («signori feudali degli Stati in guerra»). In questa situazione, nei villaggi e nelle città si sviluppò qualche cosa di simile a un autogoverno. Mercanti e artigiani formarono delle gilde (*za*), generalmente affiliate ai templi buddhisti o ai santuari shintōisti, mentre gli adepti delle sette della Terra Pura e Nichiren si organizzarono spontaneamente, per difendersi, in società religiose armate. In questa complessa topografia religiosa, sociale, culturale e politica, arrivarono alcuni missionari cattolici, chiamati Kirishitan, e introdussero una nuova dottrina salvifica.

Per tutto il periodo Ashikaga le istituzioni delle vecchie scuole buddhiste e shintōiste (per esempio il monastero Tendai sul monte Hiei, il monastero Shingon sul monte Kōya, il santuario Kasuga a Nara) mantennero la loro influenza sia sul piano politico che su quello economico. Ma continuarono ad accrescere la loro importanza, spesso in competizione l'uno con l'altro, anche i nuovi gruppi religiosi, che già durante il periodo Kamakura avevano cominciato ad attrarre gli strati inferiori della società. Alcuni di questi gruppi religiosi provocarono una serie di ribellioni armate, come lo Hokke-ikki (la rivolta dei seguaci della Vera Terra Pura), per difendersi da gruppi rivali o da oppressivi funzionari governativi. Anche l'ordine degli asceti delle montagne (Shugendō) acquisì una forma istituzionale nell'eclettica setta Shugen (Shugenshū) e promosse, in concorrenza con gli altri nuovi gruppi religiosi, confraternite (*kōsha*) di devoti tra gli abitanti di villaggi e città.

Lo Zen e il Neoconfucianesimo. Lo Zen fu di gran lunga la setta religiosa più importante durante il periodo Ashikaga: in particolare, la tradizione dello Zen Rinzai divenne *de facto* la religione ufficiale. Il primo *shōgun* Ashikaga, seguendo i consigli del suo confidente, Musō Soseki, fece erigere un «tempio per la pace della nazione» (*ankokuji*) in ciascuna provincia. [Vedi *MUSŌ SOSEKI*, vol. 10]. Quando, per necessità economiche, il regime si rivolse al commercio estero, il tempio di Soseki, il Tenryūji, inviò alcune navi in Cina con questo scopo. Molti furono anche i monaci dello Zen che servirono come consiglieri presso gli uffici amministrativi del regime. Con l'ascesa della dinastia Ming (1368-1644), che sostituì il dominio dei Mongoli, il terzo *shōgun* Ashikaga ripristinò ufficialmente le relazioni diplomatiche con la Cina, ricorrendo ancora una volta all'assistenza dei monaci dello Zen. Dopo che il terzo *shōgun* Ashikaga restaurò due dei templi del Gozan (i cinque templi dello Zen riconosciuti ufficialmente), uno a Kyoto e uno a Kamakura, questi templi servirono anche come importante risorsa finanziaria per il regime. Molti monaci divennero famosi come monaci-poeti o monaci-pittori, e i templi del Gozan divennero importanti centri di attività culturale e artistica.

Il clero dello Zen, che comprendeva anche monaci del Chan rifugiati dalla Cina, contribuì anche alla trasmissione del Neoconfucianesimo, un complesso sistema filosofico che recuperava non soltanto il pensiero confuciano classico, ma anche molte delle tradizioni buddhiste e daoiste che si erano sviluppate in Cina durante i periodi Song (960-1127) e Song meridionali (1127-1279). Va notato che il Neoconfucianesimo fu inizialmente recepito in Giappone come una semplice appendice culturale dello Zen. Ben presto, tuttavia, molti monaci dello Zen incoraggiarono l'unità degli insegnamenti dello Zen e del Neoconfucianesimo, a tal punto che i membri dell'Accademia Ashikaga, probabilmente una istituzione non religiosa e dedita allo studio della dottrina neoconfuciana, erano di fatto tutti monaci dello Zen. [Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*].

La combinazione delle tradizioni estetiche del Giap-

pone e della Cina dei Song, dello Zen e della Terra Pura, unita al patrocinio entusiasta degli *shōgun*, rese possibile lo sviluppo di una varietà di arti sofisticate ed eleganti: pittura, calligrafia, *renga* (poesia dialogica o versi a catena), lo stilizzato teatro *nō*, il teatro comico *kyōgen*, le decorazioni floreali e il rito del tè. [Vedi *TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE*]. Alcune di queste forme d'arte furono considerate come una "via"(*dō* o *michi*), alla pari della «via» dei *kami* o del Buddha, indicando implicitamente che si trattava di percorsi non religiosi verso una realtà sacra.

L'arrivo dei Kirishitan. Al termine della guerra Ōnin (1478) il regime Ashikaga non era più in grado di controllare gli ambiziosi *daimyō* di provincia, che andavano consolidando il loro potere sui rispettivi territori. Nel XVI secolo il Portogallo stava espandendo il suo Impero in Asia. L'approdo casuale di alcuni mercanti portoghesi, naufragati nel 1543 nell'isola di Tanegashima, a sud del Kyushu, fu seguito nel 1549 dall'arrivo del gesuita Francesco Saverio, il quale, pur essendo rimasto in Giappone soltanto due anni, diede inizio a una vigorosa campagna di proselitismo.

La causa dei Kirishitan (così erano chiamati in giapponese i cristiani cattolici) fu molto aiutata da un uomo potente, Oda Nobunaga (1534-1582), che riuscì a prendere il controllo della capitale nel 1568. Contrariato per la resistenza delle istituzioni buddhiste al suo progetto di unificazione nazionale, Nobunaga adottò misure severe. Per distruggere il loro potere, fece incendiare il monastero Tendai sul monte Hiei, trucidò migliaia di seguaci della setta Ikkō (Vera Terra Pura) e attaccò i monaci ribelli del monte Kōya. Contemporaneamente, forse per contrastare la residua influenza del Buddhismo, incoraggiò le attività dei Kirishitan. Questa scelta politica fu tuttavia completamente ribaltata dopo la sua morte. Al momento del suo assassinio, comunque, si ha notizia di circa 150.000 cattolici giapponesi, inclusi alcuni *daimyō*.

Il successo iniziale del Cattolicesimo in Giappone si deve soprattutto alla strategia mediatrice dei Gesuiti. Lo stesso Francesco Saverio per definire Dio adottò in un primo tempo il nome *Dainichi* (il Buddha del Grande Sole, la divinità suprema della scuola Shingon). In seguito, tuttavia, il nome fu cambiato in *Deus*. I Gesuiti usarono molti altri termini buddhisti, come *jōdō* («Terra Pura») per indicare il paradiso e *sō* («monaco») per il titolo di *padre*. Essi inoltre adottarono il modello delle rigide società religiose praticato dai gruppi Nichiren e della Terra Pura. I missionari si adattarono anche alla tipica tradizione giapponese di assicurarsi i favori della classe dominante per agevolare le loro attività evangeliche e filantropiche. D'altra parte i *daimyō*, desiderosi di instaurare rapporti commerciali con l'Occidente, furono in genere assai concilianti con i missionari, perché consapevoli dell'influenza che questi ultimi avevano sui mercanti portoghesi. Nel 1580, per esempio, un *daimyō* cristiano donò ai Gesuiti il porto di Nagasaki, nella speranza di attirare le navi portoghesi. Ma inevitabilmente il lavoro dei missionari gesuiti suscitò la forte opposizione non soltanto dei *daimyō* anticristiani e del clero buddhista, ma anche dei Francescani e di altri ordini cattolici. Inoltre i mercanti portoghesi, che sostenevano i missionari gesuiti, si sentivano minacciati dall'arrivo degli Spagnoli, che nel 1592 avevano occupato le Filippine, e dagli Olandesi che sarebbero arrivati nel 1600.

Dopo la morte di Oda Nobunaga uno dei suoi generali, Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), tentò di completare il suo progetto di unificazione nazionale. Determinato a eliminare il potere delle istituzioni buddhiste, non soltanto attaccò le comunità monastiche ribelli, come quelle di Negoro e Saiga, ma condusse anche una vera e propria caccia alle armi nei monasteri, allo scopo di disarmarne le comunità. Hideyoshi, che pure era interessato al commercio con l'estero, assunse tuttavia un atteggiamento ostile verso il Cattolicesimo, che considerava una potenziale minaccia alla causa dell'unificazione nazionale. Irritato dalla nuova situazione del porto di Nagasaki, ormai governato dai Gesuiti e dai Portoghesi, nel 1587 emanò un editto in cui bandiva dal Giappone tutti i missionari, ma non lo fece applicare fino al 1596, quando giunse la notizia che il re di Spagna stava progettando la conquista del Giappone con l'aiuto dei cristiani giapponesi. Fu così che nel 1597 furono condannati a morte per crocifissione 26 cristiani, tra Francescani e Giapponesi convertiti. L'anno seguente Hideyoshi moriva nel corso della sua fallimentare campagna di invasione della Corea. [Vedi *CRISTIANESIMO IN ASIA*].

La sintesi Tokugawa. La lotta di potere che seguì alla morte di Toyotomi Hideyoshi si risolse nel 1600 in favore di Tokugawa Ieyasu (1542-1616), che nel 1603 stabilì il *bakufu* a Edo (l'attuale Tokyo). Il regime Tokugawa, che avrebbe tenuto il potere fino al 1867, anno della restaurazione Meiji, non fu semplicemente uno dei tanti regimi feudali, ma piuttosto un sistema assai ampio e complesso, che comprendeva un ordinamento politico, sociale, giuridico, filosofico, religioso e morale, tutti incentrati sulla figura dello *shōgun*.

1. *Ordinamento politico.* La forma di governo Tokugawa, generalmente conosciuta come *bakuhan*, fu un'amministrazione nazionale (*bakufu*) sotto l'autorità dello *shōgun*, che si combinava a livello locale con l'amministrazione dei *daimyō* sui loro feudi (*han*).

2. *Ordinamento sociale.* La società giapponese sotto i Tokugawa fu suddivisa rigidamente nelle classi dei militari, dei contadini, degli artigiani e dei mercanti, a cui si aggiungevano alcune categorie speciali come quelle

della famiglia imperiale, dei cortigiani e del clero. Secondo questa organizzazione, la posizione sociale, i doveri verso la nazione e verso la famiglia e il ruolo nelle relazioni sociali di ciascun individuo erano imposti dalla nascita.

3. *Ordinamento giuridico.* I Tokugawa formularono una serie di princìpi amministrativi e giuridici e di norme e regolamenti (*hatto*) che fissavano i limiti e le regole di comportamento dei vari gruppi sociali e religiosi.

4. *Ordinamento filosofico.* La sintesi Tokugawa si basava sul principio neoconfuciano che l'ordine celeste non è trascendente, ma al contrario è collegato alla sacralità della nazione, della famiglia e delle gerarchie sociali.

5. *Ordinamento religioso.* In netto contrasto con il sistema Ritsuryō, che si fondava sul principio della sacralità dell'istituzione imperiale che legittimava la teocrazia immanente dello Stato in quanto nazione dei *kami*, i Tokugawa cercarono, nella loro particolare versione della teocrazia immanente, di circondare il trono di un alone magico-religioso. E basarono questa operazione su quelle che consideravano le leggi e le norme naturali, implicite nell'ordine umano, sociale e politico. Si noti, per esempio, come alla morte di Ieyasu, primo *shōgun* Tokugawa, egli fu divinizzato come «Dio del sole orientale» (*Tōshō*) e divenne la divinità protettrice dei Tokugawa nel santuario di Nikkō. Secondo i Tokugawa tutte le religioni dovevano contribuire, insieme, a sostenere la loro sintesi: perciò non tolleravano profezie negative o critiche rivolte al loro sistema.

6. *Ordinamento morale.* La sintesi Tokugawa era per intero percorsa da un forte senso di ordine morale, che reggeva l'equilibrio dell'intero sistema. La formula di partenza era semplice: la via del cielo costituisce la regola naturale e la via del governo, seguendo il principio del regno benevolo (*jinsei*), agisce per attuare questo ordinamento morale. Tutto ciò esige l'impegno, da parte di ciascuno, di essere fedele al significato delle relazioni (*taigi-meibun*) tra i vari gruppi che hanno differenti posizioni sociali. I guerrieri, per esempio, sono tenuti a rispettare il Bushidō («la via del guerriero»). [Vedi *BUSHIDŌ*].

I Kirishitan sotto il governo Tokugawa. La politica religiosa del regime Tokugawa fu sostanzialmente decisa dal primo *shōgun* e prevedeva che tutti i sistemi religiosi, filosofici e morali dovessero sostenere e cooperare con l'obiettivo del governo, vale a dire la costituzione di una società armoniosa. Seguendo la tradizione eclettica tipica della religione giapponese, che si era appropriata dei più vari simboli e concetti religiosi, il primo *shōgun* fece emanare, nel 1614, un editto in cui si affermava: «Il Giappone è chiamato la terra del Buddha e non senza motivo... I *kami* e il Buddha differiscono nel nome, ma il loro significato è uno solo». Perciò si circondò di molti e diversi consiglieri, tratti dal clero buddhista e dalle scuole degli studiosi confuciani, e condivise la loro opinione che la religione dei Kirishitan non poteva essere inserita nella struttura della religione giapponese perché avrebbe potuto pregiudicarne l'armonia politica e sociale. L'iniziale atteggiamento del regime Tokugawa verso il Cattolicesimo, tuttavia, fu piuttosto moderato, probabilmente per il desiderio di non pregiudicare i rapporti commerciali con l'estero a causa di una aperta politica anticristiana. Nel 1614, invece, fu promulgato un editto che metteva al bando i Kirishitan, seguito due anni dopo da un editto ancora più severo. Vi furono anche persecuzioni contro i missionari e i convertiti. Seguendo il comune modello di altre rivolte religiose (come le rivolte Hokke-ikki e Ikkō-ikki), nel 1637 a Shimabara, nel Kyushu, presero le armi numerosi contadini armati, pescatori e guerrieri, insieme con le loro donne e bambini: tra essi molti erano cristiani. Quando infine la rivolta fu sedata, ai Kirishitan fu ordinato di rinunciare alla loro fede; in caso contrario sarebbero stati torturati fino alla morte.

Una misura molto drastica di «isolamento nazionale» (*sakoku*) fu adottata dal regime quando chiuse tutti i rapporti commerciali con le potenze straniere (ad eccezione dell'Olanda). Al fine di sradicare definitivamente la religione dei Kirishitan, infine, fu imposta a ogni famiglia la registrazione a un tempio buddhista. A queste persecuzioni, comunque, sopravvissero alcuni gruppi di «Kirishitan nascosti», che hanno conservato le loro tradizioni religiose fino ai giorni nostri.

Il Buddhismo e il regime Tokugawa. Le misure anticristiane del regime Tokugawa imposero a ogni cittadino giapponese di abbracciare, almeno nominalmente, la fede buddhista. Di conseguenza il numero dei templi buddhisti aumentò improvvisamente da 13.037, registrati nel periodo Kamakura, a 469.934. Sotto il governo Tokugawa fu creato così un ampio sistema di tipo parrocchiale, in cui il clero buddhista serviva come strumento del regime, incaricato di controllare il pensiero della popolazione. I templi buddhisti erano a loro volta rigidamente controllati dal regime, che tollerava le dispute dottrinali interne, ma non le eventuali deviazioni dalla politica ufficiale. Poiché ai templi buddhisti era affidata anche la gestione dei cimiteri, il Buddhismo acquisì enorme visibilità tra la popolazione anche attraverso le funzioni funerarie e commemorative. Per converso questa combinazione di prerogative semiufficiali e di sicurezza finanziaria non stimolarono nel clero la ricerca spirituale. L'unica nuova setta che emerse nel periodo Tokugawa fu la setta Ōbaku dello Zen, che fu introdotta dalla Cina verso la metà del XVII secolo. [Vedi *INGEN*, vol. 10].

Confucianesimo e Shintō. Il Neoconfucianesimo fu introdotto dal Buddhismo Zen prima del periodo Tokugawa. Perciò era dato per scontato che gli studiosi neoconfuciani fossero anche dei monaci Zen. Fujiwara Seika (1561-1619) fu il primo a rivendicare l'indipendenza del Neoconfucianesimo dallo Zen. Fu Seika a raccomandare un suo allievo, Hayashi Razan (1583-1657), come consigliere confuciano del primo *shōgun*, inaugurando così la tradizione in virtù della quale i membri della famiglia Hayashi avrebbero sempre prestato servizio, sotto il regime Tokugawa, a capo della scuola confuciana ufficiale, Shōheikō. Non sorprende che Razan e molti altri neoconfuciani espressero chiaramente sentimenti antibuddhisti; alcuni studiosi confuciani volsero addirittura il loro interesse verso lo Shintō. Razan, che era un convinto seguace della tradizione della scuola di Zhu Xi (Shushigaku), cercò di collegare il *ri* (cinese, *li*, ragione, principio) del Neoconfucianesimo con lo Shintō. Un altro studioso della scuola Shushigaku, Yamazaki Ansai (1618-1682), propose addirittura una forma di Shintō confuciano chiamata Suika Shintō. La scuola Shushigaku era riconosciuta come l'ideologia ufficiale del regime e fu sostenuta da molti membri influenti della famiglia Tokugawa, tra cui il quinto *shōgun*. Tra questi si distinse particolarmente Tokugawa Mitsukuni (1628-1701), nipote del primo *shōgun* e del *daimyō* di Mito, che riunì un gruppo di studiosi particolarmente capaci, tra i quali Chu Shunshui (1600-1682), un lealista Ming rifugiato in Giappone. In questo modo Mitsukuni diede inizio alla tradizione confuciana della scuola di Mito, che produsse, tra l'altro, il *Dainihonshi* (Storia del grande Giappone). In seguito gli studiosi di Mito fornirono le basi teoriche del movimento lealista.

La seconda grande tradizione del Neoconfucianesimo, Ōyōmeigaku o Yōmeigaku (la scuola di Wang Yangming), considerava la mente individuale come manifestazione della Mente universale. Questa scuola attirò anche alcuni personaggi importanti, come Nakae Tōju (1608-1648) e Kumazawa Banzan (1619-1691). La scuola Ōyōmeigaku favorì dal punto di vista morale le riforme sociali e divenne infine un sistema pseudoreligioso. La tradizione Kogaku («scuola del Sapere Antico»), infine, alquanto diversa dalle scuole di Shushigaku e Ōyōmeigaku, aspirava a un ritorno alle fonti classiche del Confucianesimo. Uno dei suoi primi rappresentanti, Yamaga Sōkō (1622-1685), lasciò un'impronta durevole sul Bushidō, mentre un altro studioso appartenuto a questa scuola, Itō Jinsai (1627-1705), investigò sulle verità del Confucianesimo classico, rigettando il dualismo metafisico di Zhu Xi.

Per tutto il periodo Tokugawa gli studiosi confuciani, in particolare quelli delle scuole Shushigaku, Ōyōmeigaku e Kogaku, esercitarono una forte influenza sui vecchi guerrieri ormai divenuti funzionari amministrativi, che accolsero le idee confuciane sull'arte di governo e sulle giuste norme di condotta per la classe militare, per i contadini e per gli abitanti delle città. Anche alcuni movimenti semireligiosi, come lo Shingaku («dottrina della mente»), fondato da Ishida Baigan (1685-1744), e lo Hōtoku («ricompensazione della virtù»), che ebbe in Ninomiya Sontoku il suo esponente più famoso, furono debitori nei confronti delle intuizioni dell'etica confuciana.

La rinascita dello Shintō e il declino del regime Tokugawa. Con l'appoggio dei confuciani antibuddhisti, soprattutto quelli del Suika Shintō, i *leader* shintōisti, messi in ombra dalla loro controparte buddhista durante il primo periodo Tokugawa, cominciarono infine a imporsi. Lo Shintō trovò un nuovo alleato negli studiosi del Kokugaku («Studi nazionali»), in particolare in Motoori Norinaga (1730-1801), autore di un monumentale studio sul *Kojiki* che fornì i princìpi teorici per il movimento shintōista Fukkō («Ritorno all'antico»). Un suo contemporaneo di poco più giovane, Hirata Atsutane (1776-1843), sviluppò ulteriormente le idee dello Shintō Fukkō. [Vedi *KOKUGAKU*; *MOTOORI NORINAGA*; *HIRATA ATSUTANE*]. Le istanze dei *leader* della rinascita shintōista, la Scuola degli Studi Nazionali, e dei confuciani favorevoli allo Shintō generarono un sentimento nazionalista che cominciò a opporsi al regime Tokugawa, ormai indebolito, a favore di una nuova causa lealista. L'autorità del regime era inoltre minacciata dalle potenze occidentali, che premevano per l'apertura del Giappone al commercio estero. L'allentamento del controllo dello shōgunato portò inevitabilmente a una diffusa disgregazione politica e sociale che, a sua volta, favorì l'emergere di culti messianici dal terreno fertile delle tradizioni religiose popolari. Si svilupparono così tre importanti culti messianici: il Kurozumikyō, fondato da Kurozumi Munetada (1780-1850), il Konkōkyō, fondato da Kawate Bunjirō (1814-1883), e il Tenrikyō, fondato da Nakayama Miki (1798-1887). [Vedi *KUROZUMIKYŌ*; *KONKŌKYŌ*; *TENRIKYŌ*].

Epoca moderna. Lo sviluppo della religione giapponese nell'epoca moderna riflette una serie di cambiamenti politici, sociali e culturali verificatisi in Giappone. Questi cambiamenti si aprono con la caduta del regime Tokugawa (1867), seguita dalla restaurazione del governo imperiale con l'ascesa al trono dell'imperatore Meiji (1868-1912), e passano per la crescente influenza del pensiero e della civiltà occidentale e del Cristianesimo, per le guerre sino-giapponese (1894-1895) e russo-giapponese (1904-1905), l'annessione della Corea (1910), la prima guerra mondiale seguita dalla effimera «Democrazia Taishō», una dura crisi economica seguita dalla

crescita del militarismo negli anni '30, l'invasione giapponese della Manciuria e della Cina seguita dalla seconda guerra mondiale, dalla resa e dall'occupazione alleata, e si concludono con l'allineamento del dopoguerra. Gli sviluppi nella religione giapponese furono naturalmente condizionati soprattutto dalle politiche religiose del governo.

L'era Meiji. Mentre i fautori della modernizzazione del Giappone accolsero con favore molti elementi della civiltà occidentale, il regime Meiji fu assai determinato nel restaurare l'antico principio della «unità tra religione e governo» e lo Stato teocratico immanente. Il modello fu fornito dal sistema Ritsuryō del VII e VIII secolo. La regalità sacra fungeva così da cardine della politica nazionale (*kokutai*). La costituzione nominalmente garantiva la libertà di religione e la proibizione del Cristianesimo fu abrogata, ma il governo lentamente creò una nuova forma religiosa globale, chiamata Shintō di Stato, destinata a rimpiazzare tutti gli altri gruppi religiosi. Per costruire questa nuova religione ufficiale a partire dall'eredità del Giappone antico fu emanato un editto che separava nettamente lo Shintō dal Buddhismo (*Shin Butsu hanzen rei*). Il governo riteneva, infatti, che l'amalgama tra Shintō e Buddhismo dei precedenti dieci secoli fosse di fatto contrario alle tradizioni religiose locali. Dopo il fallimento del movimento Taikyō Sempu («disseminazione della grande dottrina») e l'iscrizione obbligatoria nelle parrocchie shintōiste, il governo pensò di utilizzare vari altri strumenti, in particolare l'addestramento militare e l'istruzione pubblica, per promuovere la «sacra eredità della via dei *kami*» (*kannagara*). A tale scopo furono promulgati il Rescritto Imperiale ai soldati e ai marinai (1882) e il Decreto Imperiale sull'educazione (1890). È importante ricordare che, dal 1882 fino alla fine della seconda guerra mondiale, fu proibito per legge ai sacerdoti shintōisti di pregare durante le cerimonie dello Shintō di Stato, pur essendo questa attività di loro competenza in quanto appartenenti all'apparato burocratico amministrativo.

Tra il 1882 e il 1908, inoltre, allo scopo di tenere lo Shintō di Stato lontano dal coinvolgimento nelle attività delle sette religiose, il governo creò una nuova categoria di Kyōha («sette») Shintō e riconobbe come tali tredici gruppi sorti nel tardo periodo Tokugawa, tra cui il Kurozumikyō, il Konkōkyō e il Tenrikyō. Come per le sette buddhiste e le denominazioni cristiane, questi gruppi per la loro diffusione, organizzazione e supporto economico dipendevano esclusivamente dall'iniziativa privata, senza alcun intervento governativo. In realtà i gruppi riuniti sotto la categoria di Kyōha Shintō avevano assai poco in comune. Alcuni si consideravano autenticamente shintōisti sul piano della fede e delle pratiche religiose, altri invece erano caratterizzati da tratti tipici del pensiero confuciano. Altri ancora mostravano aspetti tipici delle tradizioni religiose popolari, come la venerazione delle montagne sacre, il culto della purificazione mentale e fisica, alcune credenze utopiche e la fiducia nei guaritori.

Il Buddhismo. Nell'epoca moderna il Buddhismo dovette affrontare numerose esperienze traumatiche. L'editto del regime Meiji che separava lo Shintō dal Buddhismo sfociò in un movimento popolare antibuddhista che raggiunse il suo apice nel 1871. Molti templi furono distrutti, monaci e monache furono ridotti allo stato laicale e finì per scomparire il sistema parrocchiale, retaggio del periodo Tokugawa. Il movimento Taikyō Senpu, che pure ebbe breve durata, mobilitò i monaci buddhisti per la diffusione del Taikyō, cioè la dottrina «shintōista» favorita dal governo. Ma i fedeli buddhisti reagirono all'egemonia del movimento Taikyō, rivendicando il principio della libertà religiosa. Fu così che quattro branche della setta della Terra Pura riuscirono a ottenere il permesso di uscire dal movimento Taikyō e, dopo breve tempo, l'intero movimento, che non aveva prodotto i risultati sperati, fu abolito. Nel frattempo i *leader* buddhisti più illuminati, desiderosi di confrontarsi con il pensiero e con il sapere occidentali, cominciarono a inviare alcuni giovani monaci a studiare nelle Università europee. Questo contatto con gli studiosi occidentali del Buddhismo, insieme al nuovo confronto con le tradizioni buddhiste di altri Paesi asiatici, allargò notevolmente la visione dei buddhisti giapponesi, reduci da un lungo periodo di isolamento.

La decisione del governo, presa peraltro controvoglia, di cedere alle pressioni delle potenze occidentali e abolire la proibizione del Cristianesimo fu un altro duro colpo per il Buddhismo che, durante il periodo Tokugawa, aveva avuto l'incarico di guidare la politica anticristiana del regime. Fu così che molti buddhisti, anche quelli che invocavano il rispetto della libertà di culto, si allearono con i *leader* shintōisti, confuciani e con quelli nazionalisti, uniti tutti in una campagna emotiva contro il Cristianesimo chiamata *haja kensei* («rifiuto della religione del male, esaltazione della giusta religione»). Dopo la promulgazione del Decreto Imperiale sull'educazione (1890) molti buddhisti associarono il patriottismo al nazionalismo e divennero attivi difensori e portavoce del culto imperiale, simbolo di uno Stato nazionale (*kokutai*) unitario. Molti buddhisti non avevano in realtà l'intenzione di restaurare la storica fusione tra Shintō e Buddhismo, ma fino alla fine della Seconda guerra mondiale accettarono tranquillamente il ruolo subordinato del Buddhismo all'interno delle strutture di una religione superiore, vaga ma onnicomprensiva, quale lo Shintō di Stato.

Il Confucianesimo. Anche i confuciani restarono de-

lusi dalla piega che gli eventi andavano prendendo nei primi anni del periodo Meiji. Si ricordi che i confuciani erano stati i principali custodi dell'ideologia ufficiale del regime Tokugawa, anche se alla fine dell'era Tokugawa molti di loro avevano cooperato con i *leader* shintōisti e con i nazionalisti, preparando così la strada al nuovo Giappone. Di fatto il Confucianesimo rappresentò un ponte intellettuale tra il periodo premoderno e quello moderno. E, sebbene il nuovo regime dipendesse fondamentalmente dai princìpi etici confuciani per la formulazione della sua ideologia imperiale e per il fondamento di uno Stato nazionale di carattere sacro, i confuciani più sensibili ai mutamenti dell'epoca si resero conto che quei tratti distintivi del Confucianesimo stavano dissolvendosi all'interno di una nuova struttura globale, fortemente caratterizzata dallo Shintō e dalla Scuola degli Studi Nazionali (Kokugaku). I confuciani furono anche contrari ai progetti educativi del nuovo regime, ispirati a modelli e a dottrine occidentali (*yōgaku*), a tutto detrimento, secondo il loro modo di vedere, dell'importante tradizione dell'insegnamento confuciano (Jugaku). Dopo un decennio di infatuazione per tutto ciò che proveniva dall'Occidente, tuttavia, ritornò un clima conservatore che favorì molto i confuciani. Con la promulgazione del Decreto Imperiale sull'educazione e l'adozione nel sistema scolastico dell'«insegnamento della morale» (*shūshin*) come disciplina obbligatoria, i valori confuciani furono adattati e presentati alla popolazione come valori morali locali. La storica nozione confuciana di *wangdao* («la via dell'autentica regalità») fu riformulata nella struttura del *kōdō* («la via imperiale») e il suo universalismo etico fu trasformato in *nihonshugi* (nazionalismo giapponese). In tal modo la «non religiosa» etica confuciana finì paradossalmente per sostenere il «religiosissimo» Shintō di Stato fino alla fine della seconda guerra mondiale.

Il Cristianesimo. La comparsa – o il ritorno, se prendiamo in considerazione l'antica presenza cattolica – del Cristianesimo in Giappone fu determinata dalla convergenza di diversi fattori: tra essi in particolare le pressioni esterne delle potenze occidentali e quelle interne dei buddhisti più illuminati che reclamavano la libertà di culto. Inizialmente il regime Meiji, desideroso di restaurare l'antico Stato nazionale, fece arrestare nel Kyushu oltre tremila «Kirishitan nascosti» e li mandò in esilio in varie parti del Paese. I governi stranieri protestarono, chiedendo un profondo cambiamento della politica anticristiana del regime; esso, peraltro, era almeno altrettanto desideroso di rivedere i trattati con le potenze straniere. Sotto queste pressioni, dunque, il governo annullò il bando contro la «religione proibita». Si spalancarono così le porte all'attività dei missionari, sia cattolici che protestanti e ortodossi. Da allora e fino al 1945 i movimenti cristiani in Giappone furono costretti a cercare occasioni di compromesso e punti di equilibrio tra le loro affermazioni religiose e le pretese nazionalistiche legate al principio della teocrazia immanente.

Il concetto di «libertà religiosa» fu illustrato da Itō Hirobumi (1841-1909), uno dei principali artefici della Costituzione Meiji, come segue:

> Nessun credente di questa o di quella religione ha il diritto di porsi al di fuori delle leggi dell'Impero perché al servizio del suo dio... La libertà di fede religiosa è completa ed esente da ogni restrizione finché le sue manifestazioni restano confinate nella mente; ma per quanto riguarda aspetti esteriori come le forme di venerazione e i metodi di diffusione, occorre necessariamente provvedere a determinare alcuni limiti con leggi o con regolamenti: tutti i doveri che generalmente sono validi per ogni suddito devono comunque essere osservati.

Questa concezione della libertà religiosa fu interpretata in modo ancora più ristretto dopo la promulgazione del Decreto Imperiale sull'educazione. I rappresentanti di alcuni gruppi anticristiani sottolinearono come la dottrina cristiana dell'amore universale fosse inconciliabile con le virtù nazionali della lealtà e della devozione filiale, che venivano esaltate esplicitamente nel rescritto. Alcuni *leader* cristiani risposero sostenendo invece la perfetta compatibilità della loro fede con i sentimenti patriottici. Piccoli gruppi di cristiani, socialisti e pacifisti, protestarono contro le guerre sino-giapponese e russo-giapponese, ma la maggior parte visse passivamente lo sforzo bellico.

Un altro limite con cui il Cristianesimo dovette misurarsi a partire dal periodo Meiji e fino ai nostri giorni fu la sua «origine straniera». La politica anticristiana e la struttura di pensiero onnicomprensiva e unitaria della sintesi Tokugawa, che era durata oltre due secoli e mezzo, avevano portato la popolazione giapponese a un atteggiamento mentale sostanzialmente esclusivista. Era dunque difficile per una nuova religione penetrare dall'esterno. Durante il periodo di infatuazione per le cose occidentali, tuttavia, la gioventù delle aree urbane, curiosa o iconoclasta, fu attratta dal Cristianesimo proprio per la sua natura straniera. Per questo stesso motivo l'anima delle comunità cristiane in Giappone fu rappresentata soprattutto da intellettuali occidentalizzati e, in numero minore, da burocrati e tecnici. Attraverso la loro esperienza, nonché attraverso le scuole legate alla Chiesa e le attività filantropiche, il Cristianesimo ebbe infine sul Giappone un impatto molto più significativo di quanto apparisse in genere alla maggioranza della popolazione.

Per la sua origine straniera, ad ogni modo, il Cristia-

nesimo pagò un prezzo elevato. Le diverse Chiese cristiane in Giappone, molte delle quali mantenevano stretti rapporti con le rispettive controparti in Occidente, andarono incontro a tempi difficili durante gli anni '30. Sotto la pesante pressione combinata dei militaristi e dei *leader* shintōisti, sia la Congregazione de Propaganda Fide di Roma che il Consiglio Nazionale delle Chiese protestanti in Giappone accettarono l'interpretazione governativa dello Shintō di Stato come movimento «non religioso». Secondo questa visione, l'obbedienza ai santuari dello Shintō di Stato, in quanto atto patriottico ma non religioso, doveva essere assolta indifferentemente da tutti i sudditi giapponesi. Nel 1939 tutti gli aspetti della religione furono sottoposti a uno stretto controllo governativo. Nel 1940 trentaquattro Chiese protestanti furono costrette a raggrupparsi in una unitaria «Chiesa di Cristo in Giappone». Questa Chiesa e la Chiesa cattolica romana restarono gli unici gruppi cristiani riconosciuti durante la seconda guerra mondiale. Durante la guerra tutti i gruppi religiosi furono utilizzati dal governo come armi ideologiche. I *leader* religiosi che non cooperavano furono imprigionati, fatti oggetto di intimidazioni o torturati. I cristiani impararono l'amara lezione che sotto il sistema teocratico immanente creato nel Giappone moderno l'unica libertà religiosa era, come affermato da Itō Hirobumi, quella «confinata nella propria mente».

La religione giapponese oggi. Nel mondo moderno il destino di ciascuna nazione è fortemente influenzato da eventi esterni o interni al Paese. Nella misura in cui il Giappone moderno ne fu coinvolto, alcuni eventi esterni, come la Rivoluzione cinese del 1912, la prima guerra mondiale, la Rivoluzione russa e la Grande depressione si combinarono con gli eventi nazionali e spinsero il Giappone sulla ribalta internazionale. La prima guerra mondiale, per esempio, se da un lato portò vantaggi alle classi più ricche, produsse dall'altro uno squilibrio economico che spinse le masse disperate alla rivolta per il riso e gli operai allo sciopero. Si formarono così organizzazioni di studenti marxisti e alcuni gruppi universitari si aggregarono al Partito comunista. Molti tra gli appartenenti agli strati sociali più bassi, per nulla favoriti dalla civiltà moderna e dall'economia industriale e ignorati dalle religioni istituzionalizzate, si rivolsero ai culti messianici e ai guaritori, che avevano radici profonde nella tradizione religiosa popolare. Così, a dispetto del deciso sforzo governativo volto a controllare i gruppi religiosi e a prevenire il formarsi di nuove religioni, il numero delle organizzazioni «parareligiose» (*ruiji shūkyō*) crebbe dalle 98 del 1924 alle 414 del 1930 e superò il migliaio nel 1935. Molti di questi gruppi subirono violenze, interventi e persecuzioni da parte del governo e alcuni di loro, per sopravvivere, scelsero di affiliarsi alle sette buddhiste o allo Shintō Kyōha. Tra questi gruppi parareligiosi quelli più importanti furono l'Ōmotokyō, fondato da Deguchi Nao (1836-1918), lo Hito no Michi, fondato da Miki Tokuharu (1871-1938) e il Reiyūkai, fondato insieme da Kubo Kakutarō (1890-1944) e Kotani Kimi (1901-1971). Dopo la fine della seconda guerra mondiale questi gruppi parareligiosi, insieme ad altre simili organizzazioni spirituali, divennero le cosiddette nuove religioni (*shinkō shūkyō*). [Vedi *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE* e *ŌMOTOKYŌ*; vedi inoltre *REIYŪKAI KYŌDAN*, vol. 10].

La fine della seconda guerra mondiale e l'occupazione alleata portarono alla ribalta in Giappone il problema della libertà religiosa, in un modo gravido di conseguenze per la religione giapponese. Nel dicembre 1945 le forze di occupazione emanarono una direttiva che smantellava la struttura ufficiale dello Shintō di Stato. Il primo gennaio del 1946 l'imperatore rinunciò pubblicamente, negandola, alla sua origine divina. La scomparsa dell'origine divina della regalità e la cancellazione dello Shintō di Stato recisero naturalmente tutti i legami con il fondamento mitico della religione giapponese, legami che duravano da tempi antichissimi. Il nuovo Codice civile del 1947 abolì di fatto il sistema tradizionale fondato sulle famiglie (*ie seido*) in quanto istituzioni giuridiche, per cui i singoli individui non erano più vincolati dall'affiliazione religiosa della propria famiglia. Questa distruzione del sistema familiare indebolì notevolmente la struttura parrocchiale del Buddhismo (*danka*) e dello Shintō (*ujiko*).

L'abrogazione della discussa legge sulle organizzazioni religiose (decretata nel 1939 e attuata nel 1940) modificò radicalmente la scena religiosa in Giappone. Assicurate la libertà di culto e la separazione tra religione e Stato mediante l'Ordinanza sulle Corporazioni religiose, tutti i gruppi religiosi (Buddhismo, Cristianesimo, Shintō – ora chiamato Shintō dei Santuari – e altri gruppi) ripresero a essere molto attivi. Questa svolta rese anche indipendenti alcune organizzazioni parareligiose, alcuni gruppi buddhisti e alcune sette shintōiste. Le sette shintōiste, che erano 13 prima della guerra, nel 1949 erano salite a 75. Con la nascita delle nuove religioni, il numero totale dei gruppi religiosi nel 1950 salì a 742. L'applicazione della Legge sulla Persona giuridica religiosa (*Shūkyō hōjin hō*), del 1951, ridusse tuttavia questo numero a 379, di cui 142 appartenenti alla tradizione shintōista, 169 riconducibili a gruppi buddhisti, 38 di denominazione cristiana e 30 gruppi eterogenei.

Nell'immediato dopoguerra, in un clima di incertezza, di povertà e di mancanza di prospettive, molti furono attratti dalle nuove religioni: felicità mondana, organizzazione in gruppi compatti, guarigioni, divinità terrene o concreti agenti divini a pronta disposizione. Me-

rita attenzione il fatto che il momento di maggior successo per le nuove religioni fu quello immediatamente successivo alla guerra di Corea, che coincise con una forte tendenza all'accentramento urbano della popolazione. Non soltanto la popolazione nelle città crebbe notevolmente, ma l'intera nazione andava assumendo il carattere di una società industrializzata. In questo contesto alcune nuove religioni, in particolare due gruppi buddhisti, Sōka Gakkai e Risshō Kōseikai, raccolsero un consistente numero di seguaci nel ceto medio. Alcune di queste nuove religioni ebbero anche un ruolo attivo negli affari politici. Nel 1962, per esempio, la Sōka Gakkai riportò un importante successo elettorale alla Camera dei Consiglieri e il suo partito politico, il Komeitō, ha a lungo goduto di un potere contrattuale, in politica, che nessun altro gruppo religioso ha mai raggiunto nel Giappone moderno. Anche altri gruppi hanno tentato di acquisire influenza politica, impegnandosi in campagne elettorali a favore dei loro candidati. [Vedi *SŌKA GAKKAI* e *RISSHŌ KŌSEIKAI*, vol. 10].

Per i gruppi buddhisti più antichi non è stato facile adeguarsi ai mutamenti della situazione sociale, sopratutto perché molti di loro, a partire dall'immediato dopoguerra, hanno perduto il loro tradizionale sostegno economico. Inoltre la libertà religiosa provocò di fatto, come conseguenza non voluta, numerose scissioni all'interno di questi gruppi. Ciononostante i gruppi buddhisti più antichi traggono ancora la loro forza dal sostegno di parte della classe colta e della popolazione rurale. La cultura buddhista giapponese gode, meritatamente, di una buona reputazione a livello internazionale. I *leader* buddhisti giapponesi stanno assumendo un ruolo sempre più attivo nelle questioni del Buddhismo panasiatico e globale, e spesso partecipano a iniziative anche internazionali per la pace o il disarmo.

Le Chiese cristiane, che avevano sperimentato difficoltà e tormenti prima e durante la seconda guerra mondiale, naturalmente si rallegrarono della nuova libertà religiosa acquisita dopo il conflitto. Esse hanno dimostrato una chiara determinazione nel confrontarsi con problemi dimenticati, riparando le chiese danneggiate durante la guerra, ricompattando i loro fedeli e formando giovani sacerdoti. L'interesse popolare per il Cristianesimo, cresciuto negli anni immediatamente successivi alla guerra, tuttavia svanì rapidamente. Non si concretizzò, tra l'altro, l'appoggio massiccio che ci si aspettava dall'estero, provocando una significativa diminuzione degli aiuti all'attività missionaria tra le Chiese occidentali, ad eccezione della Chiesa cattolica e di alcuni gruppi fondamentalisti. Ancora oggi il Cristianesimo in Giappone soffre per la sua origine straniera, per il suo conservatorismo teologico e per l'assenza di una partecipazione radicata nelle aree rurali. Stanno invece crescendo le istituzioni educative collegate alla Chiesa e i giovani cristiani collaborano spesso con esponenti di altre fedi religiose nell'affrontare problemi di natura sociale e politica.

Non è facile tastare il polso della religione giapponese all'inizio del XXI secolo perché anche i segnali esterni sono contraddittori. Pienamente immersi nella loro società industriale e altamente tecnologica, i Giapponesi si sentono però ancora vicini alla natura, amano la poesia e l'arte, celebrano ancora molti rituali tradizionali. Una parte importante della vita religiosa dei Giapponesi continua a essere incentrata sui valori familiari e sulle osservanze rituali domestiche. [Vedi *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE GIAPPONESI*]. Nonostante l'alto livello di alfabetizzazione e di educazione scientifica, inoltre, molti sono gli uomini e le donne, appartenenti sia agli strati sociali elevati che a quelli bassi, che ancora si affidano alla chiromanzia, alla geomanzia e ai culti di guarigione. I Giapponesi sono appassionati viaggiatori per tutti gli angoli del mondo, eppure la loro visione del mondo è fortemente legata alla loro terra, alla loro lingua, alle loro usanze e tradizioni. Sorprendente, inoltre, è la rapidità con cui lo Shintō si è ripreso, trasformandosi da Shintō di Stato in Shintō dei Santuari durante l'occupazione alleata. Ancora oggi milioni di pellegrini e di fedeli visitano i santuari shintōisti, piccoli e grandi. Tutti questi elementi contraddittori sono di difficile soluzione anche per i Giapponesi. Sembra che il ridimensionamento dell'antica monarchia divina e la perdita di una forma religiosa onnicomprensiva abbiano trasformato il carattere nebuloso ma ben radicato della religione giapponese in una nuova struttura, favorevole a una autentica coesistenza tra le diverse forme religiose nel nome della libertà di culto.

BIBLIOGRAFIA

Introduzione generale. Anesaki Masaharu, *History of Japanese Religion*, London 1930, Rutland/Vermont 1963 (2ª ed.); H.B. Earhart, *Religion in the Japanese Experience. Sources and Interpretations*, Encino/Cal 1974; Hori Ichirō (cur.), *Japanese Religion*, Tokyo-Palo Alto/Cal. 1974; J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York-London 1966; *The Religions of Japan*, in Ch.J. Adams (cur.), *A Reader's Guide to the Great Religion*, New York 1977 (2ª ed.), pp. 247-82: un saggio bibliografico che propone in appendice un elenco di opere di consultazione, di bibliografie e di periodici che trattano delle religioni del Giappone; Nakamura Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan*, Honolulu 1964; G.B. Sansom, *Japan. A Short Cultural History*, New York 1931; *A History of Japan*, I-III, Stanford/Cal. 1958-1963; Tsunoda Ryūsaku, W.Th. de Bary e D. Keene (curr.), *Sources of Japanese Tradition*, New York-London 1958.

[Aggiornamenti bibliografici: M. Colcutt et al., *A Cultural*

Atlas of Japan, New York 1988 (trad. it. *Atlante del Giappone*, Novara 1993); J.W. Hall et al. (curr.), *The Cambridge History of Japan*, I-VI, Cambridge 1988-1989; H.B. Earhart, *Japanese Religion. Unity and Diversity*, Belmont/Cal. 2004 (4ª ed.); Kasahara Kazuo (cur.), *A History of Japanese Religion*, Tokyo 2001].

L'età preistorica. G.J. Groot, *The Prehistory of Japan*, New York 1951; Ch.M. Haguenauer, *Origines de la civilization japonaise*, Paris 1956; J.Edw. Kidder, Jr., *Japan Before Buddhism*, ed. riv. New York 1966 (trad. it. *Il Giappone prima del Buddismo*, Milano 1969); J.M. Kitagawa, *Prehistoric Background of Japanese Religion*, in «History of Religion», 2 (1963), pp. 292-328; Komatsu Isao, *The Japanese People. Origin of the People and the Language*, Tokyo 1962; Oka Masao, *Kulturschichten in Alt-Japan*, Diss. Wien 1933.

Primo periodo storico. Per i due fondamentali testi mitici, cfr. D.L. Philippi (trad.), *Kojiki*, Princeton-Tokyo 1969; [aggiornamento bibliografico: P. Villani (cur. e trad.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006]; W.G. Aston (trad.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, I-II, London 1896, nuova ed. Rutland/Vt.-Tokyo 1972, Tokyo 1978. Altre importanti fonti disponibili in traduzione sono Nippon Gakujutsu Shinkōkai (cur.), *The Manyōshū. One Thousand Poems*, 1940, rist. New York-London 1965; [aggiornamento bibliografico: Ikuko Sagiyama, *Il Manyoshu*, Napoli 1984]; Katō Genchi e Hoshinō Hikoshiro (tradd.), *Kogoshūi. Gleanings from Ancient Stories*, 1926, rist. New York-London 1972 (3ª ed.); Aoki Michiko Y. (trad.), *Izumo Fudoki*, Tokyo 1971. Sugli sviluppi della società e della nazione giapponese nel primo periodo storico, si segnalano Tsunoda Ryūsaku (trad.) e L.C. Goodrich (cur.), *Japan in the Chinese Dynastic Histories*, South Pasadena/Cal. 1951; R.K. Reischauer, *Early History of Japan, c. 40 B.C.-A.D.1167*, I-II, Princeton 1937, Gloucester/Mass. 1967 (2ª ed.); P. Weathley e Th. See, *From Court to Capital*, Chicago-London 1978; Asakawa Kan'ichi, *The Early Institutional Life of Japan. A Study in Reform 645 A.D.*, New York 1903 (2ª ed.); R.J. Miller, *Ancient Japanese Nobility. The "Kabane" Ranking System*, Berkeley-London 1974; [aggiornamento bibliografico: Joan Piggott, *The Emergence of Japanese Kingship*, Stanford/Cal. 1997].

Periodo storico. La maggior parte degli studi sullo sviluppo della religione giapponese disponibili in lingue occidentali si concentrano sullo Shintō e sul Buddhismo. Traduzioni di testi fondamentali: D.L. Philippi (trad.), *Norito. A New Translation of the Ancient Ritual Prayers*, Tokyo 1959, rist. Princeton 1990; Felicia Bock (trad.), *Engi Shiki. Procedures of the Engi Era*, I-II, Tokyo 1970-1972; *Classical Learning and Taoist Practices in Early Japan. With a Translation of Books XVI and XX of the Engi Shiki*. Tucson/Ariz. 1985, che illustrano il fondamento shintōista del sistema Ritsuryō e della sua teocrazia immanente.

Tra gli studi più importanti sullo Shintō si segnalano K. Florenz, *Die historischen Quellen der Shintō-Religion*, Leipzig 1919; D.Cl. Holtom, *The National Faith of Japan*, London 1938, rist. New York 1965; Katō Genchi, *A Study of Shintō*, Tokyo 1926; Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shintō Thought*, Tokyo 1964. Descrivono importanti aspetti della «Casa Imperiale» shintōista: D.Cl. Holtom, *The Japanese Enthronement Ceremonies*, 1928, rist. Tokyo 1972; R.S. Ellwood, Jr., *The Feast Kingship*, Tokyo 1973 [aggiornamento bibliografico: P. Villani, *Lo Shintoismo. Variazioni su temi linguistico-religiosi*, Napoli 1990].

Numerose sono le opere generali sul Buddhismo giapponese, le ricostruzioni storiche delle diverse scuole e sette, le biografie dei principali personaggi e le presentazioni dei loro scritti. Per una presentazione complessiva del Buddhismo giapponese, cfr. Anesaki Masaharu, *Buddhist Art in its Relation with Buddhist Ideals, with Special Reference to Buddhism in Japan*, 1915, rist. New York 1978; Ch. Eliot, *Japanese Buddhism*, London 1959 (2ª ed.); Alicia Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the "Honji Suijaku" Theory*, Tokyo 1969; E.D. Saunder, *Buddhism in Japan*, Philadelphia 1964; E. Steinilber-Oberlin e Matsuo Kuni, *The Buddhist Sects of Japan*, London 1938; M.W. De Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, I-II, Leiden-Paris, 1935; Watanabe Shōkō, *Japanese Buddhism. A Critical Appraisal*, ed. riv. Tokyo 1968. Sugli asceti della montagna cfr. specialmente H.B. Earhart, *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendō*, Tokyo 1970.

Poco numerosi e in genere datati sono invece i libri in lingue occidentali sul Confucianesimo giapponese. Meritano comunque una menzione R.C. Armstrong, *Light from the East. Studies in Japanese Confucianism*, Tokyo 1914; Kaibara Ekken, *The Way of Contentment*, New York 1903, rist. 1914; Ogyū Sorai, *Distinguishing The Way. Bendō*, Tokyo 1970; W.W. Smith, Jr., *Confucianism in Modern Japan*, Tokyo 1959; J.J. Spae, *Itō Jinsai*, Beijing 1948, rist. New York 1967. A proposito dell'influsso vago ma persistente del Daoismo e della scuola Yin-yang sulla religione giapponese, si segnala B. Frank, *Kata-imi et kata-tagae*, Paris 1958; I.I. Morris, *The World of the Shining Prince. Court Life in Ancient Japan*, New York 1964, rist. 1979 (trad. it. *Il mondo del Principe Splendente. Vita di corte nell'antico Giappone*, Milano 2000).

L'opera di riferimento sulla religione popolare giapponese è Hori Ichirō, *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, Chicago 1968. Alcuni aspetti della religione popolare sono discussi anche in G. Bowna, *Japanese Rainmaking and Other Folk Practices*, London 1963; U.A. Casal, *The Five Sacred Festivals of Ancient Japan*, Tokyo 1967; C. Ouwehand, *Namazu-e and their Themes*, Leiden 1964.

Sul Cristianesimo in Giappone cfr. O. Cary, *A History of Christianity in Japan*, I-II, New York 1909, rist. 1971; R.H. Drummond, *A History of Christianity in Japan*, Grand Rapids/Mich. 1971. Sulla Chiesa cattolica in Giappone si segnala J. Jennes, *History of Catholic Church in Japan. From its Beginning to the Early Meiji Period, 1549-1873*, Tokyo 1973. Sugli sviluppi nei secoli XVI e XVII cfr. Ch.R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley 1951, rist. 1967; G. Elison, *Deus Destroyed*, Cambridge/Mass. 1973. Per il Protestantesimo in Giappone, cfr. invece Ch.W. Iglehart, *A Century of Protestant Christianity in Japan*, Rutland/Vt.-Tokyo 1959; Ch.H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan*, Tokyo 1965.

[Aggiornamenti bibliografici: Abe Ryūichi, *The weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhism Discourse*. New York 1999; M.S. Adolphson, *The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Pre-Modern Japan*, Honolulu 2000; J. Breen e M. Teeuwen (curr.), *Shintō in History. Ways of the Kami*, Richmond 2000; B. Faure, *Vision of Power. Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton/ N.J. 1996; *The Power of Denial. Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton/N.J. 2003; A. Grapard, *The Protocol of the Gods. A Study of the Kagusa Cult*

in Japanese History, Berkeley/Cal. 1992; P. Groner, *Saichō. The Establishment of the Japanese Tendai School*, Honoulu 2000; Susan Blakeley Klein, *Allegories of Desire. Esoteric Literary Commentaries of Medieval Japan*, Cambridge/Mass. 2002; R. Morrell, *Early Kamakura Buddhism. A Minority Report*, Fremont/Cal. 2002; R.K. Payne (cur.), *Re-Visioning "Kamakura Buddhism"*, Honolulu 1998; B.D. Ruppert, *Jewel in the Ashes. Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*, Cambridge/Mass. 2000; R.H. Sharf e Elizabeth Horton Sharf (curr), *Living Images. Japanese Buddhist Icons in Context*, Stanford/Cal. 2002; Jacqueline Stone, *Original Enlightment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Princeton/N.J. 1999; Elizabeth ten Grotenhuis, *Japanese Mandalas. Representations of Sacred Geography*, Honolulu 1999; R. Tyler, *The Miracles of Kasuga Deity*, New York 1991; Susan C. Tyler, *The Cult of Kasuga Seen through its Art*, Ann Arbor/Mich. 1992].

La migliore introduzione sulla religione giapponese in età moderna è Kishimoto Hideo (cur.), *Japanese Religion in the Meiji Era*, Tokyo 1956. Sull'ideologia dominante nel Giappone prebellico, cfr. R.K. Hall (cur.), *Kokutai no Hongi*, Cambridge 1949; e *Shūshin. The Ethics of a Defeated Nation*, New York 1949. Trattano delle tre principali sette (Kyōha) shintōiste: Ch.W. Hepner, *The Kurozumi Sect of Shintō*, Tokyo 1935; D.B.Schneider, *Konkō Kyō. A Japanese Religion*, Tokyo 1962; H. van Straelen, *The Religion of Divine Wisdom*, Tokyo 1954. Sull'utilizzazione dello Shintō a fini politici prima e durante il secondo conflitto mondiale, cfr. D.Cl. Holtom, *Modern Japan and Shintō Nationalism*, Chicago 1943.

Sugli sviluppi religiosi dopo la seconda guerra mondiale, cfr. W.P. Woodard, *The Allied Occupation of Japan, 1945-1952, and Japanese Religions*, Leiden 1972, che illustra la politica religiosa delle forze di occupazione e le sue conseguenze per la religione in Giappone. Sul comportamento religioso nel Giappone del dopoguerra sono utili: R.J. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford/Cal. 1974; J.J. Spae, *Japanese Religiosity*, Tokyo 1971; F.M. Basabe, Anzai Shin e F. Lanzaco, *Religious Attitudes of Japanese Men*, Tokyo 1968; F.M. Basabe, Anzai Shin e Alph.M. Nebreda, *Japanese Youth Confronts in Religion. A Sociological Survey*, Tokyo 1967. Sulle numerose «nuove religioni» fiorite in Giappone dal 1945, cfr. infine H.B. Earhart, *The New Religions of Japan. A Bibliography of Western Language Materials*, 2ª ed. Ann Arbor 1983.

[Aggiornamenti bibliografici: W. Davis, *Dojo. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford/Cal. 1980; *Japanese Religion and Society. Paradigm of Structure and Change*, Albany 1992; Helen Hardacre, *Kuromizukyō and the New Religion of Japan*, Princeton/N.J. 1986; *Shintō and the State,1868-1988*, Princeton/N.J. 1989; *Marketing the Menacing Fetus in Japan*, Berkeley/Cal. 1997; J.W. Heisig e J.C. Maraldo (curr.), *Rude Awakening. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu 1994; R. Jaffe, *Neither Monk nor Layman. Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, Princeton/N.J. 2002; J.K. Nelson, *Enduring Identities. The Guise of Shinto in Contemporary Japan*, Honolulu 2000; I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*, Honolulu 1991; I. Reader e G.J. Tanabe, *Pratically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, Honolulu 1998; Karen A. Smyers, *The Fox and the Jewel. Shared and Private Meaning in Contemporary Inari Worship*, Honolulu 1999; G.J. Tanabe, Jr. (cur.), *Religions of Japan in Practice*, Princeton/N.J. 1999].

JOSEPH M. KITAGAWA

La religione popolare

Si intende qui per «religione popolare» sia la cosiddetta «religione folclorica», intesa come l'insieme dei comportamenti, organizzati prevalentemente a livello locale, delle credenze e delle usanze rituali che costituiscono il complesso delle osservanze religiose del popolo, sia gli aspetti popolari o laici delle strutture ecclesiastiche che per la loro organizzazione e solidarietà superano ampiamente i confini locali. Non sono invece comprese né la religione promossa da *élite* di sacerdoti o monaci, né quella sostenuta a livello governativo, cioè i rituali, le credenze e le sistematizzazioni dottrinali che tali *élite* divulgano o difendono in modo ufficiale. Spesso, tuttavia, non è possibile tracciare una chiara linea di confine tra queste due categorie. Anche le *élite* religiose, infatti, mostrano talora nelle loro pratiche alcuni tratti «folclorici», non giustificati dalle dottrine ufficiali. E inoltre possono realizzarsi influenze reciproche tra le dottrine ufficiali e il comportamento religioso del popolo. Distinzioni di questo genere vengono comunque mantenute per comodità degli studiosi, anche se non costituiscono un modello di pensiero per i praticanti delle religioni.

Per gli scopi di questo articolo, la storia del Giappone viene divisa nei seguenti periodi:

Preistorico e protostorico	?- 645 d.C.
Classico (Asuka, Nara, Heian)	645-1185
Medievale (Kamakura, Ashikaga)	1185-1600
Premoderno (Tokugawa o Edo)	1600-1868
Moderno (Meiji, Taishō, Shōwa, Heisei)	1868-oggi

La religione popolare in Giappone è costituita prevalentemente da elementi di origine shintōista e buddhista; sono tuttavia presenti alcuni elementi che derivano dalla religione popolare cinese, spesso etichettati come Daoismo, insieme a elementi del Confucianesimo propri di una tradizione cinese elitaria e, più recentemente, del Cristianesimo. Il termine *Shintō*, inoltre, va inteso nel suo significato più ampio, a indicare non soltanto i comportamenti e le pratiche religiose della popolazione giapponese prima dell'influsso della civiltà cinese (approssimativamente dal VI secolo d.C.), ma anche gli sviluppi che da queste tradizioni locali si sono prodotti nei secoli successivi. Lo Shintō raggiunse il suo statuto di tradizione elitaria solamente all'inizio del

periodo classico, con l'istituzione di un culto ufficiale patrocinato dall'imperatore, la definitiva fissazione di una mitologia ufficiale, la codificazione dei riti e la creazione di una gerarchia sacerdotale. Anche dopo queste innovazioni, tuttavia, lo Shintō popolare restò sostanzialmente separato dalle forme assunte dallo Shintō della classe dirigente. Lo Shintō ufficiale, peraltro, derivava in modo evidente dal vastissimo repertorio di pratiche popolari che fin da tempi antichissimi avevano regolato la vita religiosa dei Giapponesi.

La religione popolare locale. La concezione religiosa fondamentale dello Shintō, nel passato come nel presente, è quella relativa ai *kami*. Questo termine ha un significato molto ampio, riferendosi al potere sacro emanato da una forza impersonale, simile al *mana*, presente in tutte le cose e concentrata in ciò che è inusuale e soprattutto in esseri personali, simili a divinità, come gli eroi culturali, gli antenati e le varie entità presenti in particolari luoghi o oggetti. [Vedi *KAMI*]. In origine due erano le principali modalità di interazione con i *kami*: mediante i *matsuri* («riti»), che servivano sia a ricevere l'approvazione dei poteri sacri sia a evitare la loro collera, oppure mediante il metodo della possessione del *kami* (*kamigakari*) in occasione di sedute di tipo sciamanico. In queste occasioni la volontà del *kami* si rivelava attraverso gli oracoli pronunciati dallo sciamano. Erano conosciute come forme di mediazione anche la divinazione, la lettura degli auspici o la pronuncia di giuramenti. Il ricorso imperiale alle *miko* (donne sciamano) è ben documentato nel periodo leggendario, ma fu sostanzialmente abbandonato dalle *élite* shintōiste nel corso del tempo. Le *miko* rimasero tra la popolazione comune e soltanto in epoca moderna è cominciato il loro declino. Invece i riti pubblici, che si celebrano in migliaia di santuari shintōisti e che ricorrono a scadenze regolari durante l'intero corso dell'anno, mantennero la loro importante presenza a tutti i livelli dello Shintō.

Un'importante classe di *kami* sono gli *ujigami*, divinità ancestrali dei grandi clan che dominarono l'organizzazione sociale, politica e religiosa del Giappone del periodo protostorico. In epoca moderna gli *ujigami* sopravvivono nei villaggi come *dōzokushin*, sebbene ormai privi dell'importanza che rivestivano nel passato. Essi, infatti, erano probabilmente la divinità più importante per i Giapponesi dei tempi antichi. In quanto sommo sacerdote, il capo del clan affidava alla sua consorte le funzioni sciamaniche necessarie a garantire, per il benessere di tutta la comunità, il rispetto della volontà dei *kami*.

Il *kami* più famoso della tradizione popolare è probabilmente Inari, il dio del riso, i cui santuari si trovano ancora oggi ovunque, anche nei moderni complessi urbani. Inari non compare nella mitologia ufficiale, ma fu associato in tempi successivi a *kami* mitici come Ugatama, divinità femminile del cibo e del vestiario, Sarutahiko, *kami* scimmia tutelare della fecondità, e Ame no Uzume, la dea che esibendo il suo sesso nel corso di una danza estatica riportò nel mondo, ormai buio e in agonia, il sole, fonte di ogni vita. Queste associazioni illustrano il carattere di Inari come divinità popolare e il processo attraverso cui alcuni elementi della religione popolare si sono diffusi nella classe dominante. I santuari di Inari sono ancora oggi luoghi in cui i contadini si recano a pregare per auspicare un buon raccolto, ma sono anche luoghi dove indifferentemente la popolazione rurale e quella urbana pregano per il buon esito di un parto, per l'educazione dei figli e, più in generale, per la felice riuscita di qualunque genere di attività.

Il tempio più famoso di Inari si trova a Fushimi, nella città di Kyoto, dove l'elaborato santuario principale, dedicato al culto ufficiale, è preceduto da una moltitudine di piccoli santuari popolari che stanno ai lati del sentiero serpeggiante lungo la montagna. Tipica di moltissimi altri racconti eziologici associati a santuari e templi è la leggenda che narra della fondazione del santuario di Inari a Fushimi. Nel 711, molti anni dopo la fondazione della capitale a Kyoto, un nobiluomo stava esercitandosi nel tiro con l'arco usando come bersaglio una palla di riso cotto lanciata in aria. Improvvisamente il riso si trasformò in un uccello bianco che volò via per posarsi sulla vetta del monte Fushimi. In quel preciso punto il nobiluomo costruì il santuario dedicato al dio del riso.

In quasi tutti i santuari di Inari ai lati del luogo principale di culto sono collocate due statue di volpi: esse illustrano le tendenze sincretistiche della religione popolare. Queste volpi, infatti, che sono conosciute a livello popolare come messaggeri del dio del riso e sono, talvolta, identificate con il dio stesso, derivano molto probabilmente da leggende popolari cinesi sugli spiriti delle volpi. In Cina, come è noto, esiste un vasto repertorio di racconti popolari che descrivono i pericoli in cui incorrono uomini troppo fiduciosi o provvisti di scarsa forza di volontà quando incontrano volpi che hanno assunto le sembianze di una bella donna per sedurli e mandarli in rovina. La «naturalizzazione» in Giappone di questi racconti rivela un modello molto generale di accettazione popolare di elementi culturali e religiosi di origine cinese e sottolinea l'associazione della volpe, in quanto simbolo del desiderio sessuale, con Inari, dio della fecondità e dell'abbondanza.

L'impatto della cultura e della religione cinese. All'inizio del periodo classico in Giappone si realizzò una

vera e propria rivoluzione culturale determinata dall'assimilazione di elementi tecnologici, filosofici, estetici e religiosi dalla Cina. Nella struttura ufficiale di governo e nelle pratiche religiose dell'aristocrazia il Buddhismo assunse una posizione di importanza più o meno eguale allo Shintō. Il Confucianesimo fu adottato come teoria di governo e guida per la condotta personale. Il Daosimo fornì invece la struttura rituale, cooperando con il Buddhismo e con lo Shintō nello sforzo di assicurare prosperità alla nazione. Questa rivoluzione si consumò prevalentemente in seno alle *élite* sociali e per molti secoli restò prevalentemente confinata al loro interno. Ma con il periodo Nara, nonostante il tentativo del governo di controllarne la diffusione, il Buddhismo cominciò a raggiungere anche la popolazione comune. La famosa raccolta di aneddoti buddhisti *Niton ryōiki*, che usava il genere dei racconti popolari come strumento di conversione di massa e di indottrinamento ai valori buddhisti, fu compilata da un monaco per l'uso dei predicatori buddhisti. Ed è proprio nel periodo Nara che si assiste alla diffusione straordinaria degli *hijiri*, uomini santi, predicatori popolari e operatori di miracoli le cui attività erano proibite dal governo, che li accusava di fuorviare il popolo. Non tutti gli *hijiri* erano per la verità buddhisti, ma molti di loro si rifacevano agli insegnamenti buddhisti sulla compassione del *bodhisattva*, combinandoli con un insieme confuso di pratiche magico-religiose che promettevano di migliorare sia la condizione fisica che quella spirituale della gente. Il più famoso tra tutti gli *hijiri* fu Gyōgi, che nel 754 fu elevato dall'imperatore Shōmu ai vertici della gerarchia buddhista ufficiale. In questo modo si rivelava non soltanto il desiderio dell'imperatore di unificare tutto il Paese sotto la bandiera del Buddhismo, ma anche il crescente riconoscimento delle forme popolari di questa religione da parte delle *élite*. [Vedi *HIJIRI*; e inoltre *GYŌGI*, vol. 10].

Un'altra conseguenza della penetrazione del Buddhismo a livello popolare fu il rafforzarsi dell'antica credenza locale negli spiriti maligni, noti nel periodo classico come *goryōshin*. Il Buddhismo diede a questo tipo di credenze un forte tono moralistico: in precedenza si credeva che il potere dei *kami* potesse essere presente in vari tipi di esseri, alcuni dei quali distruttivi per natura, ma ora, con il Buddhismo, il loro potere distruttivo fu interpretato come effetto dei comportamenti degli uomini. Furono utilizzati a questo scopo la psicologia buddhista e la sua espressione attraverso la legge del *karman*. Così il Buddhismo proponeva un nuovo problema: i *goryōshin,* in particolare gli spiriti di uomini che avevano peccato nel corso della loro vita terrena, andavano da un lato placati ed esorcizzati usando i riti shintōisti, ma dall'altro lato andavano salvati dalla loro sofferenza usando le preghiere e i riti magici buddhisti.

La diffusione popolare del Buddhismo in epoca medievale. Il collasso dell'ordine politico e sociale, che si realizzò nel 1185, portò nella storia del Giappone non soltanto il Medioevo, ma anche la distruzione dello Shintō ufficiale. La corte imperiale continuò in realtà a celebrare alcuni degli antichi riti shintōisti nel nome dell'imperatore e per il bene di tutta la nazione, ma di fatto questi riti divennero gradualmente un culto privato della famiglia imperiale e si allontanarono ulteriormente dall'antica aristocrazia. La relativa decentralizzazione dell'epoca permise a un certo numero di forme popolari di Buddhismo di istituzionalizzarsi indipendentemente dalle antiche scuole buddhiste. Tra queste si distinsero le scuole appartenenti alle sette della Terra Pura. Queste scuole combinarono elementi elitari derivati dai culti monastici del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha) con pratiche popolari che ricorrevano ai canti buddhisti per vincere gli influssi maligni. Il cosiddetto *nembutsu hijiri* era stato in auge tra la gente comune durante tutto il periodo classico per ottenere guarigioni ed esorcizzare i demoni mediante la recitazione della formula sino-giapponese «Namu amida butsu» («Sia lode al Buddha Amitābha»). Il movimento della Terra Pura in epoca medievale cercò di indirizzare questo interesse immediato per le questioni terrene verso il tema della salvezza finale dell'individuo che, attraverso la fiducia totale nella forza salvifica di Amida e recitando il *Nembutsu*, poteva rinascere nel paradiso buddhista (Terra Pura) al termine della sua vita terrena. [Vedi *AMITĀBHA* e *NIANFO*, vol. 10].

Né la figura principale nel movimento della Terra Pura, Hōnen (1133-1212), né il suo discepolo Shinran (1173-1262) cercarono di fondare una scuola buddhista indipendente. Entrambi, piuttosto, furono figure sostanzialmente apolitiche che intendevano diffondere tra la gente comune la salvezza buddhista fino ad allora riservata solamente ai monaci. Il risultato fu una radicale democratizzazione e semplificazione del Buddhismo, in pratica una vera e propria forma popolare di questa religione. In queste scuole il monachesimo era abolito, i sacerdoti potevano sposarsi e l'antico Buddhismo elitario, quello che chiamavano la Via della Santità (*shōdōmon*), era rifiutato come egoista e arrogante. Il nuovo Buddhismo popolare era diventato una religione a partecipazione laica, un culto a base congregazionalista, fondato sull'accettazione dello *status quo* politico e sociale. La ricerca della santità, della trasformazione personale e dell'illuminazione erano fuori della portata della gente comune. Anziché operare per la trasformazione del sé personale, come nella Via della Santità, le scuole della Terra Pura (chiamate per contrasto *jōdō-*

mon, la via della Terra Pura), trasformarono il Buddhismo in uno strumento di salvezza aperta a tutti. [Vedi *HŌNEN* e *SHINRAN*, vol. 10].

Un'altra modalità di adattamento del Buddhismo alla mentalità popolare può ravvisarsi nell'emergere degli *yamabushi*, gli asceti delle montagne, la cui tradizione risale al periodo classico. Entrambe le scuole dominanti del Buddhismo nel periodo Heian, il Tendai, che aveva il suo centro sul monte Hiei, e lo Shingon, che aveva il suo centro sul monte Kōya, fondarono i loro ordini «aggiunti» di *yamabushi*. Quello legato allo Shingon, lo Shugendō, è sopravvissuto fino all'età moderna. I membri degli ordini *yamabushi* si distinguevano tra loro per il grado di iniziazione ai sacramenti del gruppo e non seguivano le regole monastiche del Buddhismo. Erano uomini laici che svolgevano una vita normale eccetto determinati periodi dell'anno, quando si riunivano per andare in pellegrinaggio e celebrare i loro riti segreti nei luoghi più isolati delle montagne sacre. Una famosa rappresentazione del teatro *nō* composta da Zeami (*Taniko*) descrive uno di questi pellegrinaggi dello Shugendō. [Vedi *SHUGENDŌ*].

Il ruolo religioso delle montagne sacre appare in Giappone già nello Shintō delle origini, ma sia il Daoismo che il Buddhismo portarono dalla Cina le loro usanze tradizionali dei raduni sacri sui monti, che rafforzarono e talvolta modificarono gli atteggiamenti locali. Le montagne erano le dimore speciali degli *xian* (giapponese, *sennin*) daoisti, gli immortali, così come dei santi e degli anacoreti favoriti dalla dimensione maggiormente personale di questa particolare tradizione religiosa. [Vedi *XIAN*]. Queste medesime tradizioni, specialmente nella forma di racconti popolari, giunsero in Giappone e vi trovarono immediata accoglienza, mescolandosi alla tradizione locale dello *hijiri*. Nel periodo Heian gli stessi buddhisti, influenzati dalle tradizioni daoiste, cercavano sulle montagne i luoghi per costruire i loro monasteri, per i ritiri spirituali e il romitaggio a fini di meditazione. Alcune montagne come lo Ontake e il Fuji, inoltre, erano considerate dai laici come la dimora dei *bodhisattva* oppure la via di ingresso per la vita successiva. Tutte queste credenze mostrano chiare tracce della antica concezione shintōista per cui l'austerità praticata sulle montagne era particolarmente efficace per l'ottenimento di un potere spirituale. Nel caso degli *yamabushi* questo risulta evidente nella loro abitudine di compiere lunghi e faticosi pellegrinaggi tra le montagne, punteggiati da gelidi bagni rituali nei corsi d'acqua montani. Molti monti sacri in Giappone stavano infine diventando luogo di riunione delle *miko*, cui la gente comune ricorreva per mettersi in contatto con gli spiriti dei defunti, con i vari santi, shintōisti, daoisti o buddhisti, e con le divinità che si credeva abitassero quei luoghi.

L'associazione, se non l'amalgama, tra Shintō e Buddhismo tra la gente comune fu favorita dalla teoria dello *honjisuijaku* («manifestazione dell'essenza del Buddha»), formulata e diffusa inizialmente durante il periodo classico dai monaci buddhisti sulla base di modelli cinesi. Fin quasi dal principio della presenza del Buddhismo in Giappone era diffusa la credenza che i santi buddhisti, i *bodhisattva* e i Buddha celesti fossero in qualche modo collegati alle antiche divinità locali dello Shintō. La teoria dello *honjisuijaku* semplicemente fornì un riconoscimento ufficiale a questa visione popolare, affermando che le figure locali erano soltanto le manifestazioni delle corrispondenti figure buddhiste, che ne costituivano l'autentica essenza. Questa tendenza all'amalgamazione si riscontra anche nella pratica, documentata a partire dal periodo Nara, di costruire piccoli templi buddhisti all'interno del recinto dei santuari shintōisti. In tal modo i *kami* (le divinità) dello Shintō potevano essere onorati anche durante i riti buddhisti e le divinità buddhiste potevano essere venerate anche attraverso i riti shintōisti. Talvolta i riti buddhisti erano pensati come un aiuto offerto ai *kami* per raggiungere l'illuminazione buddhista oppure, in alternativa, come concessioni buddhiste alla mentalità parrocchiale giapponese, che naturalmente preferiva le antiche forme locali. In epoca medievale molti templi e santuari locali avevano al loro servizio sacerdoti che erano contemporaneamente shintōisti e buddhisti e che di volta in volta celebravano i riti secondo la divinità a cui erano dedicati. Sovente gli *yamabushi* sposavano le *miko* e si creava così una organizzazione sacerdotale che esercitava tutte le funzioni religiose, a livello locale, secondo i princìpi di questa unione popolare tra le religioni. [Vedi *HONJISUIJAKU*, vol. 10].

La devozione filiale e la venerazione degli antenati. Ancora oggi la maggior parte delle famiglie giapponesi ha nella sua abitazione sia un *kamidana* («altarino shintōista») che un *butsudan* («altare buddhista»). A entrambi sono presentate offerte di cibo e di fiori e di tanto in tanto vengono recitate preghiere. Nell'abitazione ci sono anche le tavolette degli antenati, collocate in un santuario speciale oppure all'interno del *kamidana* o del *butsudan*, a seconda delle preferenze religiose della famiglia. In linea teorica le preghiere buddhiste sono recitate a beneficio dei congiunti scomparsi, per aiutarli nella ricerca della salvezza, dopo la morte, nei diversi tipi di inferno e di paradiso e attraverso le rinascite in questo mondo, mentre le preghiere shintōiste sono atti di devozione filiale rivolti agli spiriti dei defunti presenti nelle tavolette. Il congiunto scomparso è infatti considerato ancora un membro della famiglia e, come tale, ha bisogno, da morto, delle stesse prestazioni di cui godeva da vivo. Non esiste, in pratica, una netta distinzione tra queste due condizioni nella mentalità popolare.

Un esempio importante di questo atteggiamento nei confronti dei defunti si può ravvisare nella festa dello O-bon, che si svolge tradizionalmente dal tredicesimo al sedicesimo giorno del settimo mese lunare. Sebbene le sue origini possano forse risalire a remotissimi culti degli antenati induisti, quindi anteriori al Buddhismo, in Giappone questa tradizione mostra chiaramente l'influsso del Buddhismo popolare e dello Shintō. [Vedi *ANNO RELIGIOSO BUDDHISTA*, vol. 10]. I preparativi della festa prevedono la pulizia e la decorazione del *butsudan* e la preparazione di offerte speciali dedicate al defunto. In genere lo O-bon è un'occasione in cui l'intero *dōzoku* collabora per onorare gli antenati comuni. La prima notte vengono collocati davanti all'uscio di casa e lungo le strade dei villaggi parecchi fuochi, allo scopo di illuminare la strada agli spiriti dei defunti che ritornano nel mondo dei vivi per trascorrere la ricorrenza insieme alla loro famiglia. Gli spiriti sono intrattenuti nelle rispettive case con pietanze, regali e preghiere, mentre nel villaggio l'accoglienza ai defunti assume le forme di una danza graziosa, il famoso *bon-odori*, di origine shintōista. In questi giorni i congiunti visitano le tombe e, alla fine, prendono commiato con gli spiriti accendendo di nuovo i fuochi che segnalano loro la via del ritorno nell'aldilà.

L'atteggiamento verso la morte della popolazione giapponese è caratterizzato da una notevole ambivalenza. Da un lato la morte è stata associata, fin dalle origini dello Shintō, a contaminazione e impurità. Toccare una persona appena defunta, essere alla sua presenza o anche soltanto essere imparentato con lei comporta una impurità rituale, che esige l'esclusione o la celebrazione di riti di purificazione. Questa credenza, assai antica e diffusa, nella natura contagiosa della sventura – in sostanza una vera e propria paura dei morti – ha determinato il monopolio quasi completo del Buddhismo nella celebrazione dei funerali. D'altro canto numerose testimonianze, come i tumuli sepolcrali di età preistorica o la poesia giapponese, attestano l'antichissima presenza di un legame affettivo permanente e di doveri precisi nei confronti del defunto, che la popolazione ha conservato fino ad oggi, laddove la popolarità della festa O-bon e la venerazione domestica degli antenati dimostrano ampiamente l'importanza attribuita alla presenza del defunto, se regolata attraverso gli opportuni rituali.

Anche il Confucianesimo, anch'esso importato dalla Cina, ha svolto un ruolo importante, pur senza produrre precise forme rituali, nel promuovere la venerazione degli antenati e la coesione familiare. Fin dall'inizio del periodo classico i valori del «familismo» confuciano furono promossi dal governo come fondamenti adeguati per una nazione prospera e armonica. Nel periodo Tokugawa ancora una volta il Confucianesimo si impose come filosofia di sostegno, sia per il governo sia per la sfera privata della vita individuale. La lealtà verso la nazione faceva parte integrante del sistema di valori che affidava alla famiglia il ruolo di un modello, che comprendeva in realtà tutte le qualità morali. L'antica venerazione locale per gli antenati, in quanto parte del principio di autorità, ne risultava così notevolmente rafforzata. [Vedi *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*].

Alle divinità popolari, che spesso sono il risultato della sintesi di eredità shintōiste, buddhiste e daoiste, la popolazione comune continua a concedere larghissima venerazione. Ancora diffusi sono i *kami* terreni, quelli privati e quelli «dei cortili» e, curiosamente, sono ancora popolari nel mondo moderno divinità o poteri divini senza nome, legati alla buona o alla cattiva sorte. Tra questi ricordiamo Ebisu, *kami* della buona fortuna che ha la sua origine nelle comunità di pescatori, Dōsojin, *kami* della strada e delle porte, protettore dei bambini e dell'armonia coniugale, e Kōshin, una divinità fondamentalmente negativa, di origine daoista, le cui ricorrenze sul calendario, una volta ogni sessanta giorni, sono considerate giorni infausti. La credenza nei giorni propizi e in quelli infausti fu molto favorita dai maestri dell'*onmyōji* («i maestri dello *yin-yang*») che resero popolari le idee daoiste e si presentarono come esperti divinatori e ritualisti, in grado di scoprire nei loro testi di astrologia i tempi e le direzioni da evitare o da scegliere, allo scopo di proteggere la persona dalle conseguenze di azioni sconsiderate. Continuano questa tradizione i chiromanti moderni e spesso i santuari shintōisti ospitano delle bancarelle dove è possibile farsi predire il futuro o acquistare talismani. Questi talismani, chiamati *o-mamori*, vengono benedetti dai sacerdoti shintōisti di un particolare santuario. [Vedi *ONMYŌDŌ*].

I racconti folclorici come espressione della religione popolare. Un'importante e spesso trascurata espressione della religione popolare è costituita dai racconti folclorici. Anche in Giappone, come in altri Paesi, questo genere letterario non si lascia facilmente ridurre a categoria religiosa, ma è proprio nel caso del Giappone che molti studiosi hanno segnalato una stretta relazione tra racconto folclorico e sentimento religioso popolare. Molti di questi racconti, infatti, esprimono atteggiamenti e valori religiosi profondamente sentiti e che costituiscono delle semplici varianti rispetto ai codici ufficiali determinati dal clero e dalla *élite* governativa. Altrettanto numerosi sono poi i racconti folclorici che si collocano nella medesima linea rispetto alla visione religiosa ufficiale. In molti casi, infatti, i sacerdoti hanno utilizzato racconti già esistenti per favorire un'ortodossia o una mitologia ufficiale, oppure per esaltare determinati valori e comportamenti religiosi. Il *Nihon ryōiki*,

a proposito di quest'ultimo caso, è uno degli esempi più antichi dell'utilizzazione buddhista dei racconti folclorici. Anche il clero shintōista ha in seguito elaborato le rappresentazioni *okagura*, che in parte insegnavano alle masse l'antica mitologia in occasione delle feste ai santuari. Allo stesso modo il mondo di fantasmi e la retribuzione karmica, elementi caratterizzanti dello Shintō e del Buddhismo, si combinarono in epoca medievale con l'estetica di ispirazione Zen per dare vita ai famosi drammi teatrali *nō*, che reinterpretavano racconti folclorici e leggende storiche. Nel periodo Tokugawa i pellegrinaggi popolari, specialmente quelli diretti al Grande Santuario di Ise, dedicato alla dea del sole Amaterasu, favorirono la diffusione di nuove storie fantastiche, piene di miracoli e di premi provenienti dagli dei.

La celebre storia di *Hagoromo* (La veste piumata) contribuì in modo significativo alla diffusione della mitologia ufficiale di Amaterasu e del rituale di incoronazione del nuovo imperatore, il *Daijōsai*. Nel tardo periodo classico, inoltre, i racconti che trattavano della compassione buddhista, come quelli inclusi nella raccolta *Konjaku monogatari*, rivelano il potere della fede buddhista e degli incantesimi riconosciuti dalla *élite* religiosa. In particolare è degna di nota una lunga sezione che descrive le retribuzioni in questa vita e nella vita a venire destinate a coloro che hanno fede nello *Hokekyō* (Sūtra del Loto), ma che manifesta insieme una tendenza antinomica che critica le colpe e le debolezze del clero, troppo dedito ai piaceri terreni. Un tratto più puramente folclorico di questi racconti è il rifiuto dei valori ultraterreni ufficiali a favore di obiettivi più mondani, come la soddisfazione sessuale e la ricerca della ricchezza.

La maggior parte dei racconti folclorici che trattano di fenomeni soprannaturali ha poco a che fare con la mitologia, con la teologia e con il sistema di valori ufficiali. In realtà molti di essi promuovono valori pangiapponesi come la lealtà, la gratitudine e la repressione dei desideri. E tuttavia la maggior parte dei racconti del XII secolo, così come sono stati raccolti dagli studiosi del folclore, possono essere definiti di tono vagamente animista. L'elenco delle potenze e delle intelligenze sovrumane descritte in queste storie è molto lungo e va dagli spettri ai *kami* tradizionali, da entità immaginarie come i *tengu*, caratterizzati dal lungo naso, alle streghe di montagna chiamate *yamauba* e ai malefici spiriti delle volpi. Numerosi sono anche i racconti in cui le piante, in particolare gli alberi, sono dotati di poteri che possono arrecare sofferenza agli uomini, se trattati senza cura. L'empietà, infatti, è probabilmente l'errore più grave previsto in queste storie. Il mondo è un luogo abitato da miriadi di forze ed entità, che sono trattate con rispetto e soggezione dagli uomini e dalle donne «buoni», ma che vengono ignorate, a loro rischio, dalle persone «cattive».

I pellegrinaggi e il teatro popolare. La diffusione dei pellegrinaggi come forma popolare di espressione del sentimento religioso può esser fatta risalire al XVI secolo, anche se la letteratura classica giapponese dimostra che l'aristocrazia era abituata a compiere viaggi verso le montagne sacre almeno a partire dal VII secolo. Soltanto nel periodo medievale, tuttavia, i pellegrinaggi verso i luoghi sacri, soprattutto verso i santuari shintōisti, divennero veri movimenti di massa. Il santuario di Ise, il principale centro di culto di Amaterasu, costituiva la meta per milioni di persone, per la maggior parte contadini, che affrontavano lunghi viaggi, non privi di pericoli, in particolare tra il XVIII e l'inizio del XIX secolo, quando questo fenomeno raggiunse il massimo della popolarità. [Vedi *AMATERASU ŌMIKAMI*]. Una sorta di trasporto religioso, talvolta con fenomeni di isteria di massa, spinse molte persone a lasciare gli arnesi da lavoro e abbandonare le responsabilità domestiche ed economiche per andare alla ricerca della dimora dei *kami*. In realtà le motivazioni potevano essere le più varie: bisogna prendere in considerazione anche il comune desiderio, non propriamente religioso, di interrompere la monotonia di una vita di lavoro. Molti racconti popolari che narrano di amuleti misteriosamente caduti dal cielo, di guarigioni, delle sventure capitate a chi resisteva o addirittura si scagliava contro il desiderio di partecipare ai pellegrinaggi, inoltre, contribuirono a rafforzare straordinariamente l'idea dominante che erano i *kami* a volere che fosse loro manifestata la devozione in questo modo. [Vedi anche *PELLEGRINAGGIO BUDDHISTA*, vol. 10].

Va anche messo in evidenza che, nel caso del santuario di Ise, questi pellegrinaggi di massa segnarono l'ultima fase di un lungo processo di lenta democratizzazione del culto di Amaterasu. In origine Amaterasu era lo *ujigami* della famiglia imperiale, alla quale competeva la sua venerazione in maniera esclusiva. Il suo ruolo di divinità nazionale, in quanto progenitrice della discendenza imperiale, aveva fatto di Amaterasu l'oggetto diretto della venerazione di tutti i Giapponesi per oltre mille anni. Si osservi che il santuario esterno di Ise è invece dedicato a Toyouke, la dea del cibo e della fertilità, cioè delle fondamentali preoccupazioni per coloro il cui tenore di vita era ai limiti della sopravvivenza. Da questo punto di vista il pellegrinaggio rituale, con i suoi abiti e la sua gestualità formalmente stabiliti, con i suoi tabu e talvolta le sue danze estatiche, può essere considerato un originale strumento per celebrare i riti di villaggio del rinnovamento cosmico. Il viaggio, pericoloso e faticoso, era una sorta di lungo rituale ascetico di purificazione e di astinenza. La danza del pellegrinaggio

(*okage odori*) conservava alcuni tratti tipici delle danze che accompagnavano le feste di villaggio, come il *bon odori*, che servivano a intrattenere le divinità e gli spiriti dei defunti, ma anche alcuni elementi delle danze che favorivano la *trance* estatica delle *miko*, in occasione dei loro riti sciamanici per comunicare con le divinità. Anche le preghiere pronunciate al santuario che costituiva la meta del pellegrinaggio e la distribuzione di amuleti da parte dei sacerdoti facevano parte, in origine, delle feste religiose dei villaggi.

Anche la diffusione del teatro popolare può essere interpretata in qualche misura come parte dello stesso processo verso la popolarizzazione di quanto un tempo era di competenza esclusiva dello Shintō ufficiale, cioè della mitologia fissata nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*. Gli *okagura*, per esempio, portavano sulla scena, con musica e danza, la creazione del mondo a opera dei progenitori primordiali Izanagi e Izanami, la lotta tra Amaterasu e il suo impetuoso fratello Susanoo, la discesa sulla terra dell'augusto nipote Ninigi e numerosi altri temi mitici. Si trattava, in pratica, del ben riuscito tentativo da parte del clero shintōista di mantenere in vita le antiche tradizioni diffondendole tra la gente comune. Gli *okagura* divennero in epoca medievale parte integrante di molte feste di villaggio e a loro volta produssero altre forme di rappresentazione teatrale, tra cui la più importante è il teatro *nō*, che raggiunse un altissimo livello di sofisticazione artistica. Ma gli *okagura* sono rimasti un fenomeno popolare e si rappresentano ancora oggi: essi offrono un'importante occasione per osservare la mescolanza tra forme e valori popolari e temi e forme appartenenti alle *élite* culturali del periodo classico. Negli *okagura* c'è molto umorismo e persino ribalderia e in essi si coglie facilmente l'apporto evidente di eterni temi folclorici fusi insieme con i più solenni motivi dei temi mitici. [Vedi *TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE*].

L'istituzionalizzazione della religione popolare. Si può affermare con sufficiente certezza che il modello religioso popolare che ancora oggi si può osservare nel Giappone dei villaggi si è costituito verso la metà del periodo Tokugawa. Questo modello mostra due caratteristiche che a prima vista possono apparire contraddittorie. La prima caratteristica è l'alto grado di fusione tra elementi religiosi le cui origini sono di fatto profondamente diverse. La seconda caratteristica è l'evidente suddivisione dei compiti tra le varie istituzioni religiose, che tra l'altro si esprime nel diffusissimo modo di dire per cui i Giapponesi celebrano la nascita e il matrimonio secondo i riti shintōisti, la morte con il rito buddhista e vivono la vita di tutti i giorni secondo i princìpi confuciani. Eppure entrambe queste caratteristiche sembrano provenire da un'unica fonte, cioè dalla forte tendenza al pragmatismo che è tipica del popolo giapponese: i Giapponesi hanno adottato quegli elementi che di volta in volta apparivano loro immediatamente utili, inserendoli opportunamente nella cornice contestuale da essi stessi elaborata.

Un altro modello che è emerso con particolare evidenza, probabilmente risultato del relativo isolamento del Giappone, è il processo di interazione tra i livelli religiosi elitario e popolare. Nella lunga storia della religione giapponese gli studiosi moderni sono stati in grado di documentare molti dei processi attraverso i quali alcuni elementi propri della classe dominante si sono imposti oppure sono stati assimilati dalla popolazione comune. Meno conosciuto è invece l'aspetto inverso, per cui taluni elementi popolari sono stati mutuati dalle *élite* culturali oppure sono stati istituzionalizzati in forme intermedie. Questi movimenti popolari si sono spesso costituiti in istituzioni simili a Chiese, con una organizzazione gerarchica più o meno definita e confini geografici che superavano l'ambito locale. Probabilmente fu a partire dal movimento degli *yamabushi* nel periodo Heian, continuando poi con i movimenti popolari buddhisti delle scuole Nichiren e della Terra Pura in età medievale e poi, in epoca moderna, con il germogliare delle cosiddette «nuove religioni» (*shinkō shūkyō*), che le istituzioni religiose derivate da questi movimenti conservarono la tendenza a combinare versioni semplificate delle tradizioni appartenenti alle vecchie *élite*, soprattutto il Buddhismo monastico e lo Shintō di corte, con i valori popolari incentrati sull'interazione sociale e sulla salute e la prosperità domestica in questo mondo. [Vedi *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*].

La nuova religione shintōista Tenrikyō fu fondata nel XIX secolo da Nakayama Miki: ella era stata posseduta da diversi *kami*, alla maniera dell'antico sciamanismo giapponese, che parlavano attraverso la sua bocca durante lo stato di *trance*. Nel corso di queste possessioni le fu rivelata una nuova mitologia che, anche se per molti aspetti era simile al mito cosmogonico dello Shintō classico, conteneva però sostanziali differenze. Il mito degli antenati primordiali e molti altri episodi marginali che riguardano la creazione del mondo sono comuni a entrambe le versioni, ma in quella di Nakayama Miki spicca l'assenza di ogni riferimento ad Amaterasu e a suo fratello, figure invece centrali della vecchia mitologia. È inoltre del tutto assente l'intero apparato mitico a sostegno dell'istituzione imperiale. La mitologia classica è una creazione del VII secolo che ha riunito insieme frammenti delle tradizioni di clan differenti e li ha fusi nella narrazione della fondazione e legittimazione dell'ordine politico e religioso. Nakayama, invece, si mostra maggiormente interessata ai valori familiari. I

kami del Tenrikyō sono chiamati parenti divini e gli uomini sono la loro progenie. Il semplice riconoscimento di questa relazione fondamentale conduce a una vita buona e giusta, in cui le virtù cardinali sono la lealtà, il dovere e la gratitudine. I malanni e tutte le sventure sono provocati dall'insensibilità umana verso questo rapporto basilare tra genitori e figli (*oya-ko*). I compiti cultuali specifici consistono in larga parte nella partecipazione alle danze rituali e alle attività del gruppo, come la costruzione di santuari o le opere di carità. [Vedi *TENRIKYŌ*].

Un altro esempio, proveniente questa volta dalla tradizione buddhista, è costituito dal Sōka Gakkai (Società per la Creazione dei Valori), fondato nel 1937 da Makiguchi Tsunesaburō (1871-1944) e da Toda Jōsei (1900-1958). [Vedi *SŌKA GAKKAI*, vol. 10]. Makiguchi era un insegnante che, durante gli anni '20 e '30, tra le difficoltà economiche e il crescente totalitarismo, elaborò una filosofia di vita che chiamò *sōka*, che significa «creazione dei valori». Dapprima le sue idee apparvero prevalentemente laiche, anche se mutuavano moltissimi aspetti dalla metafisica del Buddhismo, nell'intuizione fondamentale della relatività di tutti i valori (almeno nella sfera mondana) e nella necessità di vincere la dipendenza da ogni vana assolutezza. Ma gradualmente questa visione assunse una colorazione più vicina alla tradizione buddhista, fino all'affiliazione del Sōka Gakkai, soprattutto per iniziativa di Toda, alla setta Nichiren Shōshū, una delle ramificazioni minori del Buddhismo Nichiren. Toda ammirava molti aspetti della tradizione Nichiren, soprattutto la sua singolare intolleranza verso le altre religioni, i suoi rituali semplici e diretti, la sua richiesta di fede assoluta negli scopi rituali, nel suo fondatore e nei suoi testi sacri (il *Sūtra del Loto*) e, probabilmente più di ogni altra cosa, l'organizzazione della setta in una gerarchia di tipo quasi militare.

Il Sōka Gakkai si è autodefinito come un'organizzazione laica del Nichiren Shōshū, in cui non ci sono sacerdoti: i suoi *leader* rimangono laici. Esso ha avuto un enorme successo e conta milioni di aderenti. Come è tipico delle nuove religioni e perfettamente coerente con le sue origini, il Sōka Gakkai privilegia l'ottenimento immediato di tutti gli obiettivi mondani e interpreta lo scopo principale del Buddhismo antico, l'illuminazione, come qualche cosa di molto simile alla «felicità». La tonalità culturale di questa visione del mondo si conserva e si trasmette attraverso intense riunioni di piccoli gruppi, che sono in parte attestazione di fede, in parte sessioni di studio. La semplicità e l'enfasi sulle cose di questo mondo e sulla solidarietà del gruppo hanno contribuito al successo di questa religione popolare: essa soddisfa le esigenze di molti Giapponesi, costantemente minacciati, nel moderno mondo industriale, dalla dominante tendenza alla disgregazione sociale e dalla mancanza di radici. La salvezza è qui e ora, e questa convinzione viene opportunamente rafforzata dai rituali di gruppo.

BIBLIOGRAFIA

Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston 1946 (trad. it. *Il crisantemo e la spada*, Bari 1968).

Carmen Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975.

U.A. Casal, *The Five Sacred Festivals of Ancient Japan*, Tokyo 1967.

H.B. Hearhart, *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendō. An Example of Japanese Mountain Religion*, Tokyo 1970.

L. Hearn, *Glimpses of Unfamiliar Japan*, New York 1894.

J. Herbert, *Shintō. At the Fountainhead of Japan*, London 1967.

Hori Ichirō, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū*, I-II, Tokyo 1953-1955.

Hori Ichirō, *Folk Religion in Japan*, (curr. e tradd. M. Kitagawa e A.L. Miller), Chicago 1968.

J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966.

H.N. McFarland, *The Rush Hour of the Gods. A Study of the New Religious Movements in Japan*, New York 1967.

D.L. Philippi (trad.) *Norito. A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, Tokyo 1959.

Seki Keigo, *Nihon mukashibanashi shūsei*, I-VI, Tokyo 1950-1958.

Seki Keigo (cur.), *Folktales of Japan*, Chicago 1963.

Yanagita Kunio (cur.), *Japanese Folk Tales*, Tokyo 1954.

Yanagita Kunio (cur.), *Japanese Folklore Dictionary*, Lexington/Ky. 1958.

[Aggiornamenti bibliografici: D.A. Metraux, *Religious Terrorism in Japan. The Fatal Appeal of Aum Shinrikyo*, in «Asian Survey», 35 (1995), pp. 1140-54; R.J. Kisala e M.R. Mullins (curr.), *Religion and Social Crisis in Japan. Understanding Japanese Society Through the Aum Affair*, New York 2001].

ALAN L. MILLER

Temi mitici

In genere si considerano «mitologia giapponese» le narrazioni documentate da fonti dell'VIII e IX secolo come il *Kojiki* (712), il *Nihonshoki* (720) e il *Kogoshūi* (807). Naturalmente la redazione di queste opere fu preceduta da un lungo periodo di tradizione orale. La mitologia giapponese è il prodotto dell'antica religione nazionale, lo Shintō, la «via dei *kami*» (le divinità shintōiste). La sua origine e la sua evoluzione in larga misura riflettono le vicende del primo Shintō. Non si ha una conoscenza dettagliata delle forme più antiche

dello Shintō, eppure, attraverso discipline scientifiche come la filologia, l'archeologia e l'approccio comparato agli studi folclorici, è possibile proporre alcune congetture.

Lo sviluppo dello Shintō. La storia dello Shintō antico può essere suddivisa in cinque fasi di sviluppo. La prima è la fase delle credenze primitive dei periodi Jōmon e Yayoi. Nel periodo Jōmon l'economia si basava sulla caccia e sulla raccolta, mentre nel periodo Yayoi si conosceva già la risicoltura. In entrambe le culture prevaleva la venerazione, di tipo animistico, della natura: questo atteggiamento religioso costituisce già una base per gli sviluppi successivi dello Shintō. In questo periodo potrebbero essere nate alcune narrazioni del *Kojiki* e del *Nihonshoki*, come quella dell'*uccisione della dea del cibo*, che appaiono simili al famoso mito della fanciulla Hainuwele dell'isola di Ceram. Nella seconda fase di sviluppo, tra il IV e il V secolo d.C, cominciano ad apparire alcuni elementi caratteristici dello Shintō. Gli antichi spiriti di tipo animistico raggiunsero un certo grado di personificazione e di individualizzazione e a loro furono assegnati specifici luoghi di culto, come rocce sacre o alberi sacri in recinti montani. Per la maggior parte si trattava di divinità naturali: il sole, la luna e il tuono. Alcune divinità furono adottate come numi tutelari dai vari clan locali che cominciavano ad accrescere il loro potere. I loro luoghi di culto, tuttavia, non presentavano ancora la struttura di un santuario shintōista. In moti casi queste divinità erano considerate gli antenati del clan, ma si ritiene che in questo periodo il culto degli antenati non fosse ancora molto popolare. Ōmonomushi, la grande divinità del santuario di Miwa a Yamato, è un esempio di questa fase di sviluppo. Ancora oggi manca nel suo santuario il locale destinato specificamente alla sua venerazione: la sua sede è invece collocata nelle rocce sacre del monte Miwa. Molti miti contenuti nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki* raccontano che questa divinità assume talvolta sembianze umane, talvolta le sembianze di un serpente. Uno dei miti che narrano del suo matrimonio mistico con una fanciulla umana fonda l'origine del clan Miwa: così Ōmonomushi diventa l'antenato del clan.

Nella terza fase di sviluppo, tra il VI e il VII secolo, la corte di Yamato cominciò a rivolgersi allo Shintō per legittimare la sua rivendicazione di autorità sui clan locali e centralizzare il potere. Ne derivò l'estensione dell'autorità religiosa della corte e, per converso, la perdita dell'autorità religiosa dei clan. I riti, i miti e le pratiche religiose dei clan locali risultarono notevolmente modificati. Prima di questo periodo numerosi sovrani o capi clan investiti di un potere sacrale controllavano le varie parti delle isole giapponesi e probabilmente ciascuno di loro conservava le proprie tradizioni che narravano l'origine divina del clan. Questi miti erano salmodiati dai *kataribe*, i cantastorie, in occasione delle cerimonie di intronizzazione del sovrano locale. Ma con la formazione del regno di Yamato la maggior parte di questi capi clan perse il potere a causa della concentrazione delle prerogative sacrali e regali nelle mani della nobiltà di Yamato. Tutte le loro divinità ancestrali furono declassate a un ruolo subalterno rispetto alla grande dea Amaterasu e le divinità locali della natura, come la dea della luna e le divinità del mare e delle montagne, furono inserite nella teogonia della famiglia imperiale. Probabilmente fu in questo periodo che la coppia mitica formata da Izanagi e Izanami fu promossa al ruolo di genitori della dea Amaterasu, la dea ancestrale della casata imperiale.

Nella quarta fase di sviluppo, tra la fine del VII e l'VIII secolo, fase che comprende il periodo Nara, l'adozione del sistema politico e culturale cinese portò a una modificazione sostanziale delle vecchie forme dello Stato: in questa fase la mitologia shintōista completò la sua evoluzione verso la legittimazione del potere centralizzato. Fu in questo periodo che le antiche tradizioni orali furono messe per iscritto, in seguito a un decreto imperiale, nel *Kojiki*, nel *Nihonshoki*, nei *Fudoki* e in alte opere. L'istituzione imperiale era ormai modellata sull'Impero cinese, ma la mentalità dell'aristocrazia di corte durante il periodo Nara era ancora dominata dalle credenze e dalla cosmologia dello Shintō. Così l'imperatore era ancora chiamato Akitsukami, «divinità vivente», in quanto incarnazione della dea solare Amaterasu, considerata a sua volta la sovrana del pantheon giapponese. Anche le divinità tutelari e ancestrali degli altri clan più potenti furono elevate al rango di eroi nazionali di natura divina. Per il loro culto furono costruite grandi strutture, in cui erano custoditi e venerati come reliquie i sacri emblemi (*shintai*: specchi, spade e gioielli). Nella raccolta poetica conosciuta come *Man'yōshū* il famoso poeta di corte Kakinomoto no Hitomaro celebra a più riprese l'imperatrice Jitō e suo figlio come «discendenti della dea Amaterasu che splende nel cielo».

Nell'ultima fase di sviluppo, tra la fine del periodo Nara e il primo periodo Heian, lo Shintō cambiò notevolmente a causa dell'influenza del Buddhismo, che in quel tempo cominciava a essere riconosciuto come religione nazionale. Alcuni aspetti delle credenze, dei riti locali e dell'architettura shintōista si amalgamarono così in una religione di tipo sincretistico. In alcuni luoghi gli *jingūji* («santuari-templi») servivano entrambe le tradizioni religiose, ma erano guidati dai monaci buddhisti. Le divinità shintōiste furono considerate subalterne ai Buddha e ai *bodhisattva* e interpretate come esseri senzienti alla ricerca della salvezza. Il *Nihon Ryōiki*,

scritto dal monaco buddhista Kyōkai all'inizio del IX secolo, racconta come la grande divinità del santuario di Taga, nella provincia di Ōmi, chiede a un monaco di recitarle il *Sūtra del Loto* affinché possa salvarsi. In questo periodo recitare *sūtra* buddhisti davanti agli altari dedicati alle divinità shintōiste divenne una pratica comune. Si credeva che le divinità che accettavano la salvezza attraverso i riti e la dottrina buddhista sarebbero diventate guardiani e protettori del *dharma*. Fu in questo periodo che cominciarono ad apparire immagini su legno raffiguranti le divinità shintōiste, ma modellate sulle immagini del Buddha. Queste immagini furono venerate, più dei sacri emblemi *shintai*, nei cortili interni dei santuari. La sintesi tra Shintō e Buddhismo sarebbe continuata fino alla fine del regime Tokugawa.

Le fonti scritte. I miti giapponesi sono documentati nelle seguenti opere letterarie: il *Kojiki* e il *Nihonshoki*, entrambi compilati sotto gli auspici della corte imperiale di Nara; il *Kogoshūi*, scritto da Imibe no Hironari; i *Fudoki*, o cronache delle province, anche questi registrati e compilati per ordine della famiglia imperiale nel 713; lo *Engishiki* del 927, che contiene *norito*, le preghiere cerimoniali, recitate davanti agli altari in occasione di celebrazioni e riti della famiglia imperiale e nei santuari più importanti; il *Man'yōshū*, una raccolta di poemi antichi compilata verso la fine del periodo Nara; il *Sendai kuji hongi*, compilato verso l'inizio del IX secolo. La documentazione più sistematica è quella del *Kojiki*. Il progetto originale di quest'opera va attribuito all'imperatore Temmu (regnante dal 673 al 686), che raccolse molti documenti sulla successione imperiale e antiche tradizioni dei vari clan, adottandone alcune come ulteriore giustificazione teologica del suo potere politico. Un personaggio misterioso, Hieda no Are, fu incaricato dall'imperatore di leggere queste fonti. Temmu progettò anche la compilazione di un libro sulla storia dello Stato di Yamato basandosi su queste medesime fonti, ma il progetto fu interrotto dalla sua morte, nel 686. Nel 711 l'imperatrice Genmei ordinò a Ō no Yasumaro di mettere per iscritto le fonti semistoriche e leggendarie raccolte da Hieda no Are: il lavoro fu completato nel 712 da Yasumaro, che lo presentò all'imperatrice. Il principe Toneri e Ō no Yasumaro compilarono il *Nihonshoki* secondo lo stile cinese, presentandolo nel 720 all'imperatore Genshō. Il *Kogoshūi* (Frammenti di racconti antichi), scritto e presentato al trono imperiale da Imibe no Hironari nell'anno 807 per difendere il suo clan da quello più potente dei Nakatomi, contiene molti racconti sconosciuti ai compilatori del *Kojiki* e del *Nihonshoki*.

Le fonti letterarie fin qui menzionate contengono una grande varietà di temi mitici, che vanno dalle origini dell'universo e la creazione delle isole giapponesi alla discesa negli Inferi, all'origine della morte e della nascita, alla coltivazione dei cereali e alle origini della regalità. La forma più sistematizzata della mitologia shintōista si può leggere nei capitoli dedicati all'età degli dei nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*, compilati principalmente per giustificare i diritti della corte imperiale su tutto il Giappone. In particolare nel *Kojiki* diversi miti e leggende in origine indipendenti sono intessuti tra loro in una lunga narrazione che espone in modo logico e sistematico gli eventi che vanno dall'inizio del cosmo fino alla fondazione della dinastia imperiale. Probabilmente questa ricostruzione doveva riflettere la volontà dell'imperatore Temmu, che aveva inizialmente progettato l'opera. Il *Nihonshoki*, invece, presenta molte versioni differenti di ciascun mito, senza raggiungere, pertanto, lo stesso grado di coerenza narrativa e ideologica del *Kojiki*.

Entrambi i testi enfatizzano con forza il carattere assoluto ed eterno della sovranità della famiglia imperiale, in quanto discendente della dea del sole Amaterasu. Queste forme mitiche sono costruite intorno a concetti che sono al tempo stesso politici, etici e teologici. Abbellite e modificate per narrare la storia dei «figli del sole che governano sul Paese», esse rappresentarono senza dubbio un prezioso sostegno agli sforzi della casata imperiale per imporre la sua egemonia su tutto il Giappone. Lo stesso vale per i *norito*, «preghiere cerimoniali», che si trovano nello *Engishiki*. Anche nel *Kogoshūi* la disposizione dei miti riflette le esigenze dell'autore, un nobile della corte imperiale, dal momento che in esso compaiono chiare affermazioni favorevoli al suo clan, quello degli Imibe.

Nei *Fudoki* sono contenute invece le cronache delle province di Hitachi, Harima, Izumo, Hizen e Bungo. In altri documenti medievali si sono conservati frammenti di cronache di altre province. Soltanto nello *Izumo Fudoki*, tuttavia, è possibile trovare una mitologia sistematizzata e un pantheon ben strutturato. Alcune delle divinità più famose, come Susanoo e Ōnamuchi, appaiono talvolta tra le divinità di origine animistica citate nei miti e nelle leggende dei *Fudoki*, ma esse in genere non presentano significative connessioni con la teologia della corte di Yamato. Nei *Fudoki* quasi tutti i miti e le leggende che riguardano queste divinità sono semplici racconti esplicativi, che contengono informazioni sui nomi dei distretti e su vari costumi locali. All'interno di questo genere di documenti, come si diceva, lo *Izumo Fudoki* rappresenta un'eccezione perché, a differenza delle altre quattro cronache, compilate da funzionari provinciali nominati dal governo centrale, esso fu compilato nel 733 da Izumo no Omi Hiroshima, capo del clan di Izumo, con l'aiuto di collaboratori fidati. Di conseguenza il *kuni no miyatsuko* di Izumo, «il

capo del clan di Izumo», aveva una sua propria teologia e teogonia personale, in cui Ōnamuchi appare spesso come il Kunitsukuri no Ōkami, «il grande creatore del Paese». Se Ōnamuchi risulta qui la principale divinità del pantheon di Izumo, altre divinità dello stesso clan, come Susanoo e Ajisuki, appaiono molto più semplici e sfumate rispetto alla loro presentazione nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*.

La mitologia del Kojiki. In principio, secondo la cosmologia del *Kojiki*, tre supreme divinità apparvero in cielo, Ame no Minaka Nushi («il signore centrale del cielo»), Takami Musubi («il sommo produttore») e Kami Musubi («il divino produttore»), che rappresentano le forze generative impegnate nella creazione del mondo. Successivamente altre due divinità spuntarono dal caos primordiale come steli di canna e subito si nascosero. In seguito apparvero sette generazioni di divinità maschili e femminili, che si conclusero con la coppia formata da Izanagi e Izanami. A loro le divinità supreme affidarono il compito di trasformare il caos primordiale oceanico in terra solida e fertile. Dal «ponte fluttuante del cielo» mescolarono le acque dell'oceano con una lancia ricoperta di gemme. Quando l'acqua salmastra cominciò a rapprendersi, le due divinità la raccolsero, lasciando però cadere dalla punta della lancia una goccia, che andò a formare l'isola di Onogoro («l'isola che si coagula da sé»). Le due divinità discesero sull'isola e vi eressero un palazzo e un'alta colonna: intorno ad essa cominciarono a girare muovendosi in direzioni opposte.

Quando si incontrarono si unirono in un rapporto sessuale, da cui furono generate le «otto grandi isole», cioè l'arcipelago giapponese, e le varie divinità della natura, tra cui gli dei del vento, dell'acqua, della nebbia e delle montagne. In seguito decisero di generare altri figli, destinati a regnare sulle isole. Il primo nato fu un essere deforme, chiamato «figlio sanguisuga», che fu abbandonato su una barca di canne trasportata dalla corrente. La dea Izanami finì bruciata nel dare alla luce l'ultimo figlio Kagutsuchi, il dio del fuoco. Izanagi seguì la sua compagna nella Terra di Yomi, il regno dei morti, per supplicarla di ritornare nella terra dei vivi. Ma Izanami rispose che il suo ritorno era ormai impossibile, perché aveva già assaggiato il «cibo dei morti».

Izanami entrò in una stanza interna per consultarsi con le divinità della Terra di Yomi, pregando il suo sposo Izanagi di non cercarla e di non guardarla per nessun motivo. Trascorso molto tempo, Izanagi divenne impaziente e decise di entrare nella stanza interna. Fu così che vide la sua consorte putrefatta e ricoperta di vermi e fuggì inorridito. Izanami, adirata con Izanagi perché aveva violato il tabu che ella stessa gli aveva imposto, lo inseguì accompagnata dalle furie infernali sue accolite. Sulla porta del mondo dei morti le due divinità, l'una di fronte all'altra sul pendio della Terra di Yomi, giurarono il loro divorzio. Da quel momento Izanagi avrebbe regnato sul mondo dei vivi e Izanami su quello dei morti. Ritornato sulla terra, Izanagi, per purificarsi, compì una abluzione rituale presso un corso d'acqua. Dai suoi occhi nacquero la dea del sole Amaterasu e la dea della luna Tsukiyomi e dal suo naso l'irruente Susanoo. Questa versione della nascita di Amaterasu, Tsukiyomi e Susanoo compare soltanto nel *Kojiki*: secondo il *Nihonshoki*, infatti, queste divinità furono generate dall'unione di Izanagi e Izanami.

Izanagi affidò il mondo celeste ad Amaterasu, la notte a Tsukiyomi e l'oceano a Susanoo. Ma quest'ultimo, piangendo amaramente, si rifiutò di obbedire al padre. Quando Izanagi tentò di esiliarlo nella Terra di Yomi (il mondo degli Inferi), Susanoo salì in cielo per congedarsi dalla sorella Amaterasu, che fu spaventata dal suo fragore di tuono e dal suo scuotere i monti. Amaterasu temeva che lo scopo della visita fosse quello di mettere in atto un piano diabolico per sottrarle il dominio del cielo. Il fratello giurò le sue buone intenzioni e placò i timori di Amaterasu, ma il suo comportamento divenne sempre più violento: devastò il dominio di Amaterasu, distruggendo le risaie e contaminando la sacra sala cerimoniale. Sopraffatta dalla paura per la violenza del fratello, Amaterasu si rifugiò infine in una grotta, facendo scendere sul mondo le tenebre, da cui uscivano spiriti demoniaci. Le ottocento divinità del cielo tentarono diversi espedienti per richiamare la dea fuori dalla grotta, fino alla danza oscena eseguita dalla dea Ame no Uzume, accompagnata dai canti del dio Ame no Koyane, che suscitò l'ilarità di tutte le divinità del cielo. Il fragore delle risate attirò Amaterasu fuori dalla grotta, riportando finalmente la luce nell'universo. Dopo il ritorno di Amaterasu e la restaurazione dell'ordine cosmico, Susanoo fu punito e condotto sulla terra, nella provincia di Izumo. Qui Susanoo salvò la fanciulla Kushi inada Hime, minacciata da un serpente mostruoso, dotato di otto teste, che desiderava ucciderla per celebrare il sacrificio umano che eseguiva annualmente. Susanoo fece omaggio ad Amaterasu di una spada magica che aveva trovato nella coda del serpente: questa spada sarebbe successivamente diventata una delle «tre insegne regali». Susanoo sposò la fanciulla Kushi inada Hime e si stabilì a Suga, nella provincia di Izumo.

A Susanoo succedette l'eroe divino Ōnamuchi, o Ōkuninushi. Il suo mito racconta le numerose prove, pericoli e avventure che i suoi fratelli malvagi lo costrinsero a sopportare durante la sua giovinezza. Dopo essere stato ucciso e rinato parecchie volte, Ōnamuchi si rifugia infine nella terra dei morti su cui regna Susanoo. Ma anche il suo augusto antenato Susanoo lo co-

stringe a una serie di prove ancora più dure. Alla fine Ōnamuchi sposa la figlia di Susanoo, Suserihime (Suseri) e fugge con lei rubando a Susanoo i suoi tesori magici. La storia si conclude con il riconoscimento da parte di Susanoo del matrimonio di Ōnamuchi con sua figlia Suseri. Susanoo permette a Ōnamuchi di tenere i suoi tesori e gli ordina di diventare il sovrano del mondo terreno. Fu così che Ōnamuchi, con l'aiuto del dio nano Sukunabikona, regnò sulle isole del Giappone.

Nel frattempo Amaterasu desiderava inviare sulla terra suo nipote Ho no Ninigi (Ninigi) come nuovo sovrano. Due volte i suoi messaggeri fallirono nel convincere Ōnamuchi a cedere il regno al nipote di Amaterasu. Infine la dea solare inviò sulla terra il potente dio Takemikazuchi e un'altra divinità, Ame no Torifune (Futusunushi nella versione del *Nihonshoki*). Ōnamuchi e i suoi figli si piegarono alla richiesta di Amaterasu, ottenendo in cambio la promessa della dea di far erigere un grande tempio in loro onore. Amaterasu concesse a Ho no Ninigi i tre emblemi divini (cioè lo specchio, la spada e i gioielli) e lo inviò sulla terra con le divinità del suo seguito. Il gruppo discese sulla vetta del monte Takachiho, nella provincia di Hyūga. Il principe Ho no Ninigi sposò la fanciulla Kono hana Sakuyabime («principessa dei fiori degli alberi in fiore»). Suo padre, il dio della Grande montagna, aveva mandato le sue figlie Iwanagahime («principessa della roccia») e la sua sorella minore Kono hana, affinché diventassero sue spose. Ho no Ninigi rifiutò la sorella maggiore a causa del suo brutto aspetto e sposò la principessa più giovane: perciò si narra che, avendo Ninigi rifiutato la principessa della roccia, da allora gli imperatori non furono più immortali come le pietre.

Hiko Hohodemi, uno dei tre figli di Ho no Ninigi, si recò una volta nel palazzo del re drago, collocato negli abissi marini, in cerca di un amo che aveva perduto. Quando sposò la figlia del re drago, Toyotama, il re drago gli restituì l'amo perduto, ritrovato nella gola di un pesce, e aggiunse alcuni gioielli magici capaci di controllare le maree. Tornato alla sua casa sulla terra, Hiko Hohodemi usò i gioielli magici contro il malvagio fratello maggiore, che infine gli lasciò il trono. Successivamente, avendo Hiko Hohodemi infranto la promessa di non guardare la sua consorte durante il parto, mentre ella assumeva le sembianze di drago, Toyotama divorziò da Hiko Hohodemi e ritornò alla sua abitazione marina. Il figlio, Ugaya Fuki Aezu, rimase nel palazzo paterno e infine divenne sovrano del Paese. Il principe Kanmu Yamato Iwarebiko, uno dei figli di Ugaya Fuki Aezu, divenne il primo imperatore, Jimmu, fondatore della dinastia di Yamato. Lui e i suoi fratelli, accompagnati da numerosi generali e soldati, viaggiarono verso oriente lungo il mare interno alla ricerca della terra più fertile. Dopo numerosi tentativi e varie battaglie giunsero sulla piana di Nara, dove Jimmu ascese al trono imperiale nel Palazzo Kashiwara di Yamato.

La struttura della mitologia giapponese. La mitologia del *Kojiki* sin qui riassunta può essere divisa nei seguenti cicli: 1) ciclo cosmogonico; 2) ciclo di Izanagi e Izanami; 3) ciclo di Amaterasu; 4) ciclo di Susanoo; 5) ciclo di Ōnamuchi; 6) ciclo della discesa di Ho no Ninigi; 7) ciclo di Hiko Hohodemi; 8) ciclo della spedizione di Jinmu. Il sesto e l'ottavo ciclo sembrano essere il nucleo dell'intera storia, in quanto spiegano l'origine divina del sovrano: è probabile che gli altri cicli siano stati combinati con quelli per produrre un mito delle origini. [Vedi *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE*].

L'idea di una triade di divinità supreme, così come è esposta nel primo ciclo, potrebbe essere stata influenzata dalle tre divinità supreme (i Tre Puri) della teologia del Daoismo. [Vedi *DAOISMO*]. Sembra che i nobili della corte imperiale considerassero in origine Takamimusubi e Kamimusubi due divinità, rispettivamente maschile e femminile, della fertilità; in seguito li venerarono nel Santuario degli Otto dei come divinità guardiane della famiglia imperiale. Le numerose generazioni successive di divinità, maschili e femminili, che seguono la comparsa di questa triade costituiscono una rappresentazione mitologica della creazione del mondo a partire dal caos cosmico. Questa forma genealogica o evolutiva del mito della creazione del mondo trova molti paralleli in Polinesia (Dixon, 1916; Matsumoto, 1971).

La comparsa di Izanagi e Izanami è descritta nella fase finale del primo ciclo, ma il racconto della loro creazione e della discesa nell'oltretomba è sviluppato per intero nel secondo ciclo. Originariamente Izanagi e Izanami erano i protettori dell'isola di Awaji e di altre isole vicine ed erano venerati soprattutto dai pescatori, come si può capire dal mito della creazione di Onogoro dal caos oceanico e dall'episodio delle isole partorite da Izanagi. Ancora nella mitologia polinesiana si possono incontrare racconti simili sulla nascita delle isole. L'episodio della discesa nell'oltretomba ha invece infine analogie con mitologie di ogni parte del mondo (in Grecia, per esempio, Orfeo ed Euridice e Demetra e Persefone). Molto vicino al mito giapponese è in particolare il mito polinesiano di Hine e Tane, che narra la nascita e la morte del genere umano (Dixon, 1916). L'intero ciclo, quindi, ha forse un'origine meridionale.

Anche se nel *Nihonshoki* Amaterasu è figlia di Izanagi e Izanami, in origine sembra che non ci fosse alcun legame di sangue tra loro. Il terzo ciclo, che comprende il mito della grotta celeste, è tutto incentrato sulla dea Amaterasu. Pare evidente che Amaterasu fosse in origine una divinità locale del sole, venerata dai pescatori

della provincia di Ise piuttosto che la divinità ancestrale della famiglia Yamato. Il mito della grotta celeste presenta significativi paralleli con le tradizioni delle tribù Miao della Cina meridionale e di alcune popolazione del Sud-est asiatico, in cui si racconta che il sole ricomparve al canto del gallo, riportando la luce nel mondo.

Il quarto e il quinto ciclo sono generalmente definiti i miti di Izumo, perché le gesta delle divinità si svolgono tutte in quella provincia e nei distretti vicini. La figura centrale del quarto ciclo è il dio Susanoo; quella del quinto ciclo è il dio Ōnamuchi: il culto di entrambi era molto diffuso a Izumo. Secondo lo *Izumo Fudoki*, Susanoo non aveva legami di parentela con Amaterasu. In origine era una divinità locale della fertilità e il termine *susanoo* significa «il dio maschio di Susa (un distretto di Izumo)». In quest'opera si afferma che Susanoo risiedeva a Izumo e il suo spirito abitava nei villaggi. La descrizione di Susanoo nel *Kojiki* è molto diversa da quella proposta dallo *Izumo Fudoki*. Nel *Kojiki* Susanoo è un dio violento e crudele, fratello della dea Amaterasu. Una leggenda locale di Izumo, in cui Susanoo salva una fanciulla dal serpente a otto teste, ruota intorno a un motivo molto diffuso in ogni parte del mondo, che ritorna, per esempio, nel mito di Perseo e Andromeda. Molto probabilmente il serpente a otto teste era inteso a Izumo come uno spirito della fertilità, dal momento che nella regione sono ancora oggi presenti alcuni elementi di un antico culto del serpente. Nei piccoli santuari della fertilità dedicati al dio Kōjinsama i bambini costruiscono grandi serpenti di corda, li avvolgono intorno agli alberi sacri e presentano loro varie offerte di cibo e di bevande. Il serpente così costruito è considerato una manifestazione del dio Kōjin (Higo, 1938). Una delle versioni di questo mito contenuta nel *Nihonshoki* descrive il serpente come un *kami* terribile a cui Susanoo offre del *sake*. La fanciulla Kushi inada Hime («magnifico campo di riso»), che è la preda del serpente, rappresenta un altro elemento di origine folclorica associato ai riti della fertilità di Izumo. La caratterizzazione negativa di Susanoo come dio della tempesta e dio maligno sembra essersi sviluppata nel VII secolo per favorire gli scopi politici dell'aristocrazia di Yamato.

Il quinto ciclo narra del genero (oppure del figlio, secondo il *Nihonshoki*) di Susanoo, il dio Ōnamuchi o Ōkuninushi. Egli era venerato nel Grande Santuario di Izumo, dove era considerato la divinità principale dell'intero pantheon locale, ma esistono sicure testimonianze in base alle quali si ricava che Ōnamuchi e il suo compagno, il dio nano Sukunabikona, erano un tempo venerati come divinità tutelari della medicina e della magia in aree la cui estensione doveva superare largamente la provincia di Izumo. Secondo la maggior parte delle fonti, inclusi i *Fudoki*, lo *Engishiki* e il *Man'yōshū*, in varie parti del Giappone furono eretti santuari in loro onore. Il culto di queste divinità era comune tra gli sciamani e gli operatori sacri che si occupavano di medicina, che li consideravano loro divinità protettrici. Il racconto delle numerose prove e avventure, fino alla morte e alla resurrezione, a cui fu costretto Ōnamuchi riflette certamente i riti di iniziazione praticati nelle società segrete di tipo sciamanico. Si suppone che Izumo e i distretti vicini costituissero un tempo uno Stato teocratico, governato da un re-sacerdote e dai capi dei diversi clan, chiamati *kuni no miyatsuko* di Izumo. Il sovrano era in possesso di poteri magico-religiosi, serviva Ōnamuchi in qualità di suo sommo sacerdote e agiva tra gli uomini come una divinità. Nel corso della cerimonia di intronizzazione del re-sacerdote venivano celebrati speciali riti di successione, che risultano tramandati di generazione in generazione e che sopravvissero anche dopo la riforma Taika, alla metà del VII secolo.

L'importanza delle divinità di Izumo (Susanoo, Ōnamuchi e Sukunabikona) nella narrazione del *Kojiki* si deve probabilmente alla volontà dei *kuni no miyatsuko* di Izumo, così come degli sciamani, dei guaritori e dei membri dei vari clan di Izumo, di promuovere la loro mitologia. L'aristocrazia di Yamato, condizionata dai gruppi di Izumo, incluse la loro teologia e i loro miti nella mitologia ufficiale, dove le divinità di Izumo figurano come *kunitsukami*, divinità terrestri, contrapposte agli *amatsukami*, divinità celesti (Matsumae, 1970).

Il sesto ciclo mitologico narra la resa di Ōnamuchi e la discesa di Ho no Ninigi. Il racconto apparteneva in origine al ciclo di Ōnamuchi, ma nel processo di risistematizzazione e compilazione operato nell'ambiente della corte imperiale nel VII secolo fu separato dal testo originale e collocato prima della narrazione della discesa di Ninigi. Poiché Izumo e Hyūga, i luoghi in cui sono rispettivamente ambientati il mito di Ōnamuchi e la discesa di Ninigi, erano località molto distanti tra loro, questa combinazione innaturale dei due racconti fu probabilmente ispirata da esigenze politiche della corte di Yamato. Originariamente associato alla fondazione del Grande Santuario di Ise, il mito di Ōnamuchi descrive le trattative che portano infine alla sua resa di fronte al nipote celeste della dea Amaterasu, al suo ritiro nel mondo invisibile e alla costruzione di un grande santuario in suo onore. I fallimenti e i successi dei rappresentanti di Amaterasu riflettono verosimilmente gli avvenimenti storici che segnarono i rapporti tra i clan di Izumo e la corte di Yamato. Nella versione del *Nihonshoki* si racconta che Ame no Hohi, considerato l'antenato dei clan di Izumo, ricevette attraverso un decreto celeste l'ordine di servire come sacerdote il dio

Ōnamuchi, ormai ritiratosi dalla scena. Si può supporre che nella versione originale Ame no Hohi abbia avuto il compito di placare lo spirito di Ōnamuchi e di inaugurare il suo culto.

Il mito della discesa dal cielo di Ho no Ninigi è molto simile ai miti di fondazione degli antichi regni coreani. Un'opera coreana del XIII secolo, il *Samguk yusa*, contiene un mito in cui Hwanwoong, figlio del supremo dio del cielo, discende sulla sommità di una montagna portando le tre insegne regali e accompagnato da tremila attendenti. Suo figlio Dangun viene descritto come il fondatore dell'antico regno coreano di Gojoseon (coreano moderno, Joseon). Il motivo della discesa dal cielo su un monte è particolarmente diffuso. In virtù delle notevoli somiglianze tra i miti coreani e quelli giapponesi alcuni studiosi, tra cui Egami Namio, Oka Masao, Matsumura Takeo e Gary Ledyard, hanno ipotizzato che il motivo della discesa dal cielo fosse il riflesso di una invasione del Giappone da parte di uomini a cavallo giunti dalla Corea. Ma questa teoria non si fonda su sufficienti prove storiche e archeologiche. La presenza di elementi coreani nei miti giapponesi, come il decreto della divinità del cielo, le tre insegne regali, il grande numero di attendenti e il sistema delle cinque divisioni (il mito in cui le cinque principali divinità dapprima partecipano con successo all'operazione di uscita della dea Amaterasu dalla grotta in cui si era nascosta, poi diventano suoi subordinati e infine ciascuno viene posto a capo di un clan è presente anche nei miti dei regni coreani di Goguryeo e Baekje) probabilmente non è dovuta a un'invasione di cavalieri coreani, bensì a una successiva adozione di motivi coreani nei miti giapponesi originali. La forma più primitiva del mito giapponese della discesa dal cielo si trova nel *Nihonshoki*. In questo testo Ho no Ninigi viene descritto come un bambino in fasce, senza le tre insegne regali e senza un seguito di attendenti. Nel *Kogoshūi* Ho no Ninigi, il cui nome significa «abbondante spiga di riso», viene descritto come una figura che porta sulla terra le sacre spighe di riso: egli è una divinizzazione dell'essenza del riso. Tra le tribù indigene della penisola malese esiste il racconto del «figlio del riso» che, sotto la forma di un fascio di spighe di riso, viene messo a letto nella casa di un contadino e trattato come un neonato (Skeat, 1966). Anche in Giappone durante l'antica celebrazione per il raccolto, la festa Niinamesai, veniva preparato un letto, con una coperta, per offrire ospitalità al *kami*. Secondo alcuni studiosi il mito della discesa di Ho no Ninigi va posto in stretta relazione con il rituale del Niinamesai (Origuchi, 1955; Matsumae, 1983).

Il settimo ciclo presenta, in entrambe le parti in cui è diviso, numerose analogie con i miti di altre tradizioni. La prima parte ruota intorno al tema dell'«amo da pesca perduto», che si può incontrare anche in alcuni miti di Okinawa, Kei, Sulawesi (Celebes), Palau (Oceano Pacifico) e in altre aree (Matsumoto, 1971; Matsumura, 1958, pp. 678-88). La più antica forma di questo racconto sembra avere avuto origine nelle regioni del Sud, con gli eroi ancestrali delle tribù Hayahito del Kyushu meridionale. I membri di queste tribù, un tempo chiamati Kumaso («ragni terrestri»), erano considerati dall'aristocrazia di Yamato indigeni selvaggi. Quando infine, all'inizio del V secolo, si sottomisero alla corte imperiale, alcuni di loro furono chiamati al servizio dell'imperatore come guardie o come attori. Eseguivano le loro danze tradizionali, *hayatomai*, che prevedevano anche una pantomima comica di una battaglia navale che probabilmente traeva la sua origine proprio dal mito dell'amo da pesca perduto. La seconda parte di questo settimo ciclo mitico, che descrive Hiko Hohodemi che infrange la promessa di non guardare la sua moglie soprannaturale durante il parto, rientra nel motivo di Melusina, molto diffuso sia in Europa che in Asia. Questo tema fornisce un legame tra il sovrano locale, che si credeva dotato del potere di controllare le piogge e le acque, e le divinità acquatiche, anch'esse dotate di questi poteri. Attraverso la combinazione di questi due racconti i nobili Yamato furono in grado di dare forma ai miti dei loro eroi ancestrali. I membri della famiglia imperiale identificarono l'eroe degli Hayahito, Hiko Hohodemi, come uno dei loro antenati. In quanto discendenti del re drago, potevano così reclamare il possesso della virtù magica di controllare le piogge e le acque. La somiglianza con i racconti relativi ad alcuni leggendari eroi ancestrali dei regni di Goryeo in Corea e di Pagan in Birmania è impressionante.

I primi sette cicli, che compaiono nel primo capitolo del *Kojiki* intitolato «L'età dei *kami*», furono dunque compilati e sistematizzati per sostenere l'origine divina del regno di Yamato. Lo storico Tsuda Sōkichi afferma che la costruzione dei miti giapponesi fu realizzata tra il VI e VII secolo dall'aristocrazia minore, con intenti chiaramente politici (Tsuda, 1948). Se la cronologia dell'elaborazione dei miti è probabilmente corretta, bisogna però segnalare che la maggior parte dei motivi era già diffusa in tradizioni popolari più antiche. Racconti uguali o assai simili, infatti, possono essere ritrovati anche nelle narrazioni popolari del Giappone, della Cina, della Corea, dell'Asia sudorientale e dell'Oceania. Tsuda sostiene che anche le grandi divinità che compaiono nel *Kojiki* (per esempio Amaterasu, Izanagi, Susanoo e Ōnamuchi) sono creazioni politiche dell'aristocrazia di Yamato e che queste figure non appartenevano alle precedenti credenze popolari né possedevano prima di quest'epoca santuari loro dedicati. Nello sforzo di bilanciare questa posizione, forse troppo razionalistica,

recentemente gli studiosi giapponesi tendono invece a riconoscere anche in epoca precedente l'esistenza di un autentico culto di queste divinità.

La conclusione del settimo ciclo, che si legge all'inizio del secondo capitolo del *Kojiki*, racconta della spedizione di Jimmu e dell'incoronazione del primo imperatore della dinastia Yamato. Molti storici moderni dubitano che Jimmu sia realmente esistito e pensano che si tratti soltanto di un eroe leggendario. Alcuni, come si è segnalato in precedenza, sostengono l'ipotesi di una invasione di tribù provenienti dalla Corea. Altri mettono in evidenza le analogie tra la spedizione di Jimmu e la migrazione di alcuni clan di Kyushu verso Yamato (Inoue, 1960). Il racconto della spedizione di Jimmu sembra essere stato creato allo scopo di introdurre le tradizioni eroiche di Hyūga nella corte di Yamato. Il secondo capitolo del *Kojiki*, intitolato «L'età degli eroi», narra la storia leggendaria delle successive generazioni degli imperatori umani e degli eroi discendenti da Jimmu. Questo capitolo comprende descrizioni di esseri soprannaturali, dei e spiriti, matrimoni mistici tra fanciulle umane e Ōmonomushi, la grande divinità del monte Miwa, la leggenda di Yamato Takeru, il tipico eroe giapponese, e infine il racconto dell'imperatrice Jingū (Jingō) che viaggiò nel regno coreano di Silla. Le grandi divinità celesti, come Amaterasu e Takamimusubi, compaiono talvolta in questi racconti, ma occupano sempre un ruolo secondario. Il terzo capitolo del *Kojiki* tende ormai verso un racconto perfettamente umano e storico, ma continuano a comparire alcune descrizioni di esseri soprannaturali, come il grande dio Hitokotonushi del monte Katsuragi, che appare prima dell'imperatore Yūryaku (che regnò dal 457 al 479).

La struttura fondamentale della mitologia del *Nihonshoki*, che pure presenta versioni differenti per i miti di ciascun ciclo, è sostanzialmente uguale a quella del *Kojiki*. Il primo capitolo tratta dell'«età dei *kami*», il secondo capitolo della spedizione di Jimmu. Le descrizioni e le espressioni utilizzate nel *Nihonshoki* tradiscono spesso un influsso cinese. Ma l'opera contiene anche versioni più primitive dei vari miti e anche alcuni racconti che non sono presenti nel *Kojiki*. Nel *Nihonshoki*, per esempio, è riportato un racconto in cui il dio della luna Tsukiyomi viene inviato sulla terra dalla sorella Amaterasu per incontrare Ukemochi, la dea del cibo. Ukemochi gli serve vari tipi di cibo che ha prodotto dalla sua bocca e Tsukiyomi, furioso per questo comportamento, la uccide. In seguito Amaterasu trova Ukemochi morta e vede mucche e cavalli spuntare dalla sua testa, bachi da seta dalle sopracciglia, il miglio crescere dalla sua fronte e il riso dal suo stomaco. Adirata per il comportamento di Tsukiyomi, Amaterasu decide allora di separarsi per sempre dal fratello. Questo mito, che fonda la separazione tra il sole e la luna, presenta molte analogie con lo schema del mito «di Hainuwele», studiato da Jensen, e si suppone sia un mito di origine meridionale (Ōbayashi, 1973). Una versione assai simile compare nel *Kojiki*, dove Susanoo sostituisce Tsukiyomi nel ruolo dell'uccisore.

La cosmologia shintōista. Nei miti classici l'universo è suddiviso in vari territori. Il cielo è occupato da numerosi *amatsukami*, gli dei celesti, organizzati in un pantheon. I due sovrani, Amaterasu e Takamimusubi, governano l'intero universo, ad eccezione del mondo marino del dio drago e della terra di Yomi, l'aldilà. Il mondo intermedio, la terra, è popolato dai *kunitsukami*, gli dei terrestri: tra essi le divinità dei monti, dei fiumi, delle valli, dei campi, delle colline, ma anche gli uomini e gli animali. Gli dei terrestri, infatti, possono assumere sembianze umane o animali; in questo caso si credeva fossero di rango inferiore alle divinità celesti. Sotto terra si colloca la terra di Yomi, il mondo dei morti, in cui abitavano le divinità dell'oltretomba, demoni, streghe, divinità del tuono e altri esseri. La dea Izanami, la regina della terra di Yomi, manda i suoi messaggeri sulla terra per trascinare le anime dei defunti nel suo territorio. All'ingresso c'è un declivio chiamato Yomotsu-hirasaka. Poiché si credeva che tutti i mali e le disgrazie del mondo venissero dalla terra dei morti, in vari distretti del Giappone si teneva annualmente una grande cerimonia di purificazione. Ma a differenza della nozione cristiana di inferno, la terra di Yomi non è un luogo di punizione per i peccatori. Tutti gli esseri finiscono in questo mondo dopo la morte. Alcuni componimenti poetici inclusi nel *Man'yōshū* testimoniano la credenza, probabilmente uno sviluppo posteriore, che i membri della famiglia imperiale, in quanto figli del sole, ascendono direttamente al cielo dopo la morte.

Soltanto dopo l'introduzione del Buddhismo nelle isole del Giappone la terra di Yomi fu trasformata in un terribile luogo di punizione per le anime dei peccatori. I vari inferni di questa terra sono ampiamente descritti nel *Nihon ryōiki*. Un altro territorio della cosmologia classica era il fondale dell'oceano, chiamato Watatsumi, la terra delle divinità marine. In questo luogo il re drago, che aveva il potere di controllare le acque e le maree, governava, insieme alla sua famiglia, tutte le creature marine che abitavano nel suo palazzo. Oltre il mare c'era il Tokoyo no kuni, la terra della vita eterna, abitata da divinità e da alcuni eroi umani. Un tempo tutti gli uomini che visitavano il Tokoyo no kuni scoprivano, una volta tornati sulla terra, che durante quella che a loro era sembrata una breve visita erano invece trascorsi centinaia o migliaia di anni. Oltre questi territori c'era la terra di Ne, situata al di là del mare. In origine questo mondo era probabilmente considerato la terra

di origine dei Giapponesi, ma successivamente finì per esser confuso con la terra di Yomi.

Molte e diverse sono le ipotesi che riguardano le origini di questa visione del mondo. Alcuni studiosi pensano che il concetto di una struttura verticale articolata in tre livelli (superiore, intermedio e sotterraneo) derivi dallo sciamanismo dell'Asia settentrionale (Torii, 1921). Altri ritengono che le credenze relative al Tokoyo, la terra oltre il mare, siano il risultato di un influsso del Daoismo cinese (Shimode, 1975). Vi sono infine alcuni studiosi che attribuiscono all'idea del palazzo del re drago un'origine da collocare nell'Asia meridionale (Matsumoto, 1968). C'è comunque un accordo generale sul fatto che le grandi divinità (del sole, della luna, del tuono e delle montagne) derivino da forme primitive di venerazione della natura diffuse nelle prime fasi di sviluppo, quando non si era ancora sviluppato un culto degli antenati. Successivamente queste divinità furono trasformate in antenati dei clan principali. A partire dal periodo Heian (794-1192) anche gli eroi umani come la principessa Inoe (717-775), consorte dell'imperatore Kōnin, e Sugawara no Michizane (849-903), ministro dell'imperatore Uda, furono divinizzati e le loro reliquie furono conservate nei santuari shintōisti. La divinizzazione e la custodia delle reliquie di eroi umani e di antenati uccisi o mandati in esilio durante i lunghi periodi di intrighi politici serviva a pacificare il loro spirito, desideroso di vendetta. Questa innovazione, che aggiunge un particolare elemento alla teologia shintōista, risulta evidente nel caso di personaggi storici come Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), grande governatore, e Tokugawa Ieyasu (1542-1616), il fondatore dello shōgunato Tokugawa. Entrambi furono divinizzati (per loro desiderio) dopo la morte. Il santuario Toyokuni di Kyoto e il santuario Toshigu a Nikko furono eretti in loro memoria. [Vedi anche *SHINTŌ; IZANAGI E IZANAMI; AMATERASU ŌMIKAMI; ŌKUNINUSHI NO MIKOTO; SUSANOO NO MIKOTO; YAMATO TAKERU; JINGŌ; AME NO KOYANE; KUNITOKODACHI; JIMMU*].

BIBLIOGRAFIA

R.B. Dixon, *Oceanic Mythology*, 1916, New York 1964.

Higo Kazuo, *Kodai denshō kenkyū*, Tokyo 1938.

Inoue Mitsusada, *Nihon kokka no kigen*, Tokyo 1960.

Ad.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948 (trad. it. *Come una cultura primitiva ha concepito il mondo*, Torino 1992).

G. Ledyard, *Galloping Along with the Horseriders. Looking for the Founders of Japan*, in «Journal of Japanese Studies», 1 (1975), pp. 217-54.

Matsumae Takeshi, *Nihon shinwa no keisei*, Tokyo 1970.

Matsumae Takeshi, *Origin and Growth of the Worship of Amaterasu*, in «Asian Folklore Studies», 37 (1978), pp. 1-11.

Matsumae Takeshi, *The Myth of the Descent of the Heavenly Grandson*, in «Asian Folklore Studies», 42 (1983), pp. 159-79.

Matsumoto Nobuhiro, *Tōa minzoku bunka ronkō*, Tokyo 1968.

Matsumoto Nobuhiro, *Nihon shinwa no kenkyū*, Tokyo 1971.

Matsumura Takeo, *Nihon shinwa no kenkyū*, IV, Tokyo 1958.

Ōbayashi Taryō, *Inasaku no shinwa*, Tokyo 1973.

Oka Masao, Egami Namio e Yawata Ichirō, *Nihon minzoku no kigen*, Tokyo 1958.

Origuchi Shinobu, *Kodai Kenkyū*, III, *Kokubungaku hen*, Tokyo 1955.

Shimode Sekiyo, *Dōkyō to nihonjin*, Tokyo 1975.

W.W. Skeat, *Malay Magic*, New York 1966.

Torii Ryūzō, *Jinruigaku yorimitaru waga jodai bunka*, Tokyo 1921.

Tsuda Sōkichi, *Nihon Koten no Kenkyū*, I-II, Tokyo 1948-1950.

[Aggiornamenti bibliografici. Fonti:

Motoori Norinaga, *Naobi no mitama*, in *Motoori Norinaga zenshū*, IX, Tokyo 1968.

Motoori Norinaga, *Kojiki-Den. Book I*, Ithaca/N.Y. 1997.

Nishinomiya Kazutami (cur.), *Kogoshūi*, Tokyo 1985.

Nihon shoki shiki. Shintei zōho, Kokushi taikei, Tokyo 1932.

Sakamoto Tarō (cur.), *Nihon shoki. Nihon koten bungaku taikei*, LXVII-LXVIII, Tokyo 1965.

Yamatohime no Mikoto seiki, in *Shintei zohō, Kokushi taikei*, Tokyo 1966.

Yoshida Kanemoto e Kiyohara Nobutaka, *Kanetomo Nobutaka senken-bon nihon shoki kamiyo no maki myo*, Tokyo 1984.

Yoshimi Yoshiaki, *Shojo shashoku tomon*, in *Daijingū sōshō. Watarai shintō taisei. Kōhen*, Tokyo 1955.

Fonti secondarie e studi:

Abe Akio, *Yoshimi Yoshikazu*, Tokyo 1944.

Abe Yasuro, *Nihongi to setsuwa. Setsuwa no Kōza*, III, Tokyo 1933.

K.W. Folkert, *The Canon of Scripture*, in Miriam Levering (cur.), *Rethinking Scripture. Essays from a Comparative Perspective*, Albany/N.Y. 1989, pp. 170-79.

J.B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary. A Comparison and Western Exegesis*, Princeton 1991.

Ienaga Saburō, *Tsuda Sōkichi ni shisō shiteki kenkyū*, Tokyo 1972.

Imahori Taitsu, *Jingi shinkō no tenkai to bukkyō*, Tokyo 1990.

Isomae Jun'ichi, *Kokushi to iu gensetsu kukan*, in «Gendai shisō», 27 (1999), pp. 24-40.

Isomae Jun'ichi, *Myth in Metamorphosis. Ancient and Medieval Versions of Yamatotakeru Legend*, in «Monumenta Nipponica», 54 (1999), pp. 361-85.

Isomae Jun'ichi, *Reappropriating the Japanese Myths. Motoori Norinaga and the Creation Myths of the* Kojiki *and* Nihonshoki, in «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), pp. 15-39.

Isomae Jun'ichi e Fukuzawa Hidetaka (curr.), *Kindai nihon ni okeru chishikijin to shukyo. Anesaki Masaharu no kiseki*, Tokyo 2002.

Ishimoda Shō, *Kodai kizoku no eiyū jidai. "Kojiki" no ichi kosatsu (1948)*, in Aoki Kazuo (cur.), *Ishimoda Shō chosakushū*, 10, Tokyo 1989.

Itō Masayoshi, *Chusei Nihongi no rinkaku. Taiheiki ni okeru Urabe kanekazu-setsu wo megutte*, in «Bungaku», 40 (1972), pp. 28-48.
Kaigo Muneomi, *Rekishi kyōiku no rekishi*, Tokyo 1969.
Kazamaki Keijirō, *Kojiki kenkyu no saishuppatsu* in *Kojiki taisei. Kenkyushi hen*, Tokyo 1956, pp. 177-81.
Kōnoshi Takamitsu, *Kojiki no sekaikan*, Tokyo 1987.
Kōnoshi Takamitsu (cur.), *Kojiki Nihonshoki hikkei*, in «Besatsu Kokubungaku», 49 (1995), pp. 6-10.
Kōnoshi Takamitsu, *Kojiki to Nihonshoki. Tenno shinwa no rekishi*, Tokyo 1999.
Kuroda Toshio, *Nihon chūsei no kokka to shūkyō*, Tokyo 1975.
Miriam Levering (cur.), *Rethinking Scripture. Essays from a Comparative Perspective*, Albany/N.Y. 1989.
B.M. Levinson, *The Human Voice in Divine Revelation. The Problem in Religious Tradition in Biblical Law*, in M.A. Williams, Collette Cox e M.S. Jaffee (curr.), *Innovation in Religious Traditions. Essays in the Interpretation of Religious Change*, Berlin-New York 1992, pp. 35-71].

MATSUMAE TAKESHI

Documenti religiosi

[Questa voce tratta dei principali testi letterari, storici e religiosi, del Giappone antico che contribuirono a costruire e sostenere l'ideologia dello Stato giapponese].

Le più antiche fonti scritte giunte fino a noi, se si escludono alcune brevi iscrizioni, risalgono all'VIII secolo d.C. e comprendono i miti e le storie riunite nel *Kojiki* (Racconto di antichi eventi, 712) e nel *Nihonshoki* o *Nihongi* (Annali del Giappone, 720), lo *Izumo Fudoki* (completato nel 733), una sorta di cronaca geografica sulla provincia di Izumo, nello Honshu occidentale, l'antologia poetica in cinese *Kaifūsō* (751) e il *Man'yōshū* (Raccolta di migliaia di foglie, circa 759), celebre antologia poetica che riunisce oltre quattromilacinquecento liriche in lingua giapponese. Ad eccezione del *Kaifusō*, che è di importanza marginale per l'argomento qui trattato, queste opere contengono numerose informazioni sulla natura dell'antico Stato giapponese, sulla sua società e sulle sue credenze, in un'epoca, a partire dal VI secolo, caratterizzata da profondi e persistenti imprestiti culturali dalla Cina.

Il Giappone nelle storie dinastiche cinesi. Importanti fonti scritte anteriori all'VIII secolo, particolarmente utili per conoscere qualche cosa in più sul Giappone antico, sono i resoconti contenuti nelle storie dinastiche cinesi, all'interno delle sezioni che trattano delle «popolazioni barbare». Il più antico riferimento al Giappone risale al I secolo a.C., all'epoca della dinastia degli Han anteriori (206 a.C.-8 d.C.), ma il testo più completo sul Giappone (chiamato Terra di Wa) si trova nella *Storia di Wei* (220-268), della Cina settentrionale, risalente alla metà del III secolo d.C.

L'antico Stato del Giappone prese forma nel III secolo, ed è possibile individuarne le origini nelle discussioni contenute nel *Wei Chih* (*Storia di Wei*), in cui si parla di una egemonia territoriale o di una «Terra» di Wa, detta Yamatai, all'epoca governata da una regina chiamata Himiko (o Pimiko). Da queste fonti si viene a sapere che Himiko era una donna sciamano, nubile e servita da sole donne, che viveva in un palazzo isolato in cui si dedicava alla magia e agli incantesimi. Himiko non aveva alcun contatto con i suoi sudditi e il suo giovane fratello gestiva il governo del Paese. [Vedi *HIMIKO*]. Il *Wei Chih* fornisce anche alcune informazioni sulle usanze di Yamatai, che appaiono molto simili a quelle dei Giapponesi di qualche secolo dopo. La gente, per esempio, usava battere le mani nell'atto della preghiera, si inchinava e si accovacciava appoggiando a terra entrambe le mani in segno di rispetto verso l'interlocutore, si purificava nell'acqua dopo una cerimonia funeraria.

Lo Stato di Yamato. Gli storici non sono ancora in grado di istituire un collegamento sicuro tra lo Stato di Yamatai, la cui esatta collocazione e dimensione non possono essere determinate, e lo Stato che gradualmente si sviluppò in Giappone tra il III secolo e la fine del VI, situato nelle province centrali dell'area corrispondente alle attuali città di Kyoto e Nara. Curiosamente questo nuovo Stato fu chiamato Yamato, nome che assomiglia molto a Yamatai.

Lo Stato di Yamato segna, verso la fine del VI secolo, la transizione dalla preistoria alla storia. L'unica opera giapponese che tratta, tra l'altro, degli avvenimenti di questo periodo, il *Nihonshoki*, appare generalmente affidabile per la ricostruzione degli avvenimenti storici. A partire dalla metà del VI secolo, lo Stato di Yamato iniziò un processo di centralizzazione e di espansione del suo territorio, anche per effetto dell'influenza culturale cinese. All'inizio dell'VIII secolo il Paese, chiamato anche Nihon (Paese del «sol levante»), raggiunse un elevato livello di civiltà, forse ben rappresentata dalla costruzione della capitale, Nara, nel 710.

Il governo di Yamato, o Nihon, che si sviluppò con il periodo Nara (710-784) era strutturato ispirandosi al modello statale cinese ed era guidato da un *tennō*, imperatore o imperatrice, assistito da un corpo di ministri di corte. Si cercò di adottare il principio cinese dell'avanzamento nella carriera amministrativa secondo criteri meritocratici, ma senza particolare successo. Come già in precedenza, la classe dominante in Giappone (cioè la famiglia imperiale e le famiglie legate alla corte) era una rigida aristocrazia, i cui membri assumevano le loro cariche soltanto in base alla nascita e alla loro ge-

nealogia, fatta risalire a una divinità o a un imperatore, mitico o semimitico, di un passato remotissimo.

Kojiki e Nihonshoki. La compilazione delle cronache storiche era di fatto nella Cina tradizionale una funzione di governo, in quanto lo studio degli avvenimenti del passato era considerato essenziale per il corretto governo nel presente. Anche i Giapponesi, sotto l'influsso cinese, cominciarono a comporre testi storici almeno a partire dall'inizio del VII secolo. Nessuno di questi scritti, tuttavia, si è conservato fino ai giorni nostri, mentre il progetto di una raccolta storica che portò alla compilazione del *Kojiki*, nel 712, e del *Nihonshoki*, nel 720, fu iniziato dall'imperatore Temmu (che regnò dal 673 al 686) verso la fine del VII secolo. Come riferisce la prefazione del *Kojiki*, Temmu era preoccupato perché le cronache storiche relative alle varie famiglie (presumibilmente la famiglia imperiale e le famiglie legate alla corte) erano state alterate e ordinò a Hieda no Are, un uomo di corte dotato di straordinarie capacità mnemoniche, di imparare a memoria la genealogia imperiale e tutta una serie di altri racconti antichi. Probabilmente questa decisione si collega all'importanza della trasmissione orale, che in questa prima fase della storia giapponese era ancora molto sentita. La genealogia (*teiki*) e la raccolta di racconti (*kyūji*) così memorizzate provengono, dunque, da un materiale originario, trasmesso sia in forma orale che in forma scritta, che risale probabilmente alla prima metà del VI secolo. Sebbene non si sappia molto del progetto di Temmu, si pensa in genere che il *teiki* ed il *kyūji* abbiano fornito il materiale di base per il *Kojiki* ed il *Nihoshoki*.

Sia il *Kojiki* che la prima parte del *Nihonshoki* contengono narrazioni che costituiscono il patrimonio mitologico del Giappone. Si tratta di una mitologia strutturata in modo complesso, che comprende racconti provenienti da varie parti del Paese e presenta anche numerosi elementi stranieri, provenienti dalla Cina, dalla Corea, dalla Polinesia, dell'Asia sudorientale e persino, secondo alcuni studiosi, dalla Grecia e dall'antica Roma. La sequenza mitica centrale racconta l'insediamento della dea del sole, Amaterasu Ōmikami, come supremo sovrano del cielo, la discesa sulla terra (in Giappone) di suo nipote, Ninigi, e infine la fondazione della dinastia imperiale, nel 600 a.C., da parte del primo imperatore Jimmu, nipote di Ninigi.

Prima di lasciare il cielo per discendere sulla terra, Ninigi ricevette da Amaterasu i tre oggetti sacri, simboli della dinastia imperiale (lo specchio, la spada e i gioielli) e Amaterasu ordinò che la sua stirpe regnasse sul Giappone per l'eternità. Anche se alcune testimonianze, archeologiche e di altro genere, fanno supporre che storicamente la dinastia regnante risalga soltanto agli inizi del VI secolo d.C., le cronache della dinastia imperiale iniziata con Jimmu e rimasta ininterrotta, così come è riportato nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*, hanno costituto il fondamento per il grande mito del *bansei ikkei* «una dinastia regnante per migliaia di generazioni» (cioè per l'eternità). Mentre in Cina erano frequenti i cambiamenti e i rovesciamenti delle dinastie, giustificati dalla teoria del Mandato celeste (il Cielo conferisce all'imperatore il mandato di governare, ma se l'imperatore o la sua stirpe non si dimostrano degni il mandato può essere revocato dal Cielo), in Giappone sin dall'antichità fu stabilito che la stirpe imperiale è inequivocabilmente e per sempre legittimata, in virtù della sua discendenza dalla dea Amaterasu. L'attuale imperatore, secondo il *bansei ikkei*, è il centoventicinquesimo sovrano della stirpe di Jimmu.

Gli autori della «storia» dell'antica corte di Yamato, quindi, plasmarono e adattarono un antico patrimonio di miti per giustificare la supremazia della stirpe imperiale e il suo diritto esclusivo di regnare sul Giappone, grazie al privilegio delle sue origini sacre. Anche se non accettava la nozione del mandato del Cielo, la corte era comunque fortemente influenzata dalle pratiche e dalle concezioni politiche cinesi. Tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo, per esempio, fu adottato anche in Giappone il titolo di *tennō* («sovrano celeste»), che conferiva al sovrano uno statuto di particolare eminenza e trascendentalità nel suo compito di governare il Paese.

La genealogia della famiglia imperiale occupa una posizione centrale nella mitologia del *Kojiki* e del *Nihonshoki*, ma queste due opere contengono anche numerosi miti relativi alle origini di altre importanti famiglie di corte. Un buon esempio è il caso della famiglia Nakatomi (in seguito Fujiwara), fondata, secondo la ricostruzione mitologica, da Ame no Koyane, una delle cinque divinità (*kami*) incaricate da Amaterasu di accompagnare suo nipote Ninigi sulla terra. [Vedi *AME NO KOYANE*]. L'importanza attribuita alla genealogia nella narrazione mitologica rappresenta la manifestazione del carattere altamente aristocratico della classe che dominava a corte tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo. Poiché la posizione sociale dipendeva quasi esclusivamente dalla nascita, le famiglie dominanti, capeggiate dalla famiglia imperiale, apprezzavano particolarmente che le storie ufficiali esaltassero al massimo l'antichità e la natura sacra (in virtù della discendenza divina o di legami con la famiglia imperiale) della loro stirpe. Quando, durante il periodo Heian (794-1185), i Fujiwara raggiunsero una posizione dominante a corte attraverso l'istituto della reggenza imperiale, si richiamarono al *Kojiki* ed al *Nihonshoki* per affermare che il loro diritto di «accompagnare» e di «assistere» il sovrano era antico e inalienabile quanto la prerogativa di governo della famiglia imperiale.

Il *Kojiki*, la cui compilazione fu ultimata nel 712 dall'uomo di corte Ō no Yasumaro (morto nel 723), è un testo composto di tre parti. La prima parte tratta dell'età degli dei, a partire dalla comparsa delle divinità, attraverso la creazione del cielo e della terra e fino alla nascita del futuro imperatore Jimmu. La seconda parte copre il periodo che va da Jimmu fino all'imperatore Ōjin, quindicesimo sovrano nella cronologia tradizionale. La terza parte traccia la successione imperiale da Nintoku, figlio di Ōjin, fino all'imperatrice Suiko, figura storica che regnò dal 592 al 628. Il contenuto narrativo del *Kojiki*, tuttavia, si ferma circa un secolo prima (fine del V secolo) dell'avvento di Suiko: l'ultimo periodo è coperto dalla semplice lista dei sovrani succedutisi, con brevi dati biografici.

Sebbene la parte finale del *Kojiki*, quella che tratta gli avvenimenti del V secolo, possa essere considerata un testo quasi già storico, l'opera è, complessivamente, un puro racconto mitologico. La lingua adottata è il giapponese, con alcune brevi inserzioni in cinese. Ma la lingua giapponese del *Kojiki* è scritta secondo un sistema eccessivamente complesso, utilizzando i caratteri cinesi per il loro valore fonetico talvolta in maniera enigmatica. Il *Kojiki* era talmente difficile da leggere che per oltre un millennio fu in pratica dimenticato, fino a quando un grande studioso, Motoori Norinaga (1730-1801), dedicò circa trentacinque anni della sua vita a tradurlo in giapponese moderno. [Vedi *MOTOORI NORINAGA*].

Solo incerte ipotesi si possono avanzare per spiegare come mai il *Nihonshoki*, che nella sua prima parte copre gli stessi avvenimenti trattati nel *Kojiki*, venne realizzato nel 720, appena otto anni dopo. Alcune differenze sostanziali rispetto al *Kojiki*, comunque, sussistono. Esso, per esempio, è molto più ampio (oltre il doppio) del *Kojiki* e nella sua parte finale tratta dettagliatamente gli avvenimenti del VI e del VII secolo, fino all'abdicazione dell'imperatrice Jitō (645-720) nel 697. Il *Nihonshoki*, inoltre, è scritto in cinese e perciò molto più facile da leggere per i Giapponesi colti.

La prima parte del *Nihonshoki*, che tratta l'età degli dei, è particolarmente preziosa perché presenta alcune interessanti varianti dei miti. Mentre il *Kojiki*, infatti, offre soltanto una versione per ciascuna delle storie che costituiscono la sequenza mitica relativa all'età degli dei, il *Nihonshoki* propone spesso tre, quattro o anche più versioni di ogni singola storia, per esempio del mito di Amaterasu, dalla nascita fino alla sua ascesa al trono celeste, oppure del mito della discesa di Ninigi sulla terra.

In un testo più tardo si afferma che il *Nihonshoki* fu compilato quasi interamente dal principe Toneri (676-735), anche se in genere si attribuisce a Fujiwara no Fubito (659-720), importante personaggio della corte di Nara, un ruolo importante nella produzione di quest'opera. Il *Nihonshoki* appare chiaramente un testo destinato a un uso pubblico e ufficiale, molto più del *Kojiki*. Il fatto che sia stato scritto in cinese, la lingua all'epoca più diffusa nell'Asia orientale, dimostra la volontà dei suoi autori di farlo conoscere e apprezzare universalmente. Probabilmente essi desideravano che il *Nihonshoki* fosse considerato alla pari delle storie dinastiche cinesi, anche se i compilatori scelsero di organizzarlo secondo criteri cronologici, a differenza delle cronache dinastiche cinesi che si articolavano in base ai diversi argomenti (annali imperiali, cronache delle grandi famiglie, saggistica, ecc.). Così il *Nihonshoki* divenne la prima delle sei storie nazionali (*rikkokushi*), l'ultima delle quali si conclude con la morte dell'imperatore Kōkō (che regnò dall'884 all'887).

Una delle caratteristiche del *Nihonshoki* è la grande attenzione dedicata alle questioni internazionali. L'Asia orientale del VI e VII secolo stava attraversando un periodo assai dinamico, caratterizzato da grandi cambiamenti. Dopo oltre tre secoli di disordini, la Cina venne nuovamente unificata sotto le dinastie Sui (589-618) e Tang (618-906). La Corea fu riunita verso la fine del VII secolo sotto il regno di Silla. Lo Stato di Yamato, in Giappone, realizzò un solido sistema centralizzato e raggiunse un alto grado di cultura grazie anche all'influenza della Cina e della Corea. L'ordine internazionale dell'Asia orientale gravitava ancora, in quegli anni, intorno alla Cina, che sotto la dinastia Tang divenne lo Stato probabilmente più potente e più avanzato del mondo. Il Giappone del *Nihonshoki* era interessato a definire il suo ruolo nei confronti dei Paesi vicini: si noti che il Giappone fu l'unico Stato a rivendicare la propria indipendenza nazionale e a rifiutare il sistema dei tributi dovuti alla Cina, che implicava il riconoscimento della supremazia cinese e la propria sottomissione attraverso l'invio periodico di missioni che recavano tributi alla corte del «Regno di Mezzo». Forse la prova più chiara di questo atteggiamento di indipendenza si può leggere nella storia dinastica dei Sui, dove si narra di un messaggio inviato in Cina dalla corte giapponese che iniziava così: «Dal sovrano della Terra del sol levante al sovrano della Terra dove il sole tramonta...». L'imperatore della Cina, naturalmente, non apprezzò un simile saluto, che dovette sembrargli una mancanza di rispetto. Ma il messaggio esprimeva semplicemente la volontà del Giappone di stabilire un rapporto da pari a pari tra sovrano e sovrano, su basi di eguaglianza diplomatica.

Se sul piano internazionale il Giappone cercò di stabilire con l'Impero cinese un rapporto paritario (parità che il potente «Regno di Mezzo» ignorò con sdegno), a

livello nazionale i Giapponesi definivano il loro Paese come «Terra degli dei», per esempio nel *Nihonshoki*, e questo implicava la loro superiorità rispetto agli altri Paesi. È interessante osservare come il piccolo e remoto Giappone, persino in un'epoca in cui importa numerosi elementi dalla cultura cinese, continui a vantare la sua unicità nazionale e la sua superiorità. Si può vedere in ciò un rapporto con il mito del *bansei ikkei*: l'idea del Giappone come terra creata dalle divinità, e pertanto di loro appartenenza, rende il Paese superiore a tutti gli altri in virtù delle sue origini sacre e della discendenza divina dei suoi sovrani, nipoti della dea del sole. E questo mito rimase solido, invariato e mai contestato fino alla fine della seconda guerra mondiale.

Il *Nihonshoki* rappresenta una notevole opera storica per i suoi tempi. Ai suoi autori va riconosciuto il merito di aver messo insieme una grande quantità di fonti. Non è sempre possibile identificare con sicurezza queste fonti, ma si ritiene che, oltre al *teiki* e al *kyūji* (su cui il *Kojiki* è quasi interamente basato), tra esse dovessero figurare anche documenti stranieri come il *Wei Chih* cinese e le cronache dinastiche del regno coreano di Baekje (*Baekje gi*).

Fin qui si è parlato del *Kojiki* e del *Nihonshoki* in quanto testi mitologici e storici, ma entrambi sono con tutta evidenza anche dei testi religiosi e sono stati utilizzati in tempi e modi diversi come testi sacri dello Shintō. La prima grande fioritura degli studi sul *Nihonshoki* si ebbe nel periodo medievale (dalla metà del XII secolo alla fine del XVI secolo), quando gli studiosi rivolsero la loro attenzione quasi esclusivamente all'analisi della prima sezione del testo, quella relativa all'età degli dei. Questo fenomeno costituisce un aspetto della più ampia ripresa dello Shintō in epoca medievale, che si concretizzò principalmente nei seguenti tre concetti principali: 1) il Giappone è una terra sacra protetta dalle divinità shintōiste, in contrasto con l'idea, prevalente fino alla fine del VII secolo, secondo la quale il Paese è sotto la protezione delle divinità buddhiste; 2) il Giappone è unico e superiore a tutti gli altri Paesi perché governato da una sola dinastia: questa idea era uno dei fondamenti del mito del *bankei issei*, ma era andato sfumando durante il periodo Heian, quando il Buddhismo centralizzato era in ascesa; 3) il concetto sincretistico che considerava lo Shintō, il Buddhismo e il Confucianesimo come dottrine che si completavano reciprocamente, definite come «radici (Shintō), rami e fiori (Buddhismo e Confucianesimo) del medesimo albero».

Il *Kojiki*, come si è detto, per molto tempo restò un'opera di difficile comprensione, almeno fino alla traduzione compiuta da Motoori Norinaga nel XVIII secolo. L'attività di Norinaga, il *Kojiki den*, si inserisce nel movimento degli Studi Nazionali (Kokugaku), o Nuovo Shintō, che cominciò verso la fine del XVIII secolo. Questo movimento, che aveva interessi filologici, letterari e religiosi, era essenzialmente motivato dal desiderio di indagare sulle origini della tradizione nazionale del Giappone. Gli esponenti del movimento si rivolgevano al *Kojiki* soprattutto perché, essendo scritto in giapponese, era considerato una fonte più attendibile del *Nihonshoki* per lo studio delle origini del Giappone e della popolazione giapponese. [Vedi *KOKUGAKU*].

Nell'807 la famiglia Imbe, addetta ai rituali di corte, produsse un testo poi chiamato *Kogoshūi* (Cronache sparse di antiche storie), che conservava alcuni racconti non presenti né nel *Kojiki* né nel *Nihonshoki* e che risalgono al tempo della fondazione del Giappone per opera delle divinità Izanagi e Izanami. Molti di questi racconti trattano, naturalmente, della storia della famiglia Imbe. Lo scopo principale degli Imbe nel compilare il *Kogoshūi*, quasi un secolo dopo il *Kojiki* e il *Nihonshoki*, era il desiderio di contrastare l'ascesa della famiglia rivale dei Nakatomi nella gestione dello Shintō di corte.

Lo Izumo fudoki. La nuova corte stabilita a Nara nel 713 emanò un decreto per tutte le province del Giappone che ordinava la compilazione di relazioni sulla geografia, le risorse naturali e le tradizioni locali di ciascuna provincia. L'idea si ispirava evidentemente alla tradizione cinese di stilare resoconti geografici ed era considerato dalla corte di Nara uno strumento per rafforzare il controllo sulle varie province dell'Impero. Di queste relazioni, chiamate *fudoki*, soltanto una è sopravvissuta per intero: lo *Izumo fudoki*. Di altre quattro, i *fudoki* di Harima, Hizen, Bungo e Hitachi, sono rimasti solo alcuni frammenti. Lo *Izumo fudoki* è scritto prevalentemente in cinese, con alcuni passaggi in giapponese, scritto però con caratteri cinesi, il che rende il testo di difficile comprensione, come per il *Kojiki*. L'opera è soprattutto una raccolta di dati ed è considerata di scarso valore letterario.

Izumo è una regione situata nello Honshu occidentale, sulla costa del mar del Giappone. Relativamente isolata a causa delle montagne, la provincia di Izumo mantenne la sua indipendenza per un periodo piuttosto lungo, mentre si stava sviluppando lo Stato di Yamato intorno al IV secolo d.C. La conquista definitiva di Izumo fu probabilmente uno dei passi più importanti compiuti dallo Stato di Yamato verso l'affermazione della sua egemonia sulla nazione e per questo motivo ha grande risalto nei racconti mitologici contenuti nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*. Secondo queste narrazioni mitologiche Izumo, governata dalla divinità terrestre Ōkuninushi (o Ōnamuchi) e rappresentando in qualche modo la terra (cioè il Giappone), si oppose ai ripetuti tentativi del cielo di sottometterla alla sua sovra-

nità. Alla fine Ōkuninushi e Izumo furono persuasi a «cedere il Paese» (*kuni yuzuri*), ponendo in tal modo le basi per la discesa di Ninigi sulla terra e la fondazione di una dinastia regale. [Vedi *ŌKUNINUSHI NO MIKOTO*].

Lo *Izumo fudoki*, completato e sottoposto alla corte di Nara nel 733, fu compilato sotto la direzione di un membro della famiglia Hiroshima, funzionario e grande sacerdote di Izumo. L'opera comprende nove sezioni, ciascuna relativa a uno dei nove distretti in cui era suddivisa all'epoca la provincia di Izumo. Le sezioni sono a loro volta suddivise in paragrafi sulle diverse comunità umane, sulle stazioni postali, i santuari shintōisti, i monti, i fiumi e le isole dei vari distretti. Vi sono anche, sparsi nel testo, numerosi racconti e leggende locali che costituiscono la mitologia di Izumo. Quando i sovrani di Yamato assunsero il controllo della provincia adottarono soltanto quelle leggende che potevano essere utilizzate per illustrare come Yamato aveva conquistato Izumo, per poi, infine, includerle nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*.

Un particolare aspetto dello *Izumo fudoki* è la frequente spiegazione delle etimologie dei nomi topografici. Questa insistenza risale in parte al tradizionale amore giapponese per le spiegazioni etimologiche, ma si collega certamente a un ben preciso ordine della corte di Nara diretto ai compilatori dei *fudoki*, di assegnare caratteri cinesi di buon auspicio alla trascrizione dei toponimi. La corte, attraverso questa pratica, intendeva probabilmente sfumare gli antichissimi legami tra località e toponimi.

Il Man'yōshū. Il *Kojiki* contiene oltre un centinaio di testi lirici arcaici, che costituiscono il più antico repertorio poetico del Giappone, ma l'autentica tradizione poetica giapponese comincia con la compilazione del *Man'yōshū*, intorno al 759. Si tratta di una vasta antologia che comprende oltre 4.500 testi lirici, per la maggior parte (4.200) nella forma poetica breve del *tanka*, o *waka* (il termine *waka*, che significa in maniera più generica «poema giapponese», viene spesso usato come sinonimo di *tanka*). Il *Man'yōshū* fu compilato in gran parte da Ōtomo no Yakamochi (morto nel 785). I testi più antichi sono attribuiti a una imperatrice vissuta nel IV secolo, ma l'opera è di fatto una raccolta di versi composti prevalentemente tra la metà del VII secolo e la metà dell'VIII secolo. Come il *Kojiki* e come alcuni passaggi dello *Izumo fudoki*, il *Man'yōshū* è scritto in lingua giapponese ma utilizzando caratteri cinesi, scelti a volte per il loro valore fonetico, a volte per il loro valore semantico, a volte per entrambi. Nel caso del *Man'yōshū* questo sistema di scrittura è chiamato *man'yōgana*, sillabario *Man'yō*, e risulta un precursore dei sistemi sillabici *hiragana* e *katakana*, che si svilupparono nel X secolo e che permisero finalmente ai Giapponesi di scrivere con un sistema più congeniale alla loro lingua. A partire dalla creazione dei sistemi *hiragana* e *katakana*, la lingua giapponese fu scritta combinando simboli sillabici, scelti per il suono, e caratteri cinesi, utilizzati per il valore semantico.

Nel 751 fu completato il *Kaifusō*, una antologia poetica in lingua cinese ma composta da Giapponesi. Da allora, durante il periodo premoderno e ancora in epoca moderna, i Giapponesi hanno continuato a scrivere talora versi in lingua cinese. È tuttavia significativo, anche per la loro storia culturale, che sin dall'epoca più antica i Giapponesi hanno mantenuto una netta distinzione tra poesia straniera (cinese) e poesia di Yamato. Fino all'età del *Man'yōshū* questi versi erano conservati attraverso la trasmissione orale. Anche se i Giapponesi dell'VIII secolo non riuscirono a escogitare un sistema meno complesso del *man'yōgana*, furono comunque in grado di limitare le «contaminazioni» provenienti dalla lingua cinese. Mantennero, infatti, il vocabolario della poesia Yamato come linguaggio puramente indigeno, evitando il ricorso a termini di importazione cinese, il cui numero era notevolmente aumentato almeno a partire dalla fine del VI secolo.

Il più grande poeta del *Man'yōshū* fu Kakinomoto no Hitomaro, attivo verso la fine del VII secolo. Hitomaro era un aristocratico di basso rango che agì come un autentico «poeta di corte», nel senso che era stipendiato dalla corte perché componesse poemi per le più importanti occasioni pubbliche (come per esempio battute di caccia o escursioni della famiglia imperiale) o elegie funerarie in occasione della morte di un sovrano. Questo collegamento delle composizioni poetiche con le occasioni pubbliche è una caratteristica distintiva dell'età del *Man'yōshū*. La poesia di corte delle epoche successive, quella cioè composta da membri dell'aristocrazia di corte, divenne esclusivamente una forma di lirica personale che aveva come soggetto soprattutto la natura e l'amore. Hitomaro fu anche un eccellente autore di poesia a tema privato. Ecco alcuni versi in cui esprime la nostalgia per sua moglie:

> vedrà mia moglie
> le mie maniche
> mentre le agito
> tra gli alberi
> sul monte Tatsuno in Iwami?
> (*Man'yōshū*, n. 132).

Come il *Kojiki*, anche il *Man'yōshū* fu molto ammirato dagli studiosi della Scuola degli Studi Nazionali, il Kokugaku, del XVII e XVIII secolo. Anche il *Man'yōshū* era considerato un'opera imbevuta dell'autentico spirito e del sentimento primitivo di un Giappone non an-

cora «contaminato» dalla cultura cinese. In realtà molti dei principali poeti del *Man'yōshū* avevano sufficiente familiarità con la cultura cinese, con il Confucianesimo, il Daoismo e il Buddhismo. Nonostante ciò, se confrontati con i componimenti estremamente raffinati della poesia di corte a partire dal IX secolo, i poemi del *Man'yōshū* presentano un vigore giovanile, una spontaneità e una gamma emotiva tali da far considerare questa antologia poetica un'esperienza a parte rispetto alle raccolte di versi dei secoli successivi.

Questo primitivo «spirito» degli antichi Giapponesi che si riteneva presente nella poesia del *Man'yōshū* si manifestava in parte nel *kotodama*, lo «spirito delle parole». Una manifestazione del *kotodama* viene ravvisata nei *makura kotoba* («parole cuscino») della poesia giapponese classica, cioè negli epiteti ricorrenti che probabilmente in origine erano impiegati come formule liturgiche. Un buon esempio di parola cuscino è l'espressione *hisakata no* (esteso, immenso), usata in frasi come «immenso cielo», oppure «immense nuvole», o ancora «immensa capitale». Ciò conferma l'importanza che gli antichi Giapponesi attribuivano alle parole indigene della lingua dello Stato di Yamato, il cui suono pareva possedere qualità magiche e religiose appartenenti soltanto al Giappone e che pertanto andavano protette gelosamente dal pericolo di distruzione a causa delle influenze straniere. Un altro esempio dell'uso del *kotodama* sono i versi sacri e i brani in prosa conosciuti come *norito*. Alcuni *norito* risalgono forse al VII secolo, ma la maggior parte di queste litanie si ritrovano nello *Engishiki* (Cerimoniale dell'era Engi), compilato nel 927. In ogni caso, dal momento che i *norito* sono basati sulla dizione risalente al VII secolo, si crede che posseggano lo spirito primitivo della lingua di Yamato. [Vedi *NORITO* e *POESIA RELIGIOSA DEL GIAPPONE*].

Le principali fonti scritte del Giappone dell'VIII secolo, il *Kojiki*, il *Nihonshoki* e il *Man'yōshū*, costituiscono una importante base letteraria per la successiva evoluzione della civiltà giapponese. Una delle più interessanti caratteristiche di questi testi, considerati nel loro insieme, è la tensione tra la cultura indigena e quella straniera, tra l'adozione indiscriminata di elementi della cultura continentale, da un lato, e la conservazione degli elementi nazionali, dall'altro. Si tratta di un aspetto che non si ritrova in altre espressioni della cultura giapponese, per esempio nelle arti visive, nella scultura, nell'architettura, dove il gusto e le tecniche continentali (in gran parte veicolati dal Buddhismo) sono invece largamente dominanti. Questa particolarità dei testi religiosi giapponesi è una conferma di come il rapido sviluppo della cultura fu in quest'epoca un processo estremamente dinamico e complesso.

BIBLIOGRAFIA

Ayashi Mariko et al. (trad.), *Hitachi Fudoki*, in «Traditions», 1 (1976), pp. 23-47; e 2 (1977), pp. 55-78.

W.G. Aston (trad.), *Nihongi. Chronicles of Japan from Earliest Times to A.D. 697*, I-II, London 1896, rist. Rutland/Vt.-Tokyo 1972, Tokyo 1978.

Felicia Bock (trad.), *Engi-shiki. Procedures of the Engi Era*, Tokyo 1972 (traduzione dei libri 6-10).

R.H. Brower e E. Miner, *Japanese Court Poetry*, Stanford 1961.

B.H. Chamberlain (trad.), *Kojiki. Records of Ancient Matters*, Yokohama 1882, Kobe 1932, rist. Rutland/Vt.-Tokyo 1982.

Kato Genchi e Hoshino Hikoshiro (trad.), *The Kogoshūi. Gleanings from the Ancient Stories*, Tokyo 1926.

Katō Shūichi, *A History of Japanese Literature. The First Thousand Years*, Tokyo 1981 (trad. it. *Storia della letteratura giapponese. Dalle origini al XVI secolo*, Venezia 1987, 2002).

Konishi Jin'ichi, *A History of Japanese Literature*, I, *The Arcaic and Ancient Ages*, Princeton 1984.

H.I. Levy (trad.), *Hitomaro and the Birth of Japanese Lyricism*, Princeton 1984.

R.J. Miller, *Ancient Japanese Nobility*, Berkeley 1974.

D.L. Philippi (trad.), *Norito. A New Translation of the Ancient Japanese Ritual*, Tokyo 1959, rist. Princeton 1990.

D.L. Philippi (trad.), *Kojiki*, Princeton-Tokyo 1969.

G.B. Sansom, *A History of Japan to 1334*, Stanford 1958.

Tsunoda Ryusaku et al. (curr.), *Sources of the Japanese Tradition*, I-II, New York 1958.

H.P. Varley, *Japanese Culture*, Honolulu 1984.

[Aggiornamenti bibliografici: Aoki Michiko Y. (trad.), *Record of Wind and Earth. A Translation of Fudoki, with Introduction and Commentaries*, Ann Arbot/Mich. 1997; G.L. Ebersole, *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*, Princeton 1989; Helen Hardacre, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton 1989; Irmela Hijiya-Kirschnereit (cur.), *Canon and Identity. Japanese Modernization Reconsidered. Trans-Cultural Perspective*, Berlin 2000; Inoue Nobutaka, Itō Satoshi, Endō Jun e Mori Mizue (curr.), *Shinto. A Short History*, London 2003; Isomae Jun'ichi, *Reappropriating the Japanese Myths. Motoori Norinaga and the Creation Myth of the Kojiki and Nihonshoki*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), pp. 15-39; P. Kornicki, *The Book in Japan. A Cultural History from the Beginning to the Nineteenth Century*, Leiden 1998; Motoori Norinaga, *Kojiki-den Book 1*, (Ann Wehmeyer trad.), Ithaca/N.Y. 1997; P. Nosco, *Remembering Paradise. Nativism and Nostalgia in Eighteenth Century Japan*, Cambridge/Mass. 1990; Sagiyama Ikuko, *Il Manyoshu*, Napoli 1984; Sakamoto Tarō e J.S. Brownlee (tradd.), *The Six National Histories of Japan*, Vancouver 1991; Shirane Haruo e Suzuki Tomi (curr.), *Inventing the Classics. Modernity, National Identity and Japanese Literature*, Stanford/Cal. 2000; Suzuki Sadami, *The Reformulation of the Idea of History and the Publication of Historical Text in Late Nineteenth Century Japan*, in J.A. Fogel e J. Baxter (curr.), *Historiography and Japanese Consciousness of Values and Norms*, Kyoto 2003; Tsunoda Ryusaku et al., *Sources of Japanese Tradition*, New York 2001; P. Villani, *Lo Shintoismo. Variazioni su temi linguistico-religiosi*, Napoli 1990; P. Villani (cur. e trad.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

H. PAUL VARLEY

GIAVA, RELIGIONE DI. I Giavanesi occupano la parte centrale e orientale di Giava, un'isola piuttosto grande, lunga più di duemila chilometri e larga cinquecento. L'isola costituisce soltanto il 7% circa del territorio totale di quest'area dell'arcipelago indonesiano, che ora forma la Repubblica di Indonesia. I nativi giavanesi sono emigrati in altre isole dell'Indonesia e, poiché i colonialisti olandesi, nei due secoli precedenti all'indipendenza dell'Indonesia, hanno spostato oltremare molta manodopera giavanese, esistono comunità di Giavanesi anche a Cape Town in Sudafrica, nel Suriname in America Latina e nella Nuova Caledonia in Melanesia. Queste comunità hanno in genere conservato la cultura e la lingua della madrepatria.

Quasi tutti i Giavanesi (circa il 97,3%) sono musulmani; i rimanenti sono cattolici, protestanti, buddhisti e, nella parte meridionale di Giava, induisti neoconvertiti. Gli stessi Giavanesi riconoscono due varianti locali di Islam: l'una, che conta il maggior numero di fedeli, è di tipo sincretistico e, accanto a una base musulmana, presenta elementi induisti, buddhisti e provenienti dalle religioni locali; l'altra variante, invece, è più dogmatica e puritana. La prima è detta Agami Jawi («religione di Giava»), la seconda Agami Islam Santri («religione Islam Santri»). In tutte le comunità giavanesi si trovano fedeli di entrambe le varianti, benché in certe regioni predomini l'una o l'altra forma. Nel suo studio della religione di Giava, Clifford Geertz chiama Abangan la prima variante e Islam Santri la seconda.

La storia religiosa di Giava. La più antica religione di Giava si basava su forme locali di culto degli antenati e sulle credenze negli spiriti, nei poteri magici dei fenomeni naturali e negli oggetti sacri presenti nel mondo umano. L'Induismo arrivò a Giava probabilmente nel corso del IV secolo d.C. attraverso le vie commerciali dell'India meridionale, anche se le prime tracce di civiltà induista a Giava sono databili soltanto all'VIII secolo. In quel periodo a Giava fioriva anche il Buddhismo e la pacifica convivenza tra le due religioni è testimoniata dai resti di antiche strutture religiose come il tempio Prambanan, induista, e il grande tempio Borobudur, buddhista.

All'inizio sia Induismo che Buddhismo si sono diffusi attraverso le vie commerciali, ma in seguito le loro dottrine furono ulteriormente divulgate grazie a brahmani e *bhikṣu* indiani, probabilmente invitati in qualità di consiglieri dai sovrani di Giava. La civiltà dell'India, infatti, era ammirata, promossa e sviluppata nelle corti degli antichi Imperi, dapprima nella Giava centrale (dall'VIII al X secolo), e poi (dall'XI al XV secolo) nella Giava orientale, dove assunse un particolare carattere locale. Molti elementi di questa civiltà di corte indo-giavanese influenzeranno in seguito la cultura popolare locale.

Anche l'Islam giunse a Giava grazie alle vie commerciali, attraverso le regioni settentrionali di Sumatra e la penisola malese, tra il XIV e il XVII secolo. L'Islam a Giava diede un particolare impulso agli ideali mistici, trovando un terreno fertile nei preesistenti elementi mistici già diffusi dall'Induismo giavanese: le opere letterarie musulmane composte nel primo periodo di islamizzazione dell'isola mostrano l'importanza assunta dal misticismo islamico, il Sufismo (arabo, *taṣawwuf*). L'Islam dogmatico e puritano, così come l'Islam riformato e altre forme di Islam giunsero più tardi, quando i musulmani di Giava cominciarono a partecipare al pellegrinaggio (*ḥaǧǧ*) alla Mecca.

In quanto nuova religione, l'Islam inizialmente influenzò le città portuali e gli Stati marinari della costa settentrionale di Giava, la cui successiva prosperità e la cui forza mineranno poi alla base il declinante Impero Majapahit di Giava orientale. Nel periodo successivo alcuni zelanti missionari musulmani, che saranno poi elevati al rango di santi e chiamati *wali* (arabo, *walī*, «santo, guardiano») nel folclore di Giava, portarono l'Islam nelle regioni interne di Giava centrale e orientale. L'Islam predicato da questi *imām* comprendeva molti elementi mistici, il che probabilmente facilitò i contatti tra missionari e popolazione, alla quale concetti e idee mistici erano da tempo familiari. Nel corso dei secoli XVI e XVII numerosi studenti e discepoli annotarono e commentarono alcuni brani di questi insegnamenti che, presentati sotto forma di canti magici, vennero infine raccolti in libri detti *suluk*.

Secondo la tradizione, la capitale ove aveva sede la corte dell'Impero di Giava centrale, Mataram, oppose un solido baluardo alla penetrazione dell'Islam. Nella seconda metà del XVIII secolo, tuttavia, l'Islam conquistò anche il cuore dell'antica civiltà di questa regione, sebbene non sempre con mezzi pacifici. I centri della civiltà induista e buddhista di questa parte dell'isola non poterono fare a meno di accettare la presenza dell'Islam e si venne così a sviluppare la variante sincretistica Agami Jawi dell'Islam di Giava.

Agami Jawi. Il sistema dottrinale dell'Agami Jawi comprende una vasta gamma di concetti, idee e valori, molti dei quali sono originariamente musulmani, come la fede in un Dio onnipotente (*Gusti Allah*) e nel profeta Muḥammad (*kanjeng nabi Muhammad*) e in altri profeti (*para ambiya*). Per i Giavanesi, Dio onnipotente è il creatore e la causa ultima della vita e dell'intero universo. Essi credono che vi sia un solo Dio («gusti Allah ingkang maha esa»). Tutte le azioni umane e le decisioni importanti vengono eseguite e prese «nel nome di Dio» (*bismillah*), una formula pronunciata più volte al giorno per segnare l'inizio di ogni piccola o grande impresa.

Esseri divini. La tradizione letteraria di Giava si è ampiamente occupata della natura di Dio e dell'uomo. La fonte più importante a questo proposito è un'opera del XVII secolo, il *Dewaruci*, scritta in prosa giavanese. Nella visione mistica e panteistica del *Dewaruci*, Dio viene concettualizzato come la totalità della natura: egli è un minuto essere divino, così piccolo da poter entrare nel cuore di ciascun uomo, eppure in realtà vasto come gli oceani, infinito come lo spazio e manifesto nei colori che costituiscono e simboleggiano tutto ciò che esiste sulla terra. Tra il XVI e il XVIII secolo questa concezioni religiosa della divinità si mescolò con altre concezione islamiche per opera delle guide spirituali e degli intellettuali che produssero la letteratura dell'Agami Jawi, che vanta opere voluminose come il *Serat centhini* e i *suluk* magico-mistici già ricordati.

Oltre alla fede in Dio e nei profeti, i seguaci dell'Agami Jawi credono anche nei santi. Tra questi figurano anche i nove «apostoli» semileggendari (*wali sanga*, cioè i primi missionari dell'Islam), gli antichi maestri religiosi e certe figure anch'esse semileggendarie conosciute a livello popolare attraverso la letteratura Badad. La fede in questi santi è solitamente tenuta viva dalla venerazione delle loro tombe (*pepundhen*). Vengono venerati anche santi a livello locale, per cui molte regioni vantano luoghi sacri che godono di limitato riconoscimento sacrale. Spesso nelle comunità di villaggio una classe sociale associa se stessa a qualche figura leggendaria per ottenere uno *status* privilegiato. Famosi capi villaggio, burattinai *wayang* (*dhalang*), guaritori (*dhukun*) oppure guide religiose (*kiyai*) possono essere considerati santi quando sono ancora in vita e infine le loro tombe si possono trasformare in *pepundhen* e in oggetto di venerazione.

Molti altri elementi sono di origine indo-buddhista, come la credenza in un grande numero di divinità (*dewata*), i cui nomi sono sanscriti. Tuttavia il ruolo e le funzioni di alcune di queste divinità sono diversi da quelli dei loro omologhi indiani. Dewi Sri, per esempio, che deriva da Śrī, moglie del dio Viṣṇu, nella cultura di Giava è la dea della fertilità e del riso. Bathara Kala deriva invece dal concetto induista del tempo (*kāla*), e questo aspetto distruttivo di Śiva il creatore è, nella cultura di Giava, il dio della morte e delle calamità.

Un elemento nativo preinduista è invece il trickster divino Semar. I Giavanesi credono che egli abbia il potere di agire come intermediario tra il mondo degli uomini e il mondo divino. Nel *wayang*, il teatro delle ombre giavanese, egli è un personaggio buffo, che impersona sia il servo sia il custode degli eroi del *Bratayuda*, la versione giavanese dell'epica induista del *Mahābhārata*.

Le credenze native di Giava sono incentrate soprattutto sugli spiriti: in particolare sugli spiriti degli antenati (*ruh leluhur*), sugli spiriti guardiani che salvaguardano il benessere individuale e che vengono di solito ritenuti una sorta di gemello dell'anima (*sing ngemong*), e infine sugli spiriti guardiani che custodiscono luoghi come edifici pubblici, vecchi pozzi, radure nelle foreste, anse dei fiumi, vecchi baniani, caverne e così via. I Giavanesi credono poi in diversi tipi di fantasmi (*lelembut*), spettri (*setan*) e giganti (*denawa*), che sono creature spaventose e malevole (*memedi*), e inoltre in fate (*widadari*) e nani (*thuyul*), che sono invece ritenuti benevoli.

L'Agami Jawi possiede una cosmogonia (*kang dumadi*), una cosmologia (*bawanagung*), una escatologia (*akhiring jaman*) e una serie di credenze messianiche (*ratu adil*), tutte di origine essenzialmente induista, mentre i concetti di morte e di aldilà (*akherat*) mostrano influssi islamici. Dal sistema religioso preinduista deriva invece all'Agami Jawi il concetto di magia, che riconosce poteri magici a certe persone, a parti del corpo umano, a oggetti, a certi tipi di piante e ad animali insoliti.

Il culto. Il sistema cerimoniale e rituale dell'Agami Jawi differisce in modo sostanziale dagli insegnamenti dogmatici dell'Islam. Al secondo pilastro (*rukn*) dell'Islam, la *ṣalāt*, o preghiera rituale da eseguirsi cinque volte al giorno, per esempio, non viene attribuita particolare importanza: essa di fatto è spesso ignorata. In compenso sono fondamentali diversi tipi di pasti sacri comuni (*slametan*). La famiglia in cui si svolge la cerimonia di solito invita amici, vicini e persone di rilievo della comunità, a cui offre un pasto sacro costituito da particolari piatti tradizionali che sono stati benedetti da un religioso della moschea mediante la recitazione di versi (*āyāt*) del Corano. Una cerimonia *slametan* comprende spesso il *ikr*, la tradizionale monotona salmodia della frase «La ilāha illā Allāh» («Non vi è dio all'infuori di Dio»), che viene ripetuta in coro da tutti i partecipanti e che può andare avanti per più di un'ora senza interruzione.

L'ampiezza, l'elaborazione e il costo di una cerimonia *slametan* dipendono dall'importanza dell'occasione e dalle possibilità economiche di chi la organizza. L'occasione può essere data dalla celebrazione di eventi legati alla vita privata di un individuo (e tra questi i più importanti sono la circoncisione e il matrimonio), oppure dai riti funerari che si tengono il giorno delle esequie e poi il settimo, il quarantesimo, il centesimo e il millesimo giorno dopo la morte. I pasti *slametan* organizzati per i riti funerari comprendono sempre elaborate salmodie *ikr*.

Tra la popolazione rurale si tengono *slametan* periodici legati ai vari avvenimenti del ciclo agricolo, mentre sia nei centri rurali che in quelli urbani si celebrano ce-

rimonie *slametan* in occasione delle festività del calendario musulmano giavanese. Ci sono poi alcune cerimonie *slametan* di carattere stagionale, organizzate dalle varie comunità, i *bersih dhusun*, che hanno lo scopo di purificare la comunità stessa. Qualche volta queste cerimonie vengono organizzate a livello individuale anche in caso di avvenimenti che turbano la vita, come malattie gravi, incidenti o brutti sogni. Anche per celebrare un trasloco, un cambio di nome, la partenza per un lungo viaggio, una promozione a livello professionale o scolastico, o magari l'anniversario di un *club* o di una confraternita, oppure di associazioni professionali, lavorative e ricreative, vengono egualmente predisposte delle cerimonie *slametan*, anche se di carattere più profano.

Una pratica altrettanto importante nell'Agami Jawi è la venerazione dei defunti e degli antenati, che si realizza attraverso le visite alle tombe dei parenti defunti e degli antenati (*nyekar*). Essenziali per l'organizzazione cultuale dell'Agami Jawi sono poi le numerose offerte (*sajen*) che accompagnano quasi tutte le cerimonie e che possono essere anche compiute indipendentemente da queste. Quest'ultimo genere di offerta, da compiersi in momenti specifici, come per esempio il martedì sera, consiste di porzioni di cibo (spesso piccoli coni di riso e diversi tipi di biscotti), spezie e una varietà di altri piccoli oggetti disposti ad arte su vassoietti di bambù intrecciato. L'analisi attenta di queste offerte rivela una certa connessione con i loro significati simbolici, che si riferiscono in genere ai nomi, alla forma, al colore oppure all'uso di tali oggetti.

Il digiuno viene praticato non soltanto durante il Ramaḍān, il mese del digiuno islamico, ma anche in diverse altre occasioni. Tra le altre pratiche religiose figurano il deliberato ricorso a una vita di privazioni (*tirakat*), l'ascetismo (*tapabrata*) e la meditazione (*samadi*). Il raggiungimento di uno stato di *trance* è parte integrante di molte danze, canzoni ed esecuzioni popolari religiose o semireligiose. Anche la rappresentazione di certi brani del teatro delle ombre *wayang* e i concerti sacri di gruppi *gamelan* fanno spesso da contrappunto a varie attività di tipo religioso.

Agami Islam Santri. Il sistema di fede Agami Islam Santri si compone, sia in ambiente rurale sia in ambiente urbano, delle concezioni puritane islamiche riguardanti Dio, il profeta Muḥammad, la creazione, l'etica individuale, la morte e l'aldilà, l'escatologia, il giorno della resurrezione e così via. Queste concezioni sono tutte chiaramente definite dogmaticamente ed esposte nella professione di fede. I fedeli di estrazione rurale in genere le danno per scontate e non si curano troppo della loro interpretazione. I fedeli di estrazione urbana, invece, sono di solito piuttosto informati sui fondamenti morali ed etici di queste dottrine. Oltre ad aver imparato a memoria certi brani del Corano, molti di loro, infatti, sono venuti a contatto anche con la letteratura esegetica (*tafsīr*) e con le tradizioni profetiche (*ḥadīṯ*) nel corso dei loro studi presso le scuole religiose di grado superiore (*pesantren*). Il sistema dottrinario musulmano è organizzato e sistematizzato nella *šarī'a* (la legge islamica); la scuola giuridica (*madhab*) dominante a Giava e nel resto dell'Indonesia è quella fondata da al-Shafi'ī (morto nell'820).

I fedeli dell'Agami Islam Santri di Giava praticano un sistema cerimoniale e rituale perfettamente conforme alle norme dogmatiche dei Cinque Pilastri (*arkān*, plurale di *rukn*) dell'Islam. Il secondo pilastro, la *ṣalāt* (giavanese, *sembahyang*), quotidiana e del venerdì, costituisce la cerimonia principale. La *ṣalāt*, spesso approssimativamente tradotta con «preghiera», è una serie di atti religiosi di culto e di prostrazioni, accompagnati da formule fisse per forma e per contenuto. L'adempimento obbligatorio del *sembahyang* è compiuto individualmente cinque volte al giorno e in comune una volta la settimana, a mezzogiorno del venerdì. I Giavanesi hanno poi delle preghiere personali non obbligatorie, dette *ndonga*, che possono essere recitate in qualunque momento e che sono composte in dialetto e non nell'arabo di prammatica. Il terzo pilastro consiste nell'elemosina rituale, detta *jakat* (arabo, *zakāt*); il quarto nel digiuno (giavanese, *siyam*; arabo, *ṣawm*); e il quinto, di grande importanza per i fedeli musulmani di Giava, è lo *ḥaǧǧ*, cioè il pellegrinaggio.

La maggior parte delle celebrazioni dettate dal calendario islamico vengono osservate anche dai fedeli dell'Agami Islam Santri di Giava. A differenza dei fedeli che appartengono all'Agami Jawi, questi ultimi non preparano pasti *slametan* in occasione delle festività. Essi eseguono invece speciali riti di *ṣalāt*, recitano versetti tratti dal Corano per buona parte della notte, ascoltano storie sulla vita del Profeta e partecipano alle esecuzioni *slawatan*, che consistono di canti religiosi accompagnati da tamburi e tamburelli.

Anche i fedeli dell'Agami Islam Santri di Giava eseguono riti che celebrano certi eventi della vita ma, a differenza dei fedeli dell'Agami Jawi, che tengono spesso cerimonie *slametan*, essi preferiscono fare sacrifici *sedhekah* in accordo con la *šarī'a*. Le loro cerimonie funerarie non presentano significative differenze rispetto a quelle della tradizione dell'Agami Jawi. La *ṣalātu al-ǧināza*, che non figura nell'Agami Jawi, è una *ṣalāt* funeraria preceduta da una purificazione personale, e viene eseguita davanti alla salma da coloro che si recano a porgere le condoglianze.

Movimenti spirituali e religiosi a Giava. Per molti fedeli dell'Agami Jawi i ripetuti riti *slametan*, le offerte

sajen in periodi prestabiliti e le consuete visite alle tombe non costituiscono altro che una forma di vita religiosa superficiale, priva di contenuto e insoddisfacente. Per questa ragione essi cercano altrove una comprensione più profonda dell'essenza della vita e dell'esistenza spirituale. Una risposta a tale bisogno di spiritualità è fornita dai numerosi movimenti *kebatinan kejawen*, che, pur godendo di alterne fortune, hanno mantenuto un seguito costante nel corso della storia di Giava. Il termine *kebatinan* si riferisce alla ricerca della verità, *batin* (arabo, *bāṭin*). Dalla fine degli anni '60 del XX secolo il numero di questi movimenti è significativamente aumentato.

Molti dei movimenti *kebatinan* hanno base locale e limitato numero di seguaci (di solito non superano di molto i duecento), e vengono chiamati ufficialmente «piccoli movimenti» (indonesiano, *aliran kecil*). Altri, invece, possono vantare migliaia di seguaci e vengono perciò definiti «grandi movimenti» (indonesiano, *aliran besar*). I quattro movimenti più numerosi sono il Susila Sudi Darma (SUBUD), il Paguyuban Ngesti Tunggal (PANGESTU), il Paguyuban Sumarah e il Sapta Darma. Sebbene questi movimenti *kebatinan* caratterizzino tutta l'area giavanese, i più importanti di essi hanno sede a Surakarta. Nel 1983 la città contava diciannove di queste organizzazioni, con un totale di circa 7.500 membri. Alla fine del 1982 l'intera provincia di Giava centrale aveva ben novantatré movimenti, che vantavano ben 123.570 aderenti. Benché la maggior parte di questi movimenti si basi su idee mistiche, si possono distinguere almeno cinque tipi di movimento: quelli appunto incentrati sul misticismo; quelli moralisti ed etici, imperniati sulla purificazione dell'anima; i movimenti messianici Ratu Adil («re giusto»); quelli nativisti, che propongono il ritorno alla cultura giavanese originaria; e infine i movimenti basati su pratiche magiche e occultismo.

Esistono anche alcuni movimenti ispirati all'Agami Islam Santri, che fanno capo di solito a una particolare scuola religiosa islamica (*pesantren*) e che perseguono soprattutto l'unificazione con Dio come obiettivo principale. In Indonesia, e particolarmente a Giava, così come nel resto del mondo islamico, i sufi sono organizzati in movimenti detti *tarekat* (arabo, *ṭarīqa*). Le *tarekat* sono dirette da maestri carismatici chiamati in giavanese *kiyai*. Molti fedeli dell'Agami Islam Santri appartengono non soltanto a queste *tarekat* locali, ma anche a vari ordini ṣūfī internazionali, come la Qādirīyya, la Wāḥidīyya, la Naqšbandīyya, la Šaṭṭārīyya e la Ṣiddiqīyya. Oltre ai movimenti spirituali di orientamento mistico, i fedeli dell'Agami Islam Santri hanno dato origine anche a movimenti di riforma religiosa puritana. All'inizio del XX secolo, K.H. Ahmad Dahlan (nato nel 1868), di Yogyakarta, portò a Giava le idee riformiste. Influenzato dal modernista islamico Muḥammad 'Abduh, dell'Università al-Azhar del Cairo, nel 1912 Dahlan fondò nella sua città natale la Muḥammadīyya. Predicando il ritorno dell'Islam alle sue fonti originarie, il Corano e gli *ḥadīṯ*, Dahlan non soltanto attaccò l'Islam sincretistico Agami Jawi, ma anche le rigidità scolastiche e il misticismo dell'Agami Islam Santri. La Muḥammadīyah crebbe fino a diventare un movimento a livello nazionale e si dedicò non soltanto alla riforma religiosa e alla modernizzazione, ma anche all'educazione e al benessere sociale.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articoli *Culture insulari* e *Movimenti moderni nelle culture insulari*].

BIBLIOGRAFIA

Th.I. Alfian, *Islamic Modernization in Indonesian Politics. The Muhammadijah Movement during the Dutch Colonial Period, 1912-1942*, Madison/Wisc. 1969: un'eccellente descrizione della storia del moderno movimento riformista della Muḥammadīyya giavanese, fondata da K.H. Ahmad Dahlan nel 1912.

Z. Dhofier, *The Pesantren Tradition. A Study of the Role of the Kyai in the Maintenanceof the Traditional Ideology of Islam in Java*, Canberra 1980: buona descrizione della comunità scolastica e religiosa musulmana di Giava.

Cl. Geertz, *The Religion of Java*, Glencoe/Ill. 1960, London 1976: una descrizione delle due varianti dell'Islam a Giava. Benché l'autore non abbia preso in esame le fonti letterarie locali, questo testo ha largamente influenzato gli studi sulla cultura e la società di Giava.

H.A. van Hien, *De Javaansche Geestenwereld en de Betrekking die Tusschen de Geesten en de Zinnelijke Wereld Bestaat. Verduidelijkt door Petangan's of Tellingen bij de Javanen in Gebruik*, I-IV, Semarang 1896: ampia descrizione del mondo soprannaturale giavanese, accompagnata da liste di centinaia di divinità, spiriti e fantasmi locali, corredate da brevi note.

C. Poensen, *Bijdragen tot de Kennis van den Godsdien-stigen en Zedelijken Toestand des Javaans*, in «Mededeelingen Vanwege het Nederlandsche Zendeling Genootschap», 7 (1863), pp. 333-59; e 10 (1866), pp. 23-80: una delle prime descrizioni delle due varianti dell'Islam a Giava.

S. Soebardi, *Santri Religious Elements as Reflected in the Book of Tjĕntini*, in «Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde», 127 (1971), pp. 331-49: ricostruzione storica del processo di assorbimento di elementi religiosi musulmani nella religione sincretistica indo-buddhista di Giava nei secoli XVI e XVII.

[Aggiornamenti bibliografici: A. Beatty, *Varieties of Javanese Religion. An Anthropological Account*, New York 1999; *Islamic and non-Islamic Prayer in Java*, in D. Parkin e S.C. Headley (curr.), *Islamic Prayer across the Indian Ocean*, Richmond 2000; Pieternella van Doorn Harder e C.A.M. de Jong, *The Pilgrimage to Tembayat. Tradition and Revival in Indonesian Islam*, in «Muslim World», 91 (2001), pp. 325-53; A. Geels, *Subud and the Java-*

nese Mystical Tradition, Richmond 1997; Alessandra Iyer, *Archaeology, Dance and Religion in Java. The Prambanan Complex*, in T. Insoll (cur.), *Case Studies in Archaeology and World Religion*, Oxford 1999, pp. 48-58; A. Yumarma, *Unity in Diversity. A Philosophical and Ethical Study of the Javanese Concept of "Keselarasan"*, Roma 1996; P.J. Zoetmulder, *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature. Islamic and Indian Mysticism in an Indonesian Setting*, Leiden 1995. In italiano segnaliamo le monografie V. Di Bernardi e A.H. Luijdjens, *Giava-Bali. Rito e spettacolo*, Roma 1985; e V. Di Bernardi, *Introduzione allo studio del teatro indonesiano: Giava e Bali*, Firenze 1995].

R.M. KOENTJARANINGRAT

GROOT, J.J.M. DE (1854-1921) fu sinologo ed etnografo olandese. Nato a Schiedam, in Olanda, Johannes Jacobus Maria de Groot si iscrisse al Politecnico di Delft nel 1872. In seguito studiò cinese con Gustave Schlegel all'Università di Leida.

Nel 1876 de Groot andò ad Amoy (l'attuale Xiamen, Cina) per continuare i suoi studi di cinese. La sua permanenza ad Amoy lo portò alla pubblicazione del suo primo libro: *Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des Chinois*, É. Chavannes (trad.), I-II, Paris 1886, San Francisco 1977 (rist.). Dal 1878 al 1883 de Groot viaggiò attraverso Giava e il Borneo lavorando come interprete dal cinese. In questo periodo era probabilmente già al servizio del governo delle Colonie Olandesi delle Indie Orientali, per il quale lavorava nel 1886 quando, dopo un soggiorno di tre anni in Olanda, partì nuovamente per la Cina, dove visse fino al 1890. In quegli anni raccolse il materiale che venne pubblicato in *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, I-VI, Leiden 1892-1910, Whitefish/Mont. 2003 (rist.).

Nel 1891 de Groot fu nominato professore di etnografia all'Università di Leida. Nel 1904 prese il posto del suo mentore Schlegel come professore di cinese e nel 1912 assunse la cattedra di professore di cinese all'Università di Berlino.

De Groot fu investito di un gran numero di titoli e premi: nel 1887 venne nominato membro corrispondente della Reale Accademia Olandese delle Scienze e, nel 1891, membro a pieno titolo; nel 1893 venne eletto membro della Società Olandese di Letteratura; nel 1894 condivise con Édouard Chavannes il prestigioso «Prix Stanislas Julien»; nel 1908 venne nominato *correspondant de l'institut* dall'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres di Parigi; nel 1910-1911 si recò negli Stati Uniti per tenere le American Lectures on the History of Religions, una serie di conferenze itineranti, e in quel periodo venne insignito di un dottorato *ad honorem* dall'Università di Princeton; nel 1918 il *kaiser* gli conferì la Croce di Servizio per l'aiuto reso durante la prima guerra mondiale.

Le due opere più importanti di de Groot sono *The Religious System of China*, I-VI, Leiden 1892-1910, Whitefish/Mont. 2003 (rist.), e *Religion in China. Universism, a Key to the Study of Taoism and Confucianism*, New York 1912, ried. *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918, che contiene le conferenze tenute negli Stati Uniti nel 1910-1911. Il primo volume è una descrizione dettagliata delle usanze funerarie dei Cinesi e delle loro idee sull'anima. Questo testo rimane un'importante fonte di informazioni sui riti funerarie, il culto degli antenati, la geomanzia (*fengshui*), l'esorcismo e la possessione. Nell'ultimo volume citato, invece, de Groot sostiene che il culto dell'universo e delle sue fluttuazioni tra *yin* e *yang* costituisce la radice della religione dei Cinesi, dalla quale si svilupparono il Confucianesimo, il Daoismo e il Buddhismo, come tre rami da un unico tronco. Quando il Confucianesimo assunse la posizione dominante durante la dinastia Han, non riuscì a svilupparsi come religione e impedì la crescita religiosa anche al Daoismo e al Buddhismo.

BIBLIOGRAFIA

Oltre alle opere citate nel testo, de Groot pubblicò i seguenti volumi: *Le Code du Mahâyâna en Chine. Son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*, Amsterdam 1893, che comprende una traduzione del *Foshuo fanwang jing* (Il *sūtra* della rete di Brahma predicato dal Buddha); *Sectarianism and Religious Persecution in China. A Page in the History of Religions*, I-II, Amsterdam 1903-1904, nel quale l'autore richiama l'attenzione sulla natura autenticamente religiosa delle sette ribelli del periodo Qing; e *The Religion of the Chinese*, New York 1910.

ROBERT G. HENRICKS

GUO XIANG (morto nel 312 d.C.), pensatore cinese associato al movimento *xuanxue* («sapere oscuro» o «scuola del mistero»). Mistico razionalista e panteista naturalista, Guo Xiang è l'autore di un commentario dello *Zhuangzi*, il suo unico testo giunto a noi e il più antico e famoso di tutti i commentari dello *Zhuangzi* ancora esistenti. Guo Xiang curò anche il testo stesso dello *Zhuangzi*. Nel definire la versione che noi conosciamo, egli ridusse le dimensioni del testo, scelse quelle che a lui parevano essere «le parti migliori e più complete» per avere un insieme coerente, respinse alcune parti e sistemò il tutto in trentatré capitoli. Tutte le ver-

sioni complete dello *Zhuangzi* conosciute fino ad ora derivano dalla sua versione.

Il commentario di Guo Xiang sviluppa una personale filosofia e offre una reinterpretazione radicale dello *Zhuangzi*. Che l'universo si produce da sé e non viene prodotto da altro è il punto di partenza e il concetto centrale del sistema di Guo Xiang. L'universo contiene tutti gli attributi dell'Assoluto: esiste eternamente e necessariamente ed è autosufficiente. Gli esseri entrano in possesso della propria esistenza, la loro vera natura è la loro autoesistenza. Essi vengono definiti come identici a loro stessi e questa identità è la medesima in ognuno di loro: così Guo Xiang intende «l'identità degli esseri» dello *Zhuangzi* come un tipo di monismo. Il Grande Uno (*taiji*), oppure a volte l'Energia (*qi*), è la forza universale fonte dell'autoproduzione degli esseri. Ogni fenomeno rappresenta una condizione variante della dispersione o della condensazione dell'Energia. Tuttavia, Guo Xiang evita il monismo completo ammettendo la nozione di *fen*, «distribuzione» o «limite». Gli esseri sono distinti dalle limitazioni congenite delle loro possibilità esistenziali e sociali (la durata della loro vita, la loro dotazione naturale, il loro posto nella società). Queste limitazioni assegnano il posto che essi devono prendere in società e nell'universo, il quale posto a sua volta realizza e manifesta il loro essere. La relazione che si ottiene tra queste limitazioni degli esseri (*fen*) segue un modello naturale (*li*), un principio immanente di ordine che viene stabilito spontaneamente (*ziran*) senza nessun agente esterno. Al fine di raggiungere la loro propria totalità, gli individui devono accettare gli elementi che compongono il loro essere: la spontaneità (una forza universale, naturale e non personale che si trova in ognuno di noi ed è distinta dall'io), le limitazioni del tempo e della società (*fen*) e, infine, il «rinnovamento quotidiano» (uno stato incessante di cambiamento caratteristico di tutti gli esseri). In questo modo gli individui prendono parte a una «coincidenza meravigliosa» tra loro stessi e l'unità del mondo, a quella fusione mistica con la forza immanente che produce ogni cosa e non ha né inizio né fine.

Guo Xiang non fu un confuciano e valutò le virtù confuciane nel modo dei daoisti. Non credeva in una vita dopo la morte, una negazione incompatibile con il culto degli antenati e sosteneva anche che si dovesse governare con il *wuwei* (non azione), un'enfasi daoista. Se riconobbe una vita sociale fu perché la società era un fatto inevitabile, ma sostenne che i «nomi» (titoli e cariche ufficiali) nella società erano aspetti esterni che dovevano essere «dimenticati» per acquisire l'unione con la realtà indicibile. Nell'ammettere che i nomi erano un'espressione incompleta delle fonti nascoste dell'esistenza, Guo Xiang scriveva contro le prospettive confuciane sviluppate nella «scuola dei nomi» (*mingjiao*). Il «determinismo» che Guo Xiang mostrava non era nient'altro che il senso comune: dobbiamo far fronte a ciò che è inevitabile. Eppure la partecipazione al mondo che egli difendeva era mistica, molto vicina all'ideale daoista. Guo rifiutava ogni cosa soprannaturale e in questo modo si avvicinava ai «razionalisti» cinesi come Wang Chong, ma poiché assegnava un posto importante allo *xuan*, il Mistero, l'indefinibile, viene associato allo *xuanxue*. Comunque, negando il ruolo centrale del concetto di *wu* (non essere), è in disaccordo con Wang Bi, l'esponente più importante del movimento. Infatti, Guo Xiang sostiene che il *wu* è una pura negazione, che serve semplicemente per confutare l'esistenza di qualcosa che fa nascere gli esseri al di fuori di loro stessi, e implica una totale assenza di una fonte diversa da quella immanente. Con il suo modo di trattare alcuni termini di Zhuangzi, Guo Xiang preparò la strada alla diffusione dello *Zhuangzi* tra i pensatori buddhisti.

[Vedi *WANG BI* e *ZHUANGZI*].

BIBLIOGRAFIA

Fukunaga Mitsuji, *Kaku Shō no Sōshi kaishaku*, in «Tetsugaku kenkyū», 37 (1954), pp. 108-24, 166-77.

Fung Yu-lan, *Chuang-tzu. A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, Shanghai 1931, Beijing 1989 (2ª ed.).

Nakajima Ryuzo, *Kaku Shō no shisō ni tsuite*, in «Shūkan tōyōgaku», 24 (1970), pp. 43-60.

Isabelle Robinet, *Kouo Siang ou le monde comme absolu*, in «T'oung-pao», 69 (1983), pp. 73-107.

Togawa Yoshio, *Kaku Shō no seiji shisō to sono Sōshi chū*, in «Nippon chūgoku gakkaihō», 18 (1966), pp. 142-60.

ISABELLE ROBINET

GU YANWU (*zi*, Ningren; *hao*, Tinglin; 1613-1682), uno dei fondatori della «scuola della ricerca rigorosa delle prove» (Kaozheng). Gu Yanwu nacque per la vita dotta. Era originario di Kunshan, nella provincia del Jiangsu nella Cina sudorientale, una regione rinomata per i suoi storici e filosofi. I suoi antenati furono intellettuali insigni, lettori appassionati e collezionisti di libri. Dall'età di undici anni, a Gu venne insegnato a leggere gli originali enciclopedici delle opere storiche piuttosto che i comuni compendi. La sua educazione instillò in lui i più alti livelli della condotta morale confuciana.

Quando era ancora in giovane età, i suoi genitori lasciarono che venisse adottato come erede del cugino di suo padre, che era morto nel periodo della sua adolescenza. Fu cresciuto da suo nonno adottivo e dalla fidan-

zata del cugino defunto, che decidette di vivere come se fosse la vedova. La straordinaria devozione di questa donna verso la famiglia del fidanzato le fece guadagnare il riconoscimento pubblico e un titolo imperiale, «Casta e filiale». In seguito, Gu Yanwu espresse la sua ammirazione per la madre adottiva in una biografia elogiativa.

Nel 1644 i Manciù conquistarono la Cina settentrionale, ponendo fine alla dinastia Ming (1368-1644). L'anno successivo si diressero verso sud e conquistarono il Jiangsu. Durante l'assedio, nel quale molti dei suoi parenti furono uccisi o feriti, Gu scappò con la madre adottiva verso un Paese lontano. Quando la vittoria dei Manciù fu imminente, sua madre si lasciò morire di fame come atto di lealtà verso i Ming e pretese da suo figlio il voto che non si sarebbe mai messo al servizio dei Manciù.

Durante i primi anni di governo dei Manciù, Gu Yanwu, come molti nelle regioni sudorientali, pieno di rancore verso gli occupanti si aggrappò alla speranza che il governo dei Ming sarebbe stato restaurato. Anzi, Gu potrebbe aver aiutato segretamente il governo della resistenza capeggiato da un principe Ming in esilio. Col passare del tempo, molti accettarono la sconfitta definitiva dei Ming e fecero pace con il nuovo regime. I Manciù da parte loro, si accattivarono gli oppositori grazie al *boxue hongci*, un esame speciale indetto nel 1679 al fine di selezionare i candidati per un sontuoso progetto imperiale sulla storia dei Ming. La corte chiese il sostegno dei principali intellettuali per distruggere le ultime tracce di resistenza nella regione sudorientale. La «richiesta» era di fatto un adempimento comandato. Gu Yanwu fu uno dei pochi che non prese parte all'esame: riuscì a sottrarvisi grazie alle trame che consentirono ad alcuni suoi amici di togliere il suo nome dalla lista degli invitati a partecipare. Si sentì obbligato ad onorare il voto fatto alla madre anche quando alla fine riuscì ad accettare la sconfitta definitiva dei Ming.

Nel 1657, Gu Yanwu scampò al tentativo di omicidio da parte di un nemico personale che lo aveva coinvolto in una disputa per un terreno. Per evitare nuove persecuzioni, Gu si trasferì nelle regioni settentrionali e trascorse il resto della sua vita lontano dalla sua famiglia e dagli amici della sua regione. Nei primi anni, egli si era volto in tempi di difficoltà alla venerazione degli antenati, sia per onorare l'eredità dei suoi avi sia per cercare la loro guida. Durante il suo soggiorno nelle regioni settentrionali, Gu rese omaggio regolarmente alle tombe imperiali della famiglia Ming, rinnovando in modo rituale il suo impegno a non servire mai i Manciù e, quindi, onorando la memoria di sua madre.

I valori e le pratiche rituali del Confucianesimo diedero un significato e una struttura alla vita di Gu Yanwu. La sua erudizione venne ispirata e suggerita dal suo profondo impegno personale nella Via confuciana.

Gu Yanwu sostenne che l'erudizione confuciana dei Song (960-1279) e dei Ming fosse così speculativa e contaminata dal Buddhismo da perdere di vista il cuore della tradizione. Egli fece eco agli studiosi del tardo periodo Ming nel loro richiamo al sapere pratico (*shixue*). L'istruzione confuciana poteva essere efficace soltanto se solidamente basata sulla Via autentica dei saggi, che era interpretata nei classici confuciani. Tuttavia, per molti secoli, i confuciani, benché venerassero i classici come una sorta di canone sacro, ne hanno distorto il vero significato citando dei passi al di fuori del loro contesto o inventando interpretazioni infondate. Ispirato dai commentari della dinastia degli Han dell'Ovest (206 a.C.-20 d.C.), Gu sostenne la necessità di un nuovo e accurato esame dei classici, che cercasse di ricostruire le pronunce e i significati autentici dei testi originali. Egli fondò i suoi studi sulla tarda erudizione Ming in materia di fonologia e filologia, allargando il metodo e portando alla luce una gamma enorme di prove. Il suo lavoro divenne il punto di riferimento della «ricerca rigorosa delle prove».

Gu estese la metodologia del Kaozheng oltre lo studio dei classici. La raccolta di una grande varietà di prove e il meticoloso controllo incrociato dei dati furono applicati ad ambiti quali la gestione dell'acqua, la geografia e l'epigrafia. Gu non limitò la sua ricerca al materiale scritto, ma fece uso di manufatti, interviste e viaggi sul terreno. La sua vigorosa dottrina ispirò parecchie generazioni di intellettuali, molti dei quali non apprezzavano l'impegno nella Via confuciana che motivava il suo operato.

Alcuni studiosi hanno paragonato l'eredità del Kaozheng al Rinascimento europeo (Liang, 1959, p. 11 e Yü, 1975, p. 128) oppure alla Riforma (Hou, 1962-1963, p. 250). Un confronto più appropriato potrebbe essere fatto con il movimento storico e critico negli studi biblici che emerse a fianco dell'Illuminismo europeo. Entrambi i movimenti sostenevano che l'interpretazione errata del canone aveva oscurato la vera dottrina e aveva esposto le loro tradizioni a pericoli ed eresie. Entrambi cercarono di recuperare il vero centro della dottrina per mezzo dei più rigorosi strumenti storici e critici. Entrambi vennero occasionalmente mal interpretati come secolarizzazioni delle loro tradizioni. Gu Yanwu si dedicò all'erudizione rigorosa per recuperare le solide fondamenta della Via dei saggi.

BIBLIOGRAFIA

Ku Yen-wu, *Yin-hsüeh wu-shu* in 38 *juan* (1667), I-VIII, Taipei 1957, stabilì un modello per il metodo della «ricerca rigorosa

delle prove». Il suo approccio molto dotto è incorporato nel Ku Yen-wu, *Jih-chih lu* in 32 *juan*, Wang Yun-wu (cur.), Taipei 1968 (Kuo-hsüeh chi-pen ts'ung-shu, vol. 14), una raccolta di appunti eruditi su una vasta gamma di soggetti che furono rivisti durante tutta la sua vita ogni volta che trovava un nuovo spunto di informazioni rilevanti. Ku Yen-wu, *Ku T'ing-lin shih wen-chi*, Wang Yunwu (cur.), Taipei 1968 (Kuo-hsüeh chi-pen ts'ung-shu, vol. 317), contiene importanti lettere e prefazioni che esprimono in forma succinta i princìpi che sono alla base del suo approccio erudito.

Le fonti basilari per la vita di Gu Yanwu sono due: Fang Chao-ying, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period, 1644-1912*, I-II, A.W. Hummel (cur.), Washington/D.C. 1943-1944, che comprende un panorama prezioso dei contributi eruditi di Gu, e W.J. Peterson, *The Life of Ku Yen-wu, 1613-1682*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 28 (1968), pp. 114-56 e 29 (1969), pp. 201-47, che offre un'analisi profonda delle forze storiche e intime che determinarono la vita di Gu.

Le opere migliori sul pensiero e l'erudizione di Gu sono: Hou Wai-lu, *Chung-kuo ssu-hsiang t'ung-shih*, V, Beijing 1962-1963, pp. 204-50, e Ch'ien Mu, *Chung-kuo chin san-pai-nien hsüeh-shu shih*, I-II, Taipei (1937) 1957, rist., pp. 121-53. Non esistono molte pubblicazioni in lingue occidentali: Liang Ch'i-ch'ao, *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, I.C.Y. Hsü (trad.), Cambridge/Mass. 1959, offre una breve introduzione in inglese, e Yü Ying-shih, *Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism*, in «Tsing-hua Journal of Chinese Studies», n.s. 11 (1975), pp. 105-46, è la fonte più utile sulle origini e il significato del movimento del Kaozheng.

JUDITH A. BERLING

HAN FEIZI (morto nel 233 a.C.), filosofo cinese della scuola legalista. Nacque probabilmente intorno al 280 a.C. e il suo nome era Han Fei, *zi* è un suffisso che significa «Maestro». Secondo la breve biografia presente al capitolo 63 dello *Shiji* (Documenti dello storico), un'opera scritta circa cento anni dopo la sua morte, Han Fei era un principe della famiglia reale di Han, un piccolo Stato a sud di Luoyang, capitale degli Zhou. Han Fei studiò presso il filosofo confuciano Xunzi, dove fu compagno di studi di Li Si (morto nel 208), il quale era destinato a diventare l'assistente principale del re Zheng di Qin, l'ultimo Imperatore Supremo della dinastia Qin. Han Fei, angosciato dal pericolo per il suo Stato rappresentato dai vicini predatori, protestò ripetutamente con il suo sovrano, offrendo i suoi consigli in forma scritta perché soffriva di balbuzie. Quando i suoi consigli non vennero ascoltati, scrisse un libro per esporre le sue idee di governo. Come il trattato di Machiavelli, al quale è stato spesso paragonato, è un manuale per il principe, con l'aggiunta di alcuni capitoli con i consigli per i suoi ministri.

Più tardi, quando ad occidente lo Stato di Qin minacciò di rovesciare Han, Han Fei venne mandato come inviato alla corte Qin. Il re Zheng, un ammiratore dei suoi scritti, lo ricevette con piacere, ma Li Si, ora consigliere principale del re, instillò nella mente del sovrano odio e sospetto verso Han Fei, che venne gettato in prigione, dove si suicidò.

Lo *Han Feizi*, il libro che porta il suo nome, comprende cinquantacinque sezioni, anche se alcune di esse potrebbero essere delle aggiunte successive. Molte sezioni sono saggi brevi e concisi su alcuni aspetti del pensiero legalista. Il Legalismo cominciò a prendere forma durante gli ultimi anni della dinastia Zhou dell'Est (771-256 a.C.), quando i sovrani Zhou cessarono di esercitare ogni reale autorità e la Cina fu divisa in molti Stati feudali che costantemente si contendevano potere e territorio. Lo scopo dei pensatori legalisti, che limitavano la loro attenzione quasi esclusivamente agli affari di governo, fu quello di consigliare i sovrani del tempo su come avrebbero potuto aumentare il benessere e il potere dei loro Stati. In particolare, essi sottolinearono la necessità di incoraggiare l'agricoltura e un'aggressiva politica di guerra. L'opera di Han Fei, benché attinga agli scritti dei primi legalisti, rappresenta l'esposizione finale e più esauriente della filosofia legalista.

Il nome cinese del Legalismo è Fajia (Scuola della Legge) e la legge svolge un ruolo essenziale nel pensiero di Han Fei. Egli consiglia al sovrano di promulgare un codice dettagliato di leggi cosicché i suoi sottoposti e il volgo in generale possano conoscere esattamente cosa ci si aspetta da loro e quali punizioni spettano ai trasgressori. Ugualmente importante nel vocabolario di Han Fei è il termine *shu*, con il quale egli indica i metodi o le arti utilizzati dal sovrano per la selezione e il controllo dei suoi funzionari. Egli prende in prestito dai logici il termine *xingming* («forme e nomi») e consiglia al sovrano di tenere sotto costante controllo sia il «nome» della carica di un uomo – il suo ruolino di servizio, le cose che si propone di conseguire – e sia la «forma», cioè il suo reale rendimento nella sua funzione. Se i due corrispondono, l'uomo deve essere ricompensato e promosso, mentre, se non corrispondono, deve essere prontamente punito. Han Fei definisce ricompense e punizioni i «due manici» del governo e insiste sul fatto

che, se il sovrano le distribuisce con giustizia, può controllare costantemente i suoi sottoposti e piegarli al suo volere.

Sebbene Han Fei citi aneddoti dalla storia per illustrare i propri argomenti, non fa riferimento né all'età dell'oro dell'antichità, come fanno molti altri filosofi cinesi precedenti, né a princìpi religiosi o etici. I convenzionali concetti religiosi e morali possono essere utili per guidare le masse, ma il sovrano deve considerarsi al di sopra di essi, come è al di sopra delle regole della legge. Egli deve essere guidato solamente dai suoi propri interessi, nascondendo i suoi veri motivi e desideri e non fidandosi di nessuno, nemmeno dei suoi amici e parenti più stretti. Prendendo a prestito il linguaggio del quietismo daoista, Han Fei descrive il sovrano ideale come colui che delega la conduzione reale degli affari ai suoi ministri, mentre egli stesso valuta passivamente i risultati. Egli si deve tenere in disparte dal contatto umano, circondandosi di un alone di suggestione e mistero e suscitando nei suoi sudditi una condizione di costante timore.

Il re di Qin, che continuò ad ammirare le dottrine di Han Fei anche dopo l'imprigionamento e la morte del filosofo, col tempo riuscì a conquistare tutti gli altri Stati e a unificare la Cina e, nel 221 a.C., assunse il titolo di Shihuangdi, o Imperatore Supremo, di una nuova dinastia, i Qin. Abolendo gli ultimi resti del feudalesimo, incominciò a creare il modello di vasta burocrazia che Han Fei aveva immaginato, controllando la popolazione con leggi severe, standardizzando i pesi e le misure e sopprimendo le altre filosofie, come il Confucianesimo, che si scontravano con il pensiero legalista. Tuttavia, la dinastia sopravvisse appena alla morte del suo fondatore, avvenuta nel 210, cadendo vittima l'anno successivo di un'insurrezione militare. Anche se le ragioni della sua caduta furono numerose e complesse, i pensatori cinesi hanno tradizionalmente incolpato per la sua rapida scomparsa la politica dura e cinica del Legalismo, che venne discreditato come scuola di filosofia. I successivi sovrani a volte si ispirarono ai suoi insegnamenti, ma furono generalmente attenti a dissimulare il loro orientamento dietro alla facciata del Confucianesimo. I saggi persuasivi, arguti ed eloquentemente argomentati di Han Fei continuarono ad attrarre i lettori attraverso i secoli, ma quasi tutti espressero repulsione per il suo rifiuto dei valori morali e la sua invocazione di un governo del terrore. Per tutte le sue acute intuizioni sulla natura e sul funzionamento del potere politico e per il suo modo di vedere la natura umana, Han Fei dimostrò di essere più duro di quanto la maggior parte dei suoi compatrioti potesse accettare.

[Vedi *LEGALISMO CINESE*].

BIBLIOGRAFIA

W.K. Liao (trad.), *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Legalism*, I-II, London 1939-1959. Una traduzione affidabile e di piacevole lettura dell'intero testo.

A. Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, London (1939) 2005, rist. Contiene passi scelti tradotti e un'eccellente discussione sul pensiero di Han Feizi.

B. Watson (trad.), *Han Fei Tzu. Basic Writings*, New York 1964. Traduzione di venti sezioni con introduzione.

BURTON WATSON

HAYASHI RAZAN (1583-1657), comunemente chiamato anche Hayashi Dōshun; pensatore confuciano giapponese del primo periodo Tokugawa. Hayashi Razan nacque e crebbe a Kyoto come rampollo di una famiglia di *samurai* trasferiti in città e diventati commercianti. Fu mandato a studiare al Kenninji, un tempio del Buddhismo Zen, ma respinse l'idea di diventare sacerdote. Al contrario, fin dall'adolescenza si dedicò allo studio del Confucianesimo e della cultura popolare cinese. Nel 1603, all'età di ventuno anni, tenne le sue prime lezioni pubbliche sui *Dialoghi* di Confucio, secondo l'interpretazione del filosofo cinese Zhu Xi, neoconfuciano di epoca Song. Razan cercava in questo modo di imporre il Neoconfucianesimo di Zhu Xi come un insegnamento pubblico, indipendente sia dalla tradizione segreta degli studiosi medievali, sia dal Confucianesimo fortemente influenzato dallo Zen che all'epoca fioriva nei principali templi buddhisti del periodo Muromachi. Con lo stesso scopo Razan si legò come discepolo a Fujiwara Seika, adottandone la caratteristica dell'abbigliamento da studioso, che prendeva a modello quello della classe degli studiosi-funzionari della Cina.

La carriera di Razan come studioso indipendente fu, comunque, relativamente breve. Nel 1605 fu segnalato a Tokugawa Ieyasu, il fondatore dello shōgunato Tokugawa, e nel 1607 entrò al suo servizio. Già in precedenza i governanti militari avevano spesso affidato ai monaci l'incarico di redigere le leggi e di trattare varie questioni di governo che richiedevano straordinaria erudizione o abilità nello scrivere. Seguendo questa tradizione, una delle condizioni dell'impiego di Razan era che prendesse i voti e assumesse un abbigliamento ecclesiastico e il nome buddhista di Dōshun. Queste condizioni rimasero in vigore per tutta la durata del suo impegno a corte, che continuò fino alla morte, cinquant'anni più tardi.

Il legame di dipendenza di Razan rispetto allo shōgunato viene spesso considerato una prova della volontà di Ieyasu di imporre il Neoconfucianesimo di Zhu Xi come ideologia ufficiale. Ma in realtà, come suggerisco-

no del resto le condizioni del suo impiego, Razan fu «assunto» per la sua grande erudizione, piuttosto che per una qualche particolare competenza nel Neoconfucianesimo, e il suo compito istituzionale aveva poco a che fare con la diffusione degli insegnamenti di Confucio. Assieme ai monaci buddhisti al servizio dello *shōgun*, infatti, egli sovrintendeva alla biblioteca di palazzo, curava la corrispondenza diplomatica fra i Tokugawa e le autorità di altri Paesi, partecipava alla stesura delle leggi e alla compilazione dei documenti genealogici dei vassalli dello *shōgun*. Cominciò anche a comporre una grande storia del Giappone, completata dopo la sua morte dal figlio Gahō, che ereditò anche i suoi incarichi a corte.

Il suo impegno di studioso confuciano si manifestò piuttosto nella fondazione di una scuola privata e di un tempio dedicato a Confucio che alla fine ricevette l'appoggio dello *shōgun*, anche se non nella misura del patrocinio che questi accordava alle diverse istituzioni buddhiste. Razan scrisse varie opere di illustrazione degli insegnamenti di Zhu Xi e di polemica contro il Cristianesimo e il Buddhismo, religioni criticate, secondo i princìpi confuciani, in quanto disgregatrici della società e perciò immorali, ingannatrici del popolo credulone e ignorante. Allo stesso tempo, sostenendo la profonda identità tra i valori politici confuciani e quelli dello Shintō, egli affermò che imporre il Confucianesimo nella vita quotidiana dell'epoca Tokugawa significava nello stesso tempo riportare lo Shintō al centro della società giapponese.

Razan fu nel complesso più importante per la sua grande erudizione che per l'originalità o il fascino della sua interpretazione del Confucianesimo. Egli non fondò una scuola particolare, paragonabile a quelle di Yamazaki Ansai o di Ogyū Sorai. Relativamente modesta fu la sua importanza anche nel campo degli studi sullo Shintō. Forse Razan presentò la sua particolare proposta di fusione tra Confucianesimo e Shintō come una speciale tradizione segreta della propria casata, per distinguersi dai monaci buddhisti associati allo shōgunato, che erano riusciti a ottenere l'appoggio alla loro ben più tradizionale fusione di Buddhismo e Shintō (questo appoggio si manifestò in modo assai evidente nel favore dimostrato dallo shōgunato all'apoteosi postuma di Tokugawa Ieyasu come divinità buddhista-shintoista). Ma i successori di Razan non continuarono il suo sforzo.

Il contributo principale di Razan al radicamento del Confucianesimo nella vita dell'epoca Tokugawa si limitò, dunque, al suo ricavarsi una personale posizione di studioso professionale come consigliere di palazzo. Naturalmente venne criticato da molti altri confuciani dell'epoca per la sua disponibilità a compromettere i propri princìpi pur di assicurarsi una posizione economicamente sicura. Sia Yamazaki Ansai che Nakae Tōju, per esempio, cominciarono la loro carriera pubblica di studiosi confuciani denunciando l'eccessiva prontezza da parte di Razan, che pure criticava molti difetti del Buddhismo, a vestire i panni del monaco. Altri non accettarono la sua scelta di considerare gli studiosi confuciani ben distinti da (ma soprattutto subordinati a) coloro che detenevano l'effettivo potere di governo. Agli occhi di molti confuciani del periodo Tokugawa, insomma, il tipo di carriera dello studioso confuciano inaugurato da Razan contravveniva all'ideale tradizionale del sapiente collocato al centro della società e capace perciò di incidere, con la sua educazione e con la sua rettitudine morale, sulle trasformazioni della società. [Vedi anche *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

La biografia critica di riferimento rimane Hori Isao, *Hayashi Razan*, Tokyo 1964. Cfr. anche Ishida Ichirō, *Hayashi Razan. Muromachi jidai ni okeru Zen-ju itchi to Fujiwara Seika-Hayashi Razan no shisō*, in Sagara Tōru et al. (curr.), *Edo no shisōka tachi*, Tokyo 1979; Taira Shigemichi, *Kinsei no shinto shisō*, Tokyo 1972.

[Aggiornamenti bibliografici: W.J. Boot, *The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Japan. The Role of Fujuwara Seika and Hayashi Razan*, Leiden 1983, 1992, che offre sia una penetrante analisi del pensiero di Razan, sia traduzioni di importanti passi delle sue opere].

KATE WILDMAN NAKAI

HIJIRI. Nell'antica tradizione religiosa del Giappone sono asceti laici, spesso antagonisti dei sacerdoti e dei monaci. Il ruolo degli *hijiri* fu per molti versi più importante di quello dei ministri di culto delle religioni ufficiali (sacerdoti shintōisti e monaci buddhisti). Svolgendo a vario titolo la funzione di portavoce dell'uomo comune, gli *hijiri* possono essere considerati i precursori dei *leader* laici delle tante sette diffuse nel Giappone moderno. La presenza degli *hijiri* è documentata già nelle prime fasi della storia del Giappone. In origine il termine *hijiri* («colui che conosce il sole») indicava colui che si dedicava a studiare e ad annotare le sequenze di anni, mesi e giorni, una attività forse collegata a un culto spontaneo e non ufficiale della dea del sole Amaterasu. Con il passare del tempo il termine indicò un tipo di saggio, colui che, come il sole, permette alla luce della sua conoscenza di brillare sugli altri. Si trattava probabilmente di personaggi carismatici, dotati, al pari degli sciamani, di facoltà soprannaturali e di talenti naturali.

La diffusione in Giappone del Daoismo e del Confu-

cianesimo estese il significato del termine fino a inglobare le concezioni cinesi di *xian*, l'asceta delle montagne, di *shengxian*, l'eremita virtuoso, e di *shengren*, il santo o «uomo perfetto». In quanto capace di conciliare in se stesso le opposizioni fra *mu* e *wu*, essere e non essere, vita e morte, maschio e femmina, lo *hijiri* venne così considerato un uomo capace di vivere un'esistenza felice.

L'introduzione del Buddhismo in Giappone, nel 538, caricò di nuove accezioni la parola *hijiri*. Si iniziò, infatti, a chiamare in questo modo colui che agli occhi dei laici costituiva l'antagonista sacro, ed estremamente rispettato, dei ministri del culto ufficiale appartenenti alle gerarchie monastiche, e si arrivò a farne l'ideale del laico (*ubasoku*; sanscrito, *upāsaka*). Nel *Nihonshoki*, uno dei libri giapponesi più antichi, due importanti governanti laici di fede buddhista, il re coreano Song (VI secolo) e il principe reggente giapponese Shōtoku Taishi (574-622) sono entrambi descritti come *hijiri*. Alla morte di Shōtoku Taishi il monaco Eji esclamò: «Egli era davvero un grande *hijiri*» (Kamstra 1967, p. 424). Figure del genere combinavano l'antichissima concezione giapponese del saggio, le idee cinesi del perfetto uomo ascetico e la visione del santo *upāsaka*.

Pochi decenni dopo si cominciò ad attribuire il titolo a chi mostrava talenti pratici speciali, per cui troviamo espressioni del tipo *go no hijiri* (esperti di dama cinese), *waka no hijiri*, (esperti di poesia giapponese), *sake no hijiri* (esperti nella produzione del liquore di riso). A partire dall'VIII secolo gli *hijiri* divennero coloro che proteggevano la gente comune dai *goryōshin*, gli spiriti adirati di chi non è morto in pace e con onore. Essi adottarono abitudini di vita diverse da quelle dei sacerdoti e dei monaci: non avevano una dimora fissa, ma vagabondavano fra i monti, di villaggio in villaggio e di città in città. Facevano in genere uso di uno dei seguenti tre tipi di pratiche religiose o magiche: *nembutsu* (invocazione del nome del Buddha Amida), Shugendō (ascesi sulle montagne basata sul Tantrismo e sullo sciamanismo shintōista), magia legata alle dottrine Yin-yang. I più importanti fra loro erano senza dubbio i *nembutsu hijiri*, i quali non soltanto si adoperavano per proteggere contro gli spiriti inquieti, ma celebravano anche riti in memoria degli spiriti dei defunti, consistenti nella recitazione dei *sūtra* più efficaci. Talvolta salmodiavano questi testi ballando danze *nembutsu*. Gli *hijiri* che rinunciavano alla vita girovaga perdevano il diritto al loro titolo: alcuni scesero così in basso nella scala sociale da doversi adattare a produrre oggetti in bambù oppure facendo gli attori o i burattinai. A partire dal XIV secolo alcuni dei laici incaricati, presso templi o monasteri buddhisti, di particolari mansioni quali quelle di campanari, giardinieri, custodi di pagode, sale di culto e cimiteri, vennero chiamati *zoku hijiri* (*hijiri* del volgo). [Vedi anche *SHUGENDŌ* e *ONMYŌDŌ*].

BIBLIOGRAFIA

Si raccomanda la lettura di Hori Ichirō, *On the Concept of* Hijiri *(Holy Man)*, in «Numen», 5 (1958), pp. 128-60, 199-232; e *Folk Religion in Japan*, Chicago 1968. Le opere di Hori, benché contengano dati storici poco accurati sulla prima civiltà giapponese, sull'introduzione del Buddhismo e sul ruolo di Shōtoku Taishi, sono le migliori pubblicazioni disponibili non soltanto in inglese ma anche in giapponese. Molti autori che affrontano questo argomento, Nakamura Hajime per esempio, si basano sugli scritti di Hori. Cfr. anche J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism*, Leiden 1967.

J.H. KAMSTRA

HIMALAYANE, RELIGIONI. Lungo la catena montuosa dello Himalaya corre uno spartiacque culturale, linguistico e razziale tra i più importanti del continente asiatico. Nelle regioni montuose di Nepal, Sikkim, Bhutan e Arunachal Pradesh, le religioni tribali arcaiche si sono amalgamate e sovrapposte al Buddhismo e all'Induismo. Popolazioni parlanti lingue indoeuropee, inoltre, vivono fianco a fianco con popolazioni parlanti lingue tibeto-birmane e tali contrasti linguistici e culturali trovano riscontro, in parallelo, anche in una grande complessità razziale, risultante dalla mescolanza di elementi mongoli e caucasici. In questo scenario caleidoscopico, composto da una moltitudine di gruppi etnici eterogenei, i fenomeni religiosi sono distribuiti in modo irregolare.

Nepal. Nelle regioni montuose del Nepal alcune civiltà superiori ricche di tradizioni scritte hanno a lungo convissuto con culture tribali prive di scrittura e la valle di Kathmandu, la patria delle antiche popolazioni Newar, ha visto una successione di ideologie sofisticate e di stili artistici caratterizzati da forti elementi religiosi.

Nella valle di Kathmandu i documenti più antichi che segnalano pratiche religiose risalgono al periodo dei re Licchavi (300-870 d.C.). Nel clima tollerante di quel tempo fiorirono fianco a fianco parecchie religioni, specialmente l'Induismo e il Buddhismo, che assorbirono, entrambi, numerosi elementi dei vari culti locali. Le dee madri delle tradizioni native rivaleggiarono per importanza con divinità brahamaniche come Śiva e Viṣṇu e nel pantheon buddhista furono introdotti innumerevoli semidei e demoni.

Nel V secolo d.C. furono eretti alla periferia di Kathmandu due grandi monumenti buddhisti, gli *stūpa* di Svayambhunath e di Bodhnath, che ancora oggi continuano ad attirare migliaia di pellegrini, alcuni dei quali provenienti fin dal Ladakh e dal Sikkim. Le comunità

monastiche del Buddhismo Theravāda e di quello Mahāyāna possedevano dozzine di monasteri e godevano di importanti sussidi reali. I sovrani Licchavi mostravano la loro generosità indifferentemente verso i monaci buddhisti e verso i brahmani. La tolleranza reciproca che ancora oggi caratterizza la pratica della religione in Nepal ha probabilmente le sue radici proprio nei secoli del governo Licchavi.

Quando, nel XII secolo, i conquistatori musulmani distrussero i centri buddhisti dell'India settentrionale, il Nepal offrì asilo e ospitalità ai monaci buddhisti in fuga. Questo fenomeno si è ripetuto nel XX secolo, quando i lama tibetani sfuggirono all'oppressione cinese fondando la loro nuova patria nella valle di Kathmandu, nella quale costruirono molti grandi monasteri.

Nel XIII secolo si installarono in Tibet i re della dinastia Malla e, sotto il loro governo, l'Induismo divenne la religione dominante. A quel tempo sia gli induisti che i buddhisti caddero sotto l'influenza del Tantrismo, un sistema religioso che introdusse nelle pratiche devozionali molte innovazioni (tra cui certi riti sessuali), senza tuttavia sviluppare nuovi e autonomi princìpi filosofici.

Come i precedenti monarchi, anche i re Malla favorirono la costruzione di templi e monasteri, impiegarono alla loro corte sacerdoti buddhisti e brahmani e offrirono costosi riti sacrificali e cerimonie elaborate. Il carattere universalistico del culto, tipico del Nepal, trovò in quest'epoca espressione nella partecipazione attiva dei seguaci di molte sette alla maggior parte delle celebrazioni, a prescindere dalla natura delle divinità che ricevevano gli omaggi.

In nessun'altra parte della regione himalayana come nella valle di Kathmandu il Buddhismo e l'Induismo sono così strettamente intrecciati. Le zone di maggiore altitudine lungo il confine tibetano sono quasi totalmente abitate da popolazioni parlanti lingue tibetane, mentre le pianure meridionali sono dominate da induisti parlanti lingue indoeuropee, tra i quali si inframmezzano alcuni gruppi di popolazioni tribali. La vasta regione collinosa che si estende tra queste due zone geografiche è invece abitata da una mescolanza di tribù parlanti lingue tibeto-birmane e da alcuni gruppi di caste induiste che hanno forti affinità culturali con le popolazioni dell'India settentrionale.

Un buon esempio della convivenza pacifica di due sistemi religiosi all'interno di una sola popolazione è la situazione della valle del Kali Gandaki, il fiume che scorre tra le catene montuose dell'Annapurna e del Dhaulagiri. Questa valle, conosciuta come Thak Khola, è la patria dei Thakali, una tribù che mostra tratti razziali mongoli e parla un dialetto tibeto-birmano collegato con la lingua dei Tamang. Originariamente i Thakali veneravano divinità locali e offrivano loro in sacrificio capre e pecore. Avevano sviluppato anche un complesso culto delle divinità dei clan, che culminava in sacrifici cruenti e serviva a consolidare la coesione dei gruppi consanguinei patrilineari. Ma a partire dal XVII secolo i lama tibetani (tibetano, *bla ma*), seguendo la via commerciale del Kali Gandaki, si stabilirono tra i Thakali e in molti villaggi fondarono templi buddhisti (*gompa*) e conventi. Da allora molti Thakali andarono a studiare nei monasteri tibetani e alcune delle loro cerimonie e celebrazioni comuni assunsero un carattere chiaramente buddhista. Ciò nonostante i sacerdoti locali continuarono il culto delle divinità tradizionali e familiari, sacrificando molti animali in piccoli santuari costruiti grossolanamente, eretti nei campi o nelle foreste. I Thakali hanno un'idea chiara dei meriti spirituali acquisiti celebrando i riti buddhisti e non considerano particolarmente meritoria la propiziazione delle divinità del luogo e del clan, che giudicano semplicemente un mezzo per ottenere buona salute, raccolti abbondanti e successo nel commercio. Ciascuna delle due religioni, in altri termini, fa riferimento a un distinto sistema di valori.

L'assenza dei concetti di merito e di peccato caratterizza molti dei sistemi delle religioni tribali del Nepal e degli altri Stati himalayani ed è un elemento che distingue profondamente queste religioni dal Buddhismo. I Magar, per esempio, una tribù stanziata nelle regioni montuose a sud e sud-ovest di Thak Khola, credono nell'esistenza di una moltitudine di divinità e di spiriti e ritengono che questi esseri invisibili controllino la salute, la riproduzione e la fertilità del bestiame e dei raccolti. I Magar considerano il culto di questi esseri apportatore di buona sorte, ma non possiedono affatto l'idea che esso possa essere uno strumento di acquisizione di meriti religiosi. Gli dei sono immaginati in termini antropomorfici e vengono presentate loro offerte di cibo e di bevande, compreso il sangue degli animali sacrificali, semplicemente perché si ritiene che essi apprezzino i piaceri materiali.

Lo sciamanismo è fondamentale nelle pratiche religiose dei Magar. Gli sciamani svolgono un ruolo essenziale come mediatori tra gli uomini e gli esseri soprannaturali, che si ritiene abitino in una sfera verticalmente sovrapposta al mondo terreno. Gli sciamani possono essere sia uomini che donne e sanno procurarsi a piacere la *trance* estatica. L'iniziazione ai segreti della professione sciamanica è una procedura rituale assai complicata, che dura diversi giorni. La cura delle malattie e la prevenzione delle sventure sono tra i compiti principali degli sciamani, ma essi fungono anche da custodi delle tradizioni tribali, conservando, attraverso la trasmissione orale, la ricca mitologia dei Magar.

Molte tribù tibeto-birmane, le più numerose delle quali sono i Gurung e i Tamang, sono stanziate sulle ca-

tene centrali del Nepal. Nella regione dell'Annapurna i Gurung si sono mescolati con i Bhotia e hanno assorbito molte delle credenze e delle pratiche buddhiste.

I Tamang aderiscono apertamente al Buddhismo e in alcuni dei loro villaggi ci sono templi simili ai *gompa* dei Tibetani e degli Sherpa, in cui i lama studiano i testi sacri della tradizione tibetana utilizzati nei riti buddhisti. Ma contemporaneamente i sacerdoti e gli sciamani legati alla tradizione della religione locale celebrano i riti stagionali dell'agricoltura, rendono propizie le divinità e gli spiriti locali con preghiere e offerte e gestiscono il culto degli antenati del clan. In alcuni villaggi c'è una piattaforma di pietra, nel folto del bosco, sulla quale i sacerdoti locali venerano la madre terra con sacrifici di pecore o di pollame. Anche se le funzioni dei lama e degli sciamani si escludono reciprocamente, la gente percepisce a fatica le contraddizioni tra il culto delle antiche divinità tamang e i riti del Lamaismo buddhista.

Tra gli Sherpa, una popolazione di origine tibetana stanziata ad alta quota a sud-ovest rispetto all'Everest, il culto delle divinità locali e le concezioni buddhiste appaiono in perfetta armonia e ai lama è affidata la guida dei riti in onore degli dei della montagna e degli antenati del clan. Gli Sherpa sono ferventi seguaci della setta del Buddhismo Mahāyāna dei rnying ma pa (nyingmapa) e molti monasteri, organizzati secondo il modello delle istituzioni tibetane, esercitano il ruolo di centro di aggregazione di tutte le attività religiose.

Le tribù Rai e Limbu, che occupano un vasto territorio nelle regioni collinari orientali, sono state influenzate dal Buddhismo e dall'Induismo in maniera minore rispetto alle società tribali del Nepal occidentale. La loro visione del mondo è basata sulla convinzione che la vita umana è inestricabilmente collegata con una moltitudine di esseri soprannaturali, contattabili esclusivamente dagli sciamani, che comunicano con loro in condizioni controllate di estasi o di possessione. Secondo la mitologia dei Limbu il primo sciamano discese dal cielo, mandato sulla terra dal dio creatore. Egli apparve nei raggi del sole e cadde su una vasta distesa d'acqua; nuotò fino a terra e poi, viaggiando alla ventura nel mondo, apprese i segreti sulle origini degli uomini e degli animali e acquistò il potere di diagnosticare le malattie e di curarle con l'aiuto degli dei e degli spiriti.

Il corredo degli sciamani dei Limbu è molto simile a quello di molti sciamani dell'Asia centrale: esso comprende, per esempio, una lunga scala, con la quale si pensa che l'anima dello sciamano possa ascendere fino alle sfere degli dei. Gli sciamani sostengono che durante la *trance* una parte della loro personalità viaggia verso altri mondi e che durante i riti funerari lo sciamano accompagna l'anima del defunto fino alla terra dei morti.

Sikkim. Anche il Sikkim, come il Nepal, ha una popolazione eterogenea, composta da diversi gruppi etnici che si stanziarono nel territorio in differenti periodi di tempo. I nativi del Sikkim sono rappresentati dai Lepcha, una tribù di razza mongola parlante una lingua tibeto-birmana. La religione tradizionale dei Lepcha si basa sul culto delle divinità locali e di una grande varietà di spiriti della natura, celebrato esclusivamente dagli sciamani. A partire dal XVII secolo alcune popolazioni dei Bhotia passarono dal Tibet al Sikkim e colà si stabilirono come classe dominante rispetto ai Lepcha. Con loro entrò nel Sikkim anche il Buddhismo Mahāyāna, che in breve si sviluppò come religione di Stato. Alla metà del XX secolo c'erano nel Sikkim trentacinque monasteri e il Buddhismo si era diffuso anche tra i Lepcha, che gradualmente hanno adottato la lingua dei Bhotia e si sono fusi con loro in un'unica entità religiosa.

Attualmente molti Lepcha praticano due religioni tra loro reciprocamente contraddittorie, l'antica religione tradizionale, che si basa sulle credenze sciamaniche, e il Buddhismo importato dal Tibet. Secondo la religione tradizionale, la capacità di svolgere il ruolo di sacerdote dipende dalla possessione di uno spirito strettamente collegato a una linea di discendenza sacerdotale. La funzione principale del sacerdote è quella di combattere le sventure e le afflizioni causate dagli spiriti malevoli. Questo scopo può essere raggiunto attraverso sacrifici animali oppure grazie alla comunicazione diretta con i poteri soprannaturali. In alcune occasioni i sacerdoti sono posseduti dai loro spiriti tutelari, dai quali derivano il dono della preveggenza. Durante le cerimonie funerarie il sacerdote invoca l'anima del defunto affinché egli pronunci, attraverso la sua bocca, le ultime parole e poi lo guida fino al mondo degli dei.

Nel Buddhismo, invece, il sacerdozio e la santità si acquisiscono con l'apprendimento, mentre il sacerdozio dei Lepcha si basa su qualità ereditate lungo la linea familiare. L'etica lamaista si fonda sulla credenza nel destino individuale e sulla valutazione comparativa dei meriti e dei peccati, mentre la religione dei Lepcha non conosce il concetto di peccato.

Questa interpretazione dei riti buddhisti e delle pratiche religiose tradizionali si esprime piuttosto chiaramente nella grande festa stagionale, incentrata su danze rituali, che si celebra nel tempio reale di Gangtok, la capitale del Sikkim. Alcune di queste rappresentazioni sono paragonabili alle danze rituali praticate dai sacerdoti bon nei territori situati al confine sudorientale del Tibet. I sacerdoti mascherati rappresentano le feroci divinità bon e i loro seguaci, e le danze sono messe in scena «per l'eliminazione del male». Danze simili compaiono anche nel culto annuale del dio della montagna, la personificazione del Kanchenjunga, la cui vetta domina il paesaggio del Sikkim. In occasioni di particola-

re importanza rituale uno sciamano dei Lepcha (indifferentemente uomo o donna) viene posseduto dallo spirito di un antico capotribù semileggendario, che, secondo la leggenda, avrebbe governato il Paese all'epoca dei primi arrivi dal Tibet. [Vedi *BON*].

Bhutan. Nel Bhutan, il più orientale tra i regni himalayani, il Buddhismo tibetano ha di fatto rimpiazzato le antiche religioni locali, che conservavano molti elementi del culto bon. Attualmente, sotto la protezione del sovrano, fioriscono molti grandi monasteri con centinaia di monaci. Sono per la maggior parte seguaci dell'ordine dei bka' brgyud pa (kagyupa) e hanno stretti legami con le analoghe comunità monastiche in Nepal. Alla fine del XVII secolo una particolare figura nella gerarchia dell'organizzazione monastica venne inserita all'interno del sistema politico. Così un funzionario, chiamato *je kempo*, ha piena autorità religiosa su tutte le istituzioni buddhiste, a prescindere dalla loro appartenenza settaria, e funge da capo amministrativo del Corpo monastico centrale a Thimphu e Punakha. I lama appartenenti a questo Corpo centrale possono essere delegati a ricoprire l'incarico di capi dei gruppi monastici regionali in altre parti del Paese. Attualmente il Corpo monastico centrale raggiunge il numero di circa un migliaio di membri e il totale dei monaci sparsi per tutto il Bhutan assomma a circa cinquemila, un numero ritenuto appena sufficiente al mantenimento dei monasteri e dei santuari esistenti.

Arunachal Pradesh. Dove lo Stato indiano dell'Arunachal Pradesh confina con il Tibet e il Bhutan nordorientale, le popolazioni tribali sono soggette all'influenza del Buddhismo Mahāyāna nella sua forma lamaista. Fino a poco tempo fa una delle principali vie carovaniere che attraversavano lo Himalaya correva attraverso questa regione e lungo questa pista i monaci e le monache buddhisti si sono a lungo infiltrati nei territori di confine, stabilendosi nelle zone della tribù dei Monpa. Benché sopravvivano ancora alcuni elementi dell'antica religione Bon, i monasteri e i conventi buddhisti sono ora i principali centri dell'attività religiosa. Il grande monastero di Tawang, fondato dai lama tibetani, rappresenta una delle istituzioni più importanti della setta dei dge lugs pa (gelugpa) a meridione della catena himalayana principale.

Accanto al Buddhismo nella sua forma tibetana sopravvive tra i Monpa un culto delle divinità locali. I riti che celebrano questo culto appaiono riferibili alla religione Bon e i sacerdoti non mostrano alcun legame con i lama e con le istituzioni buddhiste. Essi rendono propizi i loro dei con sacrifici animali e offerte di uova, carne, pesce e birra.

La maggior parte della popolazione dell'Arunachal Pradesh è costituita di molte differenti tribù, che parlano tutte lingue tibeto-birmane e sono di razza mongola. Molte di queste tribù sono praticamente sconosciute, anche se esistono alcuni resoconti antropologici sugli Apa Tani, i Nishi, i Miri e gli Adi. Nessuno di questi gruppi mostra influenze buddhiste o induiste, ma tutti condividono la credenza nella dipendenza degli uomini dai poteri soprannaturali, rappresentati sempre con aspetto antropomorfo. Alcune di queste divinità e di questi spiriti sono protagonisti di miti e di leggende, ma nessuno di essi riveste, nelle tradizioni religiose, un ruolo e una funzione distinti in un pantheon gerarchicamente organizzato. Nessuna delle tribù della regione riconosce una divinità suprema, superiore a tutti gli altri esseri soprannaturali, anche se alcune attribuiscono a due o tre divinità poteri e importanza eccezionali. Così i Nishi del distretto del Subansiri venerano soprattutto Potor e Met, l'uno maschile e l'altra femminile. Questa coppia divina esisteva ancor prima che si originassero il cielo e la terra e oggi abita, invisibile agli uomini, sulla superficie della terra, nutrendosi della carne degli animali sacrificati. Diversa da queste divinità legate alla terra è invece la coppia divina formata da Doni e Sü, venerata da molte altre tribù. Doni è equiparato al sole e Sü alla terra: perciò possono vedere dall'alto tutte le azioni degli uomini. Essi, tuttavia, non prestano alcuna attenzione all'aspetto morale dei comportamenti umani.

Oltre alle principali divinità, nell'immaginario di tutte le tribù esistono numerosi altri esseri soprannaturali minori, associati a luoghi o ad attività specifiche. Si crede nell'esistenza di divinità che influenzano la crescita dei raccolti e di altre che vivono nelle abitazioni degli uomini e che badano ai maiali e al pollame. Si pensa che alcuni spiriti che dimorano, invece, nella foresta siano altamente pericolosi per l'uomo, ma la categoria di spiriti più terribile è quella il cui aiuto viene invocato nella magia nera.

I sacerdoti fungono da mediatori tra gli uomini e gli dei e la gente comune si rivolge a loro quando è colpita da una malattia, quando il cattivo tempo rovina i raccolti oppure in altre situazioni di emergenza. Ma il sacerdote degli Apa Tani deve essere molto più che un semplice mediatore, perché è il depositario delle leggende sacre della tribù e deve essere capace di recitare e cantare per ore, invocando il grande numero di dei e ricordando tutti gli eventi mitici che fondano il rito che sta celebrando. Poco numerosi, invece, sono gli sciamani, che trasmettono gli oracoli attraverso i quali gli dei e gli spiriti fanno conoscere i loro desideri.

Le tribù dell'Arunachal Pradesh hanno in genere idee piuttosto vaghe circa la natura delle divinità venerate, mentre le loro credenze riguardanti il destino dell'uomo nell'aldilà sono piuttosto precise. Non soltanto i sacerdoti e gli sciamani, ma anche gli uomini comuni possono riferire informazioni sulla terra dei morti e sulla vita che i trapassati in essa conducono. I defunti si

possono recare in due o più territori diversi e la loro destinazione finale è determinata dalle modalità della loro morte. Coloro che muoiono di morte naturale vanno in un oltretomba che gli Apa Tani chiamano Neli e i Nishi Nilitu. Esso è simile alla terra dei vivi, con villaggi e abitazioni come sulla terra: l'esistenza dei trapassati in questo luogo è un perfetto riflesso della loro vita terrena, per cui i ricchi saranno ancora ricchi e i poveri nuovamente poveri. Coloro che muoiono senza essersi sposati potranno farlo, infine, nel Neli e anche generare dei figli. Ma un giorno moriranno una seconda volta e andranno in un'altra terra dei morti, collocata al di sotto del Neli. Tutti coloro che muoiono di morte accidentale o vengono uccisi in battaglia, invece, vanno in una regione celeste, che costituisce una dimora assai piacevole, in cui l'esistenza è del tutto simile a quella terrena.

Varie sono le idee sul percorso per raggiungere la terra dei morti. Comune è la presenza di un guardiano dell'oltretomba che controlla l'ingresso dei defunti interrogandoli sui meriti guadagnati durante l'esistenza terrena. Questo guardiano apprezza i successi materiali e l'acquisizione della ricchezza, ma ignora del tutto le azioni di carità. L'idea di una ricompensa finale per le azioni meritorie, in effetti, non trova posto nel pensiero tribale: la credenza nella ripetizione più o meno automatica dell'esistenza terrena anche nella terra dei morti non fornisce alcuna motivazione per una condotta che miri a qualche cosa di diverso dalla gratificazione del personale interesse immediato. Non c'è alcuno spazio comune tra i valori terreni delle popolazioni tribali e l'etica ultraterrena del Buddhismo. Le divinità tribali non rivestono mai il ruolo di legislatrici e di guardiane della moralità umana. Per le tribù dell'Arunachal Pradesh, insomma, la religione non ha la funzione di controllare il comportamento sociale, ma è semplicemente un sistema di pratiche rituali che riguardano la gestione delle relazioni tra gli uomini e i poteri soprannaturali.

[Vedi anche *TIBETANE, RELIGIONI*].

BIBLIOGRAFIA

I volumi qui sotto indicati contengono informazioni storiche sugli sviluppi religiosi nella regione dello Himalaya, oppure descrizioni sulle credenze religiose e sulle pratiche rituali prevalenti nel presente in questa regione. Le opere di Bista, Gorer, Hitchcock e Jones, Nebesky-Wojkowitz, Nepali e Fürer-Haimendorf sono di carattere prevalentemente antropologico e si occupano di popolazioni contemporanee, mentre le opere di Landon, Regmi, Singh, Slusser e Snellgrove danno grande rilievo a fatti e a problemi storici. Una bibliografia esauriente per l'intera regione, comprendente articoli apparsi su periodici, è Elizabeth von Fürer-Haimendorf e Helen Kanitkar, *An Anthropological Bibliography of South Asia*, I-IV, The Hague 1958-1976.

D.B. Bista, *People of Nepal*, Kathmandu 1967, 1996.

Chr. von Fürer-Haimendorf, *The Apa Tanis and Their Neighbours*, London 1962, rist. 2004.

Chr. von Fürer-Haimendorf, *The Sherpas of Nepal*, London 1964, rist. 1979.

Chr. von Fürer-Haimendorf, *Highlanders of Arunachal Pradesh*, New York 1982.

G. Gorer, *Himalayan Village. An Account of the Lepchas of Sikkim*, London 1938, Gloucester 1984.

J.T. Hitchcock e R.L. Jones (curr.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Warminister 1976, rist. New Delhi 1996.

P. Landon, *Nepal*, I-II, London 1928, rist. Kathmandu 1976.

R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague 1956, rist. Delhi 1996.

G.S. Nepali, *The Newar. An Ethno-Sociological Study of a Himalayan Community*, Bombay 1965.

D.R. Regmi, *Ancient Nepal*, Calcutta 1960, 1969.

N. Singh, *Bhutan. A Kingdom in the Himalayas. A Study of the Land, Its People and Their Governent*, New Delhi 1972, 1985.

Mary Shepherd Slusser, *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, I-II, Princeton 1982.

D.L. Snellgrove, *Buddhist Himālaya. Travels and Studies in Quest of the Origins and Nature of Tibetan Religion*, Oxford 1957, Kathmandu 1995.

CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF

HIMIKO, una regina sciamano dell'antico Giappone. Il *Sanguozhi*, una cronaca dinastica cinese compilata intorno al 280 d.C., afferma:

> Il Giappone in precedenza aveva un uomo come re. Poi per 70 o 80 anni ci furono tumulti e guerra. Il popolo di conseguenza scelse come sovrano una donna e la chiamò Himiko. Costei praticava magia e stregoneria e incantava la popolazione. Benché matura d'età, non prese marito. Aveva un fratello minore che la aiutava a governare il regno. Da quando divenne regina furono in pochi a vederla. Nella sua servitù aveva 1.000 donne ma un solo uomo, il quale le serviva cibo e bevande e faceva da tramite per le sue comunicazioni.
>
> (citato in Goodrich 1951, p. 13).

Secondo altre fonti il periodo di «tumulti e guerra» si deve collocare tra il 178 e il 183: in seguito Himiko dominò il Giappone per più di mezzo secolo, finché, verso il 247, morì.

Himiko viene spesso erroneamente creduto il nome proprio della regina, ma in realtà esso è soltanto un titolo comunemente conferito ai regnanti e il suo vero nome non ci è noto. Himiko aveva un rivale maschio, sovrano del regno di Kuna, che egualmente usava il nome *himiko* come parte del suo titolo. La parola letteralmente significa «discendente dalla donna spirito». I primi sovrani del Giappone, per legittimare il loro potere, sostenevano, infatti, di essere i discendenti di un

antenato sciamano chiamato Himi. Così *himiko* assunse il significato generico di «regnante». Poiché, tuttavia, questa regina dominò il Giappone per un lunghissimo periodo di tempo e, d'altro canto, possediamo scarse informazioni su altri sovrani dell'epoca, il nome *Himiko* si riferisce in genere alla sua persona.

Nell'organizzazione del regno il suo fratello minore aveva un ruolo politico evidentemente piuttosto importante, dal momento che Himiko, una volta diventata regina, si ritirò, comunicando regolarmente soltanto con lui, che divenne così il tramite dei suoi messaggi rivolti alla popolazione. Attraverso la sua persona, a quanto sembra, le parole della regina venivano convertite in misure politiche. Dopo il 239 Himiko risulta aver inviato saltuariamente tributi all'imperatore della Cina. L'ultima missione, nel 247, informava i Cinesi dei suoi problemi con Himiko koso, re di Kuna. Quando morì, probabilmente in occasione del conflitto con Kuna, venne sepolta in un grande tumulo del diametro di oltre 145 metri e più di cento servi la seguirono nella tomba. Al suo posto fu messo sul trono un re privo dell'appoggio popolare e subito scoppiò di nuovo la guerra. Alla fine venne nominata regina Toyo, una tredicenne del clan di Himiko, e ritornò la pace.

Le più antiche fonti letterarie giapponesi non menzionano alcuna regina chiamata Himiko. Narrano invece dell'imperatrice Jingū (o Jingō), vissuta circa un secolo dopo. Sappiamo però che Himiko venerava Himi («donna spirito»), una dea il cui nome ha quasi lo stesso significato di *Hirume*, il nome originario di Amaterasu, la massima dea della mitologia giapponese. Le antiche fonti cinesi e giapponesi, quindi, concordano nel suggerirci che il culto di una «donna spirito» costituiva un elemento essenziale delle pratiche religiose del Giappone più antico. [Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi Mitici*].

BIBLIOGRAFIA

L.C. Goodrich (cur.), *Japan in the Chinese Dynastic Histories. Later Han through Ming Dynasties*, Pasadena/Cal. 1951.

Kakubayashi Fumio, *A Study of the Historical Developments of the Yayoi Period with Special Reference to Japanese-Korean Relations*, Diss. University of Queensland 1980.

Saeki Arikiyo (cur.), *Yamataikoku kihon rombunshū*, I-III, Osaka 1981-1982.

[Aggiornamenti bibliografici: P. Villani, *Aspetti della mitologia di* Kojiki *e* Nihonshoki, in J. Ries (cur.), *Trattato di antropologia del sacro*, IX, *Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente. Giappone*, Milano 2006, pp. 23-44; P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

KAKUBAYASHI FUMIO

HIRATA ATSUTANE (1776-1843), importante pensatore giapponese e ardente nazionalista che perorò con vigore la superiorità dello Shintō e delle istituzioni native del Giappone rispetto a tutte le tradizioni importate dall'esterno. Quarto figlio di Ōwada Tsugutane, un membro dell'aristocrazia guerriera, da adolescente studiò i testi cinesi e la medicina. A vent'anni lasciò la provincia natale per trasferirsi a Edo, capitale del governo Tokugawa, dove incontrò grosse difficoltà a procurarsi da vivere e fu costretto ad accettare lavori manuali finché non venne adottato da Hirata Tōbei, anch'egli appartenente all'aristocrazia guerriera. Da allora prese il nome di Hirata Atsutane.

Atsutane continuò i suoi studi nonostante le difficoltà finanziarie. Il suo primo libro, intitolato *Kamōsho* (Rimproveri a uno stupido), era una critica al *Bendōsho* (Trattato sulla Via), opera del famoso confuciano Dazai Jun. In esso Atsutane accusò Dazai di avere compreso male l'antica «via» del Giappone. Si mise in viaggio con una copia manoscritta del libro per visitare Motoori Norinaga a Matsuzaka, dove questi abitava, nella speranza di farsi accettare come suo allievo, cosa che gli riuscì però soltanto nel 1803, per opera del figlio di Norinaga, il quale era morto ormai da due anni. [Vedi *MOTOORI NORINAGA*]. L'anno seguente aprì una piccola accademia privata a Edo e si dedicò alla stesura dei suoi scritti. In questo primo periodo produsse due opere importanti, *Shinki shinron* (Una nuova teoria sui *kami*), in cui criticava la concezione cinese del destino dell'anima ed esponeva schematicamente la sua concezione di un'anima che continua a esistere dopo la morte, e *Honkyō gaihen* (In aggiunta alla mia teoria sullo Shintō), una descrizione delle idee riguardanti i *kami* imperiali e la vita dopo la morte, che rivela l'influenza esercitata su Atsutane dai testi cristiani da lui letti in traduzione cinese. In queste opere troviamo già gli atteggiamenti e i princìpi che costituiranno il fondamento ideologico della sua vita: la verità è una, il Giappone è il Paese in cui nacque il *kami* originario, tutte le religioni devono di conseguenza essere interpretate alla luce della mitologia giapponese. Hirata credeva anche che il mondo dei *kami* è quello primo ed eterno, che controlla il nostro e al quale noi dobbiamo prepararci durante l'intero corso della nostra vita.

Nel 1808 ricevette dalla famiglia Shirakawa l'incarico di istruttore dei sacerdoti shintōisti. Ciò gli diede la possibilità di concentrarsi sull'insegnamento e la scrittura. I suoi scritti consistono in lezioni sullo Shintō antico, lo Shintō popolare, il Confucianesimo, il Buddhismo, la poesia *waka*, ecc. Alcune delle sue opere più importanti vennero redatte a partire dal 1811. Atsutane usava aggiungere numerosi commenti ai suoi testi, in modo da evitare qualunque errore di interpretazione.

Al suo *Koshi* (Storia antica), ad esempio, fece seguire due commenti, *Koshicho* (Precisazioni su Storia antica) e *Koshiden* (Storia antica commentata). Nel 1812, anno della morte della sua prima moglie, scrisse un altro libro assai importante, intitolato *Tama no mahashira* (Il pilastro dello spirito), in cui interpretava il mito giapponese della creazione dell'universo in accordo con i princìpi dell'astronomia. Si trattava di una metodologia inaugurata in Giappone da Hattori Nakatsune nel suo *Sandaikō* (Studio dei tre pianeti), un trattato sui rapporti fra le divinità della mitologia giapponese e il sole, la terra e la luna, basato sulle conoscenze astronomiche ricavate da testi importati dall'Olanda. L'opera di Atsutane seguiva un'ispirazione analoga, il che spiega perché molti dei suoi epigoni persero rapidamente credito presso gli intellettuali dell'inizio del periodo Meiji.

All'inizio degli anni '20 dell'Ottocento, quando ormai si era procurato una certa fama negli ambienti accademici, Atsutane si interessò di letteratura giapponese antica e di demonologia. Il suo lavoro su quest'ultimo argomento viene oggi considerato il modello al quale sono ispirati gli studi contemporanei sulle credenze religiose popolari. Verso la fine degli anni '20 si dedicò allo studio dell'India e della Cina, nel tentativo di identificare nel Giappone il regno ideale menzionato in alcuni antichi testi di quelle tradizioni culturali. Durante questo periodo provò anche ad assicurasi il patrocinio ufficiale di qualche *daimyō*, e in effetti nel 1830 gli venne garantito un piccolo stipendio dal *daimyō* di Owari, appartenente a uno dei tre rami collaterali della famiglia Tokugawa.

Verso la fine della sua vita Atsutane si mise a studiare la divinazione e la metrologia. Nel 1834 pubblicò *Kōkoku doseikō* (Metrologia giapponese), provocando sfavorevoli reazioni nel governo, che voleva invece mantenere la materia sotto il proprio controllo. Il risultato fu la perdita dello stipendio concessogli dal *daimyō* di Owari. Per tutta risposta Atsutane pubblicò nel 1837 uno studio sul calendario e nel 1840 fu nuovamente inquisito da funzionari governativi. L'anno seguente gli fu ordinato di smettere di scrivere. Egli ritornò così nella sua provincia natale, amaramente deluso per tutti gli sforzi che aveva inutilmente compiuto per conquistarsi la libertà di movimento e di espressione. Negli anni del grande mutamento sociale che seguirono la sua morte, però, i suoi discepoli aumentarono e un quarto di secolo dopo contribuirono a fondare il nuovo governo della Restaurazione Meiji. [Vedi anche *KOKUGAKU*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera completa di Hirata Atsutane è *Hirata Atsutane zenshū*, I-XXI, Tokyo 1977-1981. Fra gli studi che trattano la sua vita e il suo pensiero, cfr. Miki Shōtarō, *Hirata Atsutane no kenkyū*, Kyoto 1969; Muraoka Tsunetsugu, *Norinaga to atsutane*, Tokyo 1957; e Watanabe Kinzō, *Hirata Atsutane kenkyū*, Tokyo 1942.

UEDA KENJI

HUANGDI, l'Imperatore Giallo, eroe culturale pancinese e primo imperatore mitico della storia. Al fine di evitare le connotazioni molto strette del termine *imperatore*, la parola *di* è spesso resa con *signore*, *monarca*, *tearca*, *antenato* o *dio*. La complessa mitologia di Huangdi è composta grosso modo da tre tradizioni che si sono evolute durante il I millennio a.C. e che compaiono insieme nella prima storia universale della Cina, lo *Shiji* (Documenti dello storico), nel II secolo a.C.: Huangdi come divinità celeste, come sovrano perfetto e come patrono delle arti esoteriche.

Come personificazione della parte centrale del cielo, circondato dai quattro «imperatori» delle quattro direzioni, Huangdi ricevette un culto da alcuni signori feudali nel regno degli Zhou. Dopo l'unificazione dell'Impero a opera dei Qin (221 a.C.), la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) affermò il suo dominio decretato dal cielo unificando i culti dei cinque imperatori e delle loro regioni celesti (corrispondenti al dominio Han di «tutto ciò che è sotto il cielo»). Oltre a essere il colore associato al centro delle quattro direzioni, *huang* («giallo») significa anche «raggiante», significato nel quale vi sono tracce del mito di Huangdi come dio del sole. Ancora più importante è, tuttavia, il fatto che il logogramma *huang* («giallo») viene spesso usato per un altro *huang* («augusto, sovrano»), e viene così offuscata la distinzione tra l'Imperatore Giallo e «l'Imperatore Augusto», cioè la suprema divinità celeste Shangdi della religione feudale. Ciò potrebbe spiegare perché, nel II secolo a.C., la maggioranza dei clan feudali rivendicasse Huangdi come proprio antenato. Allo stesso periodo viene datato il posto di Huangdi nell'astronomia cinese. Con il suo nome personale, Xianyuan, e nella forma di un drago giallo (l'emblema imperiale) è un asterismo nella sezione meridionale del cielo (*Jinshu* 11A).

Il regno di Huangdi, all'alba della storia, fu «un'età d'oro di pace perfetta» o *taiping* (*Shiji* 1). Sebbene i daoisti vedessero in questo primo sovrano l'iniziatore del declino dell'umanità in una civiltà artificiale e superficiale (*Zhuangzi*), Huangdi divenne per essi il modello degli imperatori che ascoltavano il consiglio dei loro consiglieri. Le tradizioni daoiste del periodo Han trasmettevano gli «insegnamenti di Huang(di) e di Lao(zi)», da qui il loro nome: Huanglao Dao. L'associazione di Huangdi con il saggio modello Laozi significa la doppia relazione tra il sovrano-discepolo e il suo con-

sigliere-maestro. Sebbene il consigliere sia socialmente inferiore al sovrano, il carisma di quest'ultimo è soltanto una manifestazione della saggezza del saggio. Come un burattino mosso da mani invisibili, l'imperatore è lo strumento del saggio. La loro interazione simboleggia l'invisibile Dao e la sua efficacia manifesta (*de*). Ispirati da questi insegnamenti, i ribelli millenaristi Taiping del 184 d.C. miravano a una nuova creazione dell'età d'oro di Huangdi e indossavano copricapi gialli (da qui il nome di Ribellione dei Turbanti Gialli) come un segno dell'imminente governo sotto l'egida dell'«agente giallo» (terra) di Huangdi. Nelle molte scritture sacre a lui attribuite, Huangdi è sempre il discepolo che viene istruito da un saggio o un maestro divino. Queste scritture non riguardano solo la filosofia e l'arte di governare ma anche le tecniche per la longevità e le arti marziali.

I più antichi alchimisti insegnarono all'imperatore Han, Wu (140-87 a.C.), l'arte di produrre l'oro e di diventare immortale «come Huangdi», che aveva colato un crogiuolo sacro ed era asceso al cielo su un drago (*Shiji* 28). Le leggende daoiste contengono tracce del ruolo di Huangdi nelle confraternite arcaiche di metallurghi e nelle tradizioni mediche, farmaceutiche e yogiche, che hanno contribuito tutte alla formazione delle tecniche di immortalità del Daoismo. Il libro più antico di medicina, lo *Huangdi neijing suwen* (Le domande semplici di Huangdi, Canone esoterico di medicina) è un dialogo tra Ji Bo, un maestro celeste, e il suo discepolo Huangdi. Altri testi lo presentano come colui che viene istruito da due divinità femminili nelle arti collegate delle tecniche sessuali e militari. Xuannü («la donna oscura») gli insegnò una danza magica per sconfiggere il ribelle Chi You e, secondo una leggenda più tarda, gli rivelò un manuale daoista di strategia militare, lo *Yinfu jing* (Classico del talismano *yin*; circa VIII secolo d.C.). Xuannü o Sunü («la donna chiara») insegnò all'imperatore le «arti della camera da letto» che conferiscono l'immortalità. Il *Sunü jing* (Classico della donna chiara), ora andato perduto, era popolare nel Medioevo. Probabilmente conteneva gli insegnamenti sessuali di Sunü all'imperatore. Inoltre, Xuannü è la sua insegnante in uno dei più antichi trattati daoisti di alchimia, lo *Huangdi jiuding shendan jing* (Canone dell'Imperatore Giallo dell'elisir magico dei nove vasi).

Nelle tradizioni ufficiali storiche, l'immagine di Huangdi è stata scialba ma netta. Il suo prestigio come antenato del popolo cinese e fondatore della cultura cinese è stato recentemente riaffermato da un movimento sincretico, lo Xianyuan Jiao. Sotto il trauma della sconfitta e della fuga a Taiwan nel 1949, il suo fondatore, Wang Hansheng, ebbe una visione di Huangdi e del suo crogiuolo sacro (che è anche un simbolo della legittimazione dinastica). Lo Xianyuan Jiao, che si stabilì a Taipei nel 1957 e che nel 1981 rivendicava circa centomila seguaci, insegna una mescolanza di idee daoiste, confuciane e moiste e opera per una rinascita della cultura cinese e per la riunificazione dell'Impero.

[Vedi *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE*; *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Temi mitici*; e *HUANGLAO JUN*].

BIBLIOGRAFIA

Per l'antica mitologia di Huangdi, l'opera di M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, I-II, Paris 1926, rist. 1982, è ancora il riferimento migliore. Il ruolo di Huangdi nei culti di Stato degli Han e nella scuola daoista Huanglao è descritto in Anna K. Seidel, *La Divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han*, Paris 1969, pp. 34-58; cfr. anche J. Needham, *Science and Civilisation in China*, I-VII, Cambridge 1954-2004 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1986), soprattutto i volumi II, III e V parte 2. La religione moderna di Huangdi è esaminata in Shinohara Hisao, *Makiō Ryōkai hakase shōju kinen ronshū. Chūgoku no shūkyō, shisō to kagaku*, Tokyo 1984, pp. 203-17.

[Aggiornamenti bibliografici:

L.S. Chang e Feng Yu, *The Four Political Treatises of the Yellow Emperor. Original Mawangdui Texts with Complete English Translations and an Introduction*, Honolulu 1998.

Ni Maoshing, *The Yellow Emperor's Classic of Medicine. A New Translation of the Neijing Suwen with Commentary*, Boston 1995].

ANNA SEIDEL

HUANGLAO JUN, o Signore Huanglao, divinità daoista che risale alla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), è strettamente collegato alla forma divinizzata del saggio daoista Laozi. Le origini del Signore Huanglao sono oscure, ma è noto che alla fine del II secolo d.C. esisteva una credenza prevalente sia tra i reali che tra le persone comuni che tramite i sacrifici a questo dio si potevano ottenere longevità e prosperità.

Nel 165 d.C., l'imperatore Huan autorizzò un sacrificio al dio Laozi in un tempio presso quello che si riteneva il luogo di nascita di quest'ultimo. Molti mesi dopo fece di Huanglao l'oggetto del sacrificio *jiao* annuale nella capitale. Dai tempi Zhou, l'esecuzione del Jiao, che assicurava buona sorte al mondo per l'anno in arrivo, era stata una delle responsabilità più solenni dell'imperatore. Originariamente diretta a Tian (Cielo), la divinità assiale del popolo Zhou, il sacrificio iniziò a essere rivolto a un nuovo dio, Taiji (Grande Uno), nel corso del II secolo a.C. La conseguente collocazione di Huanglao nel Jiao fu un chiaro segno della sua importanza crescente. C'è anche la prova che sette anni dopo le azioni dell'imperatore Huan, un certo principe Min

di Chen fece un sacrificio al Signore Huanglao per assicurarsi longevità e buona sorte.

Anche a livello popolare ci sono segni di tale culto. Sebbene le prove siano scarse, potrebbero benissimo essercì stati culti sia di Huangdi (l'Imperatore Giallo) che di Laozi almeno quattro secoli prima. Tali culti dovevano esistere ancora al tempo del Jiao del 166. Certamente un culto di Laozi fu centrale nella setta dei Maestri Celesti, una delle due organizzazioni originarie della religione daoista, fondata nella metà del II secolo d.C. da Zhang Daolin. L'altro *leader* daoista millenarista, Zhang Jue, che all'incirca nello stesso periodo fondò il movimento della Via della Grande Pace (conosciuto nella storia come il movimento dei Turbanti Gialli), era considerato «seguace del Dao di Huanglao» e questo per alcuni studiosi significa che era devoto del Signore Huanglao.

Sia il culto imperiale che quello popolare sono manifestazioni di un modello fondamentale della religiosità del popolo cinese che risale agli inizi della storia documentata. Questo modello è basato sulla credenza che la buona sorte e la longevità possono essere ottenute con sacrifici ai poteri spirituali del mondo. Benché gli oggetti di questi sacrifici siano cambiati nel tempo e abbiano incluso una grande quantità di spiriti, divinità e immortali, questo modello base è rimasto lo stesso fino ai giorni nostri.

Il simbolismo specifico del dio Huanglao Jun deriva dalla mitologia che circonda ogni elemento che forma il nome composto, Huangdi e Laozi. Originariamente rivendicato come l'antenato della famiglia reale dello Stato di Qi (patria della Scuola dei Ricercatori dell'Immortalità), l'Imperatore Giallo appare negli antichi scritti daoisti e naturalisti come il primo imperatore della Cina. Nei riti antichi, era raffigurato come colui che vive al centro del cielo, una posizione associata al colore giallo. Con la dinastia degli Han anteriori, è diventato il patrono dei *fangshi* e ha cominciato a essere associato con le varie tecniche che essi praticavano e con il loro obiettivo finale, l'immortalità. Si dice che egli stesso sia stato un immortale.

Il simbolismo di Laozi cominciò come quello di un maestro saggio e venerabile. Nel primo periodo Han venne considerato come un'autorità in materia di metodi daoisti di autodisciplina e governo. All'incirca nello stesso periodo, sia lui che l'Imperatore Giallo divennero i patroni leggendari della scuola daoista Huanglao, che sosteneva un governo di capi illuminati dal Dao. Nell'ultimo periodo Han, Laozi iniziò a essere considerato anche come un immortale ed era responsabile di istruire le persone sulle vie per raggiungere l'immortalità, che erano a volte chiamate le tecniche di Huanglao. Con la metà del II secolo d.C., Laozi venne trasformato in questi culti in un dio, la personificazione del Dao stesso, centrale per il funzionamento dell'universo. Il Signore Huanglao che emerse in questo periodo combina le qualità dell'Imperatore Giallo e di Laozi, compreso il simbolismo tratto dalla filosofia politica della più antica scuola Huanglao. La sua immagine di sovrano illuminato può essere vista sullo sfondo di entrambi i movimenti millenaristi del tardo periodo Han, i Maestri Celesti e i Turbanti Gialli, che si sforzavano di rendere questo governo ideale una realtà.

Sembra che il Signore Huanglao abbia continuato a essere una divinità importante per i due secoli successivi, sebbene sia stato gradatamente eclissato da altre divinità, e principalmente dall'emergente tradizione Lingbao. Tuttavia, venne ancora tenuto in grande considerazione dalla tradizione Shanqing del Daoismo, le cui pratiche comprendevano un tipo di meditazione che includeva la visualizzazione di un grande numero di divinità che vivevano nel corpo come manifestazioni microcosmiche degli dei universali. Tra queste divinità il Signore Huanglao risiedeva al centro della testa ed era particolarmente stimato poiché l'abilità di visualizzarlo era un segno di progresso dell'adepto. Per i daoisti che continuarono a praticare questo tipo di «alchimia interiore» (*neidan*) nei secoli seguenti, il Signore Huanglao rimase il maestro divino che rivelava i metodi dell'immortalità attraverso i testi sacri. Tuttavia, la connotazione politica a lui associata svanì dopo il fallimento dei movimenti daoisti millenaristi degli Han posteriori.

[Vedi *DAOISMO, Panoramica generale*; *HUANGDI*; e *LAOZI*].

BIBLIOGRAFIA

Non esistono fonti occidentali dedicate soltanto a Huanglao Jun. Tuttavia, alcune informazioni possono essere reperite in Anna K. Seidel, *La Divinisation de Lao-tseu dans le taoïsme des Han*, Paris 1969, un capolavoro di erudizione profonda che contiene informazioni utili su Huanglao Jun e sul Daoismo Han in generale. Il volume di H. Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, F.A. Kierman (trad.), Amherst 1981, è una raccolta praticamente completa della sua opera pionieristica sul Daoismo e contiene riferimenti sparsi a Huanglao Jun. Tuttavia, a causa della tendenza di Maspero a interpretare l'antico materiale daoista alla luce degli ultimi sviluppi, il suo lavoro dovrebbe essere usato con cautela, soprattutto perché non riesce a distinguere il culto di Huanglao dalla filosofia del Daoismo Huanglao del primo periodo Han. L'opera di H. Welch, *Taoism. The Parting of the Way*, Boston (1965) 1966, 2ª ed. riv., tratta in particolare Huanglao Jun dopo gli Han.

HAROLD D. ROTH

I

ICONOGRAFIA DAOISTA. L'argomento dell'iconografia daoista deve essere arbitrariamente delimitato, poiché non esiste ancora una definizione di Daoismo che soddisfi tutti gli studiosi. In questo articolo si è inteso per Daoismo una religione incentrata sul raggiungimento di una condizione di trascendenza immortale. Questa definizione ha origine da un'antica visione del mondo che non è specificatamente daoista, ma più in generale cinese. Secondo questa definizione l'iconografia daoista esprime simbolicamente idee che riguardano: 1) la cosmologia e la mitologia fondamentali cinesi; 2) i fondatori della religione; 3) le tecniche di salvezza; 4) coloro che hanno raggiunto l'obiettivo; 5) l'immortalità come speranza universale; e 6) i concetti daoisti della dimensione numinosa e degli esseri numinosi e la relazione con tale dimensione e con tali esseri.

Iconografia e visione del mondo. L'antica visione del mondo comprende sia le forze impersonali della cosmologia che gli esseri personificati della mitologia. Essa precede di molto la formazione di una qualche «religione daoista» identificabile ed è condivisa da diverse scuole di pensiero che si svilupparono nella Cina antica. I suoi agenti cosmologici più importanti sono il Dao, lo *yin* e lo *yang* e le Cinque Qualità o Fasi Fondamentali Operative (*wuxing*, spesso citate come i Cinque Elementi). Il Dao, la realtà ultima che sta sotto ogni cosa, può essere rappresentata soltanto dalle sue forze derivate negative e positive, o «Soffi Vitali» (*qi*), cioè lo *yin* e lo *yang* e i loro modi di essere, i *wuxing*. D'altra parte, tutta la creazione può servire come prova tangibile del Dao. In questo senso i paesaggi, generalmente considerati il genere pittorico cinese più significativo del millennio scorso, e i giardini sono rappresentazioni del Dao che si manifesta attraverso il mondo fisico. [Vedi *DAO E DE* e *YIN-YANG WUXING*].

Il simbolo più familiare del funzionamento del Dao per mezzo dei suoi Soffi Vitali è il disegno ingegnoso del cerchio diviso in due parti uguali da una linea curva centrale, una parte del cerchio rappresenta la luce dello *yang* e l'altra parte l'oscurità dello *yin*, ma con un po' di *yin* nella parte *yang* e un po' di *yang* nella parte *yin* (vedi figura 1). Questo simbolo espressivo si trova sulle vesti liturgiche dei daoisti (un termine usato qui per indicare i sacerdoti di professione). Il sommario più sofisticato della cosmologia fondamentale è il diagramma del Grande Ultimo (*taiji tu*) studiato dal filosofo Zhou Dunyi (XI secolo), ma non viene usato in maniera iconografica.

Gli Otto Trigrammi, ognuno dei quali è formato da una combinazione di linee intere (*yang*) e spezzate (*yin*). costituiscono un altro simbolo astratto molto comune (vedi figura 1). In tempi arcaici, essi erano già investiti di un grande significato come segni delle combinazioni e delle permutazioni di quelle forze che originarono il mondo e tutti i suoi esseri. L'esposizione classica dei Trigrammi appare nell'antico *Zhouyi* o *Yijing* (Libro delle mutazioni), una fonte autorevole del Daoismo come di tutto il pensiero tradizionale. Gli Otto Trigrammi sono anche ricamati sulle vesti sacerdotali daoiste.

Le figure mitologiche in forma umana includono gli eroi della creazione tradizionalmente accettati, le invenzioni culturali come il cucinare, l'alloggiamento, lo scrivere e il calendario, e i fondatori delle forme di governo più antiche, ma benché si incontrino spesso nell'iconografia daoista, hanno un significato specificatamente daoista minimo. Nel Daoismo tali figure mitolo-

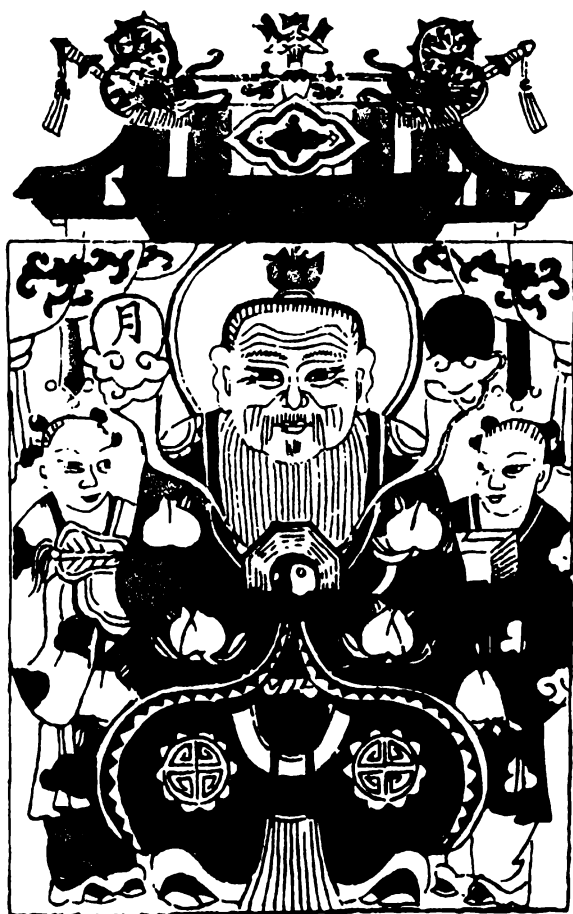



FIGURA 1. *Il Signore Supremo Laozi.* Apoteosi di Laozi, come appare in una stampa popolare. Tiene il diagramma cosmico con il simbolo dello *yin-yang* al centro circondato da otto trigrammi. Il sole e la luna sono dietro alle sue spalle. Quattro pesche dell'immortalità decorano la sua veste. I suoi accompagnatori portano rispettivamente un ventaglio di foglia di palma dai poteri magici (in particolare la capacità di «resuscitare i morti», che si riferisce alla «liberazione dello spirito del cadavere», cioè al raggiungimento della trascendenza immortale) e una copia del *Daodejing*. Segni grafici stilizzati per *shou*, o lunga vita, decorano la falda della veste.

giche sono state spesso trasformate in divinità del regno numinoso, del quale parleremo in seguito.

I fondatori. Una di queste figure mitologiche ha fissato definitivamente il suo personaggio come daoista, accanto alla sua identificazione più generale come eroe cinese: Huangdi, l'Imperatore Giallo. Secondo la tradizione egli è il primo sovrano di un «Impero cinese». Gli viene attribuito anche il merito dell'invenzione del calendario, delle scale musicali e delle teorie classiche della medicina e di altre innovazioni culturali di importanza fondamentale. Tuttavia, per i daoisti egli è soprattutto il Primo Antenato del Daoismo, l'uomo che per primo praticò tecniche daoiste e raggiunse la trascendenza immortale.

Due millenni più tardi fu seguito dal secondo fondatore, Laozi, probabilmente un personaggio storico della metà del VI secolo a.C., un po' più anziano del Maestro Kong (Confucio). Dopo aver lavorato come archivista della corte reale Zhou, Laozi lasciò la Cina disperato per le deteriorate condizioni politiche e sociali. La sua eredità fu il famoso *Daodejing* (Libro della Via e della Virtù).

Il terzo fondatore è nuovamente un personaggio soltanto in parte storico: Zhang Ling, o Zhang Daoling, che si presume sia stato in attività alla fine del II secolo d.C. circa. Non fu soltanto un praticante devoto delle tecniche per il raggiungimento della trascendenza immortale ma anche un guaritore carismatico, i cui seguaci stabilirono una sorta di entità politica teocratica nel lontano occidente della Cina (l'attuale provincia del Sichuan). Questo culto fu il primo di molti che, nel corso del tempo, si unirono più o meno per formare il «Daoismo organizzato». Zhang Daoling e i suoi discendenti svilupparono una religione istituzionalizzata conosciuta come Tianshi Dao (Via dei Maestri Celesti), dal titolo (*tianshi*, «maestro celeste») che, a quanto si suppone, venne conferito a Zhang Daoling dal divinizzato Laozi. Il titolo, i testi, i riti e il prestigio del culto sono giunti fino a oggi nella tradizione dei daoisti dell'Unità Perfetta, o dell'Ortodosso (Zhengyi).

Tutti tre i fondatori sono rappresentati nelle arti figurative. Huangdi, come un imperatore, è raffigurato mentre indossa una corona sormontata da un «tocco», alla quale sono appese davanti e dietro delle file di tasselli di giada, che sottolineano il suo rango elevato. Laozi viene più comunemente rappresentato come un vecchio signore dalla barba candida che cavalca un bue e porta un libro, per commemorare il momento in cui cavalcò lontano verso occidente dopo aver composto il *Daodejing* per il comandante della guarnigione cinese al passo di frontiera. Zhang Daoling cavalca una tigre, o siede su un trono tigrato, che simboleggia i grandi poteri spirituali raggiunti durante una vita trascorsa nell'autodisciplina daoista.

Le tecniche di salvezza. Nel Daoismo, la salvezza si raggiunge attraverso varie tecniche, alchemiche, yogiche, alimentari e sessuali, e a queste si allude direttamente o indirettamente nell'immaginario figurativo. Il calderone, o il mortaio, nel quale viene preparato l'elisir dell'immortalità è un motivo che evoca l'«alchimia delle sostanze» (*waitan*) o la preparazione e l'ingestione dell'elisir. I Cinesi immaginano più facilmente un coniglio che pesta l'elisir in un mortaio piuttosto che un uomo sulla luna. Il simbolo alimentare più comune è il *lingzhi* o «fungo efficace», una pianta il cui consumo

conferisce longevità o anche immortalità. A parte la preparazione e l'assunzione delle sostanze, i daoisti hanno sempre praticato ciò che può essere chiamato «alchimia fisiologica» (*neidan*), nella quale il «calderone» è il corpo del praticante e gli ingredienti dell'elisir sono gli elementi della vita: lo Spirito (*shen*), l'Essenza Generativa (*jing*) e, soprattutto, il Soffio Vitale (*qi*). Gli ingredienti vengono mescolati attraverso tecniche elaborate di controllo del respiro e concentrazione yogica, il *qi* circola in tutto il sistema e, se eseguito correttamente, il processo genera «un utero gravido di un essere trascendente immortale» (*xiantai*). Nelle illustrazioni, il corpo astrale così generato viene rappresentato mentre emerge dalla sommità del capo dell'adepto. [Vedi *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

In ultima analisi, qualunque tecnica venga adoperata è una questione di corretto mescolamento di *yin* e *yang*. Questo è un tema comune nelle arti. Esso viene espresso in maniera più evidente nel rapporto sessuale tra uomo e donna (le cui tecniche specifiche costituiscono una forma di perfezionamento daoista), ma l'idea può essere mostrata più indirettamente in motivi quali i draghi che giocano nelle nuvole, animali maschio e femmina (*yang* e *yin*) e oggetti in forma fallica o vulvare.

Coloro che sono giunti. Come religione che ha tenuto in vita speranze reali di immortalità, o per lo meno di longevità, il Daoismo ha naturalmente copiosa documentazione di coloro che hanno raggiunto l'obiettivo. Il termine più comune per questi adepti è *xian*, una parola il cui segno grafico indica una persona che si è ritirata sulle montagne, che era in effetti la vita eremitica raccomandata per gli alchimisti. Come tipo, lo *xian* impersona senza dubbio gli ideali cinesi comuni: l'eccentrico geniale innamorato della vita, pieno di buon umore e molto saggio, libero dalle convenzioni della società, letteralmente uno spirito libero. Come uomo, lo *xian* sarà probabilmente raffigurato nella rubiconda buona salute di un'età indefinita, vestito con abiti fluenti e il copricapo daoista, appoggiato a un bastone elegante o mentre tiene in mano la bacchetta magica curva chiamata *ruyi* (letteralmente, «tutto ciò che desideri») che indica il suo potere di impartire la benedizione ai meritevoli. Al contrario, se lo *xian* è una donna sarà giovane e bella, con una figura elegante e snella, che incarna gli ideali cinesi di femminilità. Molto probabilmente fluttuerà nell'aria, mostrando la forma di locomozione preferita dagli *xian*.

Tra gli innumerevoli esseri trascendenti immortali del lungo passato cinese, alcuni hanno catturato naturalmente l'immaginazione popolare. Eccezionale tra essi è il gruppo detto degli Otto Immortali, che sono costantemente raffigurati in tutte le arti come pure in letteratura. Tra gli Otto, Lü Dongbin, probabilmente un personaggio storico dell'VIII secolo, è il principale, com'è indicato dal fatto che soltanto lui ha suoi propri templi nella moderna Taiwan. La storia della sua conversione al Daoismo fa parte del folclore, conosciuta da tutti come il «sogno del miglio giallo», nel quale Lü visse una vita intera di alti e bassi nei pochi minuti necessari al suo futuro maestro per cuocere una pentola di miglio, aprendo così gli occhi sulla vanità delle ambizioni terrene. Lü Dongbin e i suoi compagni comunicano con i loro devoti attraverso «la scrittura dello spirito» sulla tavoletta per le sedute spiritiche.

Spesso gli *xian* possono essere indicati semplicemente con le raffigurazioni dei loro attributi. Così, gli Otto sono raffigurati con una spada, un ventaglio, un cesto di fiori, dei fiori di loto, un flauto, una zucca, delle nacchere e un tamburo cilindrico. La bacchetta magica *ruyi*, il bastone storto, e lo scacciamosche (un simbolo della realizzazione e dell'autorità spirituale acquisito dal Buddhismo) sono altri attributi comuni degli *xian*. Il simbolo forse più ricco è la zucca, che rappresenta il calderone alchemico o un suo equivalente, il microcosmo del corpo stesso dell'adepto, l'universo, nozioni antiche di cosmogonia, il sogno di terre paradisiache e altri concetti ancora. Le terre paradisiache, o dimore degli *xian*, sono raffigurate molto frequentemente. Dagli antichi testi apprendiamo che tali luoghi esistono nelle montagne Kunlun del lontano occidente e nelle isole oceaniche al largo della costa orientale. Il paradiso dell'occidente è il dominio di Xi Wang Mu, la Regina Madre dell'Occidente, nel cui giardino crescono le pesche dell'immortalità. Le isole nel mar Giallo sono chiamate Penglai, Fangzhang e Yingzhou. La letteratura e le arti cinesi sono piene di immagini di queste terre felici e dei loro abitanti. Tra i primi esempi di raffigurazione delle isole degli *xian* ci sono turiboli per l'incenso del periodo Han (202 a.C.-220 d.C.), che sono fusi con la forma di vette montane con figure piccolissime di *xian* tra esse, e dal cui interno dovevano uscire riccioli di fumo per rappresentare le nuvole, cioè il *qi* visibile. Tale era la potente attrattiva di questa immagine che essa veniva anche ricamata sulle vesti ufficiali di corte. La vetta montana al centro delle onde oceaniche, patria degli esseri trascendenti immortali, si può dire sia rimasta l'utopia più agognata dai Cinesi attraverso i tempi. [Vedi *XIAN*].

L'immortalità come speranza universale. Sicuramente l'obiettivo dei daoisti non è solo la loro speranza. La longevità, o anche l'immortalità, è uno dei desideri principali per cui i Cinesi pregano. A questi desideri viene data una forma visiva sui tetti dei templi popolari, dove la sporgenza è bordata dalle immagini di tre dei astrali, che rappresentano la longevità, la ricchezza e la posizione elitaria, e di molti figli per portare avanti la proprietà

della famiglia e il culto degli antenati. Il dio astrale della longevità, Shou Xing, è naturalmente presentato come uno *xian*. Il suo sorriso felice e le sue guance rosee rivelano la sua sana età avanzata, il suo addome robusto e la sua fronte sporgente indicano che è un adepto nel perfezionamento del suo *qi* e, mentre si appoggia al suo rudimentale bastone, tiene una pesca in mano. Il segno grafico della longevità, *shou*, scritto in un centinaio di modi diversi, è esso stesso un simbolo, onnipresente come decorazione sui prodotti artistici e artigianali (vedi figura 1). *Shou* è anche il comune eufemismo della morte, che, si spera, conduca all'immortalità.

I motivi decorativi delle arti e dell'artigianato cinesi esprimono, in realtà, quasi interamente le speranze fondamentali, in riferimento alle loro supposte caratteristiche oppure con giochi di parole allusivi (rebus). La longevità, o l'immortalità, è simboleggiata da animali ritenuti longevi, quali la gru, la tartaruga, il daino o il cervo, oppure da piante che sono ugualmente resistenti, per esempio il pino, il bambù, la calendula (*wanshou hua*, o «fiore di immensa longevità»), il susino (*li*, il cognome stesso di Laozi) e soprattutto il pesco (vedi figura 1). Così, si può dire che la religione abbia permeato la cultura, nel senso che la longevità è la speranza che sta alla base del Daoismo. Ogni cinese comprende i desideri appropriati comunicati dai dipinti o dai vasi o dai ricami o dai gioielli che portano tali motivi.

Il Daoismo e la dimensione numinosa. Il regno numinoso del Daoismo include sia il macrocosmo (l'universo) che il microcosmo (il corpo umano). Inoltre, i due sono essenzialmente identici: lo spazio interiore corrisponde all'esteriore ed è occupato dagli stessi esseri numinosi.

Questa dicotomia, che allo stesso tempo è una non dicotomia, si riflette nella prassi del daoista che simultaneamente funge da sacerdote della comunità e cerca di coltivare la propria immortalità. Con il possesso e lo studio di alcuni testi sacri e con la sua ordinazione, egli riceve la nomina come funzionario nel regno spirituale, capace di convocare gli esseri numinosi, di ottenere udienza nella Corte del Cielo e di promuovere il benessere della comunità attraverso patti di negoziazione con i poteri supremi. Poiché gli dei della religione popolare sono solamente anime dei defunti che sono state promosse a un alto rango dal volere della gente e dagli editti degli imperatori, il daoista ha autorità anche su di essi. Per quanto riguarda il regno interiore, gli esseri numinosi nel corpo che favoriscono i processi spontanei del Dao non devono, in effetti, essere inibiti dall'adepto, cosicché la sua perfezione di non interferenza (*wuwei*) permetterà loro di lavorare alla sua salvezza.

È evidente che la maggior parte delle rappresentazioni iconografiche degli esseri spirituali rientra nella categoria della religione popolare piuttosto che del Daoismo. È forse il caso dei riti del Jiao, la rappresentazione liturgica principale dei daoisti a favore della comunità, che comunemente mostra i concetti daoisti in forma antropomorfica. Il Jiao serve precisamente a mettere in risalto le icone daoiste rispetto a quelle popolari, in quanto durante questa grande funzione religiosa le icone degli dei popolari sono relegate in una posizione secondaria e «ospite» nell'arena sacra, mentre gli officianti daoisti si concentrano sull'«altare dei Tre Puri» (San Qing), che rappresentano i differenti aspetti del Dao. Questi, rappresentati nei rotoli iconici come saggi venerabili, sono l'Onorato Cielo del Dao e delle Sue Virtù (Daode Tianzun), l'Onorato Cielo dell'Inizio Primordiale (Yuanshi Tianzun) e l'Onorato Cielo del Tesoro Spiritualmente Efficace (Lingbao Tianzun). Quali ipostasi del Dao possono essere caratterizzati come i «corpi-*dharma*» di Laozi.

Appesi allo stesso altare, in posizione leggermente subordinata nella «parte sinistra» e nella «parte destra», vi sono due altri ritratti iconici. A sinistra si trova quello dell'Imperatore Supremo della Maestosità di Giada (Yuhuang Shangdi), capo sia del pantheon popolare che di quello daoista. Sul tavolo delle offerte di fronte a lui vi è la tavoletta dello spirito del Signore della Costellazione dello Staio Meridionale (Nandouxing Jun) e l'insieme è detto Palazzo dell'Imperatore di Giada (Yuhuang Gong). Il ritratto sulla destra è quello del Signore della Costellazione dello Staio Settentrionale (Beidouxing Jun), la cui tavoletta dello spirito è sul tavolo delle offerte e l'insieme è detto la Sala Viola Proibita (Ziwei Dian). Lo Staio Settentrionale, con le sue sette stelle, svolge un ruolo importante nel rito daoista e sciamanico. Le stelle (raffigurate come punti uniti da linee) si trovano spesso raffigurate su utensili, striscioni, talismani e così via. Ogni persona è nata sotto l'influenza astrologica di una di queste stelle. La Stella Polare stessa ha avuto un significato speciale dai tempi più antichi e rappresenta, tra le altre cose, il sovrano che rimane tranquillamente al suo posto mentre le stelle che lo accompagnano ruotano intorno a lui. In termini daoisti, questo è il sovrano che governa semplicemente sedendo con vesti ampie e fluenti e con le mani congiunte, vale a dire colui che governa con non azione o non interferenza (*wuwei*).

Subordinati a questi ultimi, ma ancora legati all'altare dei Tre Puri, sono due gruppi di rotoli iconici. Nella «parte sinistra» sono ritratte le divinità assegnate al servizio presso la Corte del Cielo, le divinità responsabili della «campagna acquatica» e le divinità dei quadranti orientale e meridionale. Nella «parte destra» sono ritratte le divinità assegnate alla «prefettura della Terra», al regno *yang* e ai quadranti settentrionale e occidentale.

Infine, l'iconografia daoista è associata a una forma speciale di calligrafia, che si è originata dalla credenza che i daoisti abbiano il potere di comandare e controllare gli esseri numinosi. Questa calligrafia compare più comunemente sui ciondoli e sui talismani (*fu*) che il daoista distribuisce per dare protezione spirituale da ogni sorta di pericoli. L'efficacia attribuita a tali «ordini ufficiali» scritti dai daoisti è così rilevante che anche i funzionari religiosi di rango inferiore sono stati a lungo abituati a scriverli. A Taiwan, una delle azioni più comuni di uno sciamano è quella di tagliarsi con la sua spada e usare il sangue per conferire potere ancora più grande a un *fu*, qualcosa che, tuttavia, il daoista, avendo autorità su tutti gli dei che operano tramite gli sciamani, non ha bisogno di abbassarsi a fare.

[Vedi *CALLIGRAFIA*, articolo *Calligrafia cinese e giapponese*, e *TEMPIO DAOISTA*].

BIBLIOGRAFIA

Il problema dei principali trattati del simbolismo e dell'arte cinese è il loro fallimento nel distinguere chiaramente tra Daoismo e religione popolare. Questa limitazione dev'essere tenuta a mente quando si utilizzano i manuali classici quali C.A.S. Williams, *Encyclopedia of Chinese Symbolism and Art Motives*, New York (1932) 1960, rist., una riedizione di C.A.S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*, Shanghai 1932, New York 1976 (3ª ed. riv.). Per le idee cosmologiche e religiose del Daoismo che soggiacciono alla sua iconografia, cfr. K. Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo taoista*, Roma 1983). L'opera W.C. White, *Chinese Temple Frescoes. A Study of Three Wall-Paintings of the Thirteenth Century*, Toronto 1940, mostra gli unici esempi dell'iconografia daoista del periodo Yuan e fornisce un ampio retroscena e spiegazioni sul loro significato. Il volume Ph. Rawson e L. Legeza, *Tao. The Chinese Philosophy of Time and Change*, London 1973, è uno studio succinto ma penetrante del concetto di *yin* e *yang* nel Daoismo. È dotato di molte illustrazioni pertinenti delle opere d'arte che mostrano specialmente le espressioni sessuali di questo concetto. L'opera L. Legeza, *Tao Magic. The Chinese Art of the Occult*, New York 1975 (trad. it. *Tao magico. La magia del Tao*, Roma 2005), tratta dei talismani daoisti (*fu*), del loro simbolismo religioso e della loro calligrafia degna di nota.

LAURENCE G. THOMPSON

INAW. Bastoni di legno accuratamente intagliati, utilizzati dagli Ainu nel corso dei loro riti. Essi sono lavorati in modo che i trucioli, spesso molto arricciolati, rimangano fissati al bastone. Gli studiosi concordano sull'uso recente degli *inaw* come offerte alle divinità, ma divergono sul loro uso e sul loro significato nel passato più lontano. Secondo Chiri Mashio essi venivano utilizzati per allontanare i demoni e gli spiriti malvagi, mentre per Neil Munro erano forme umane stilizzate, considerate ricettacoli delle anime degli antenati. Gli *inaw* sono essenziali nei riti degli Ainu come offerte capaci di mediare tra gli uomini e gli dei, ma il loro uso è proibito nei riti funerari. Essendo oggetti sacri, possono essere intagliati soltanto dagli uomini, non dalle donne.

Possono essere distinti sei diversi tipi di *inaw*, ciascuno dei quali utilizzato per riti particolari e per divinità particolari. Vengono utilizzate quindici diverse essenze di legno: gli alberi considerati favorevoli (salice, sambuco, noce, frassino) sono usati per gli *inaw* dedicati alle divinità benevole, mentre gli alberi che paiono avere un odore sgradevole (come *maackia amurensis*, *chiku-pe-ni* per gli Ainu, ciliegio a grappoli, *kiki-ni* per gli Ainu, e *crataegus douglasii*, una specie di biancospino) sono usati per gli *inaw* dedicati alle divinità malevole. Gli *inaw* sono collocati sia all'aperto che all'interno delle abitazioni. Uno *inaw* speciale, dedicato a Iresu Huchi, la dea del fuoco, viene collocato sul focolare che sta al centro dell'unica stanza, mentre uno *inaw* dedicato al dio della casa custodisce, nell'angolo nordorientale, i beni più preziosi, che sono considerati offerte alla divinità. Una serie di *inaw* disposti a formare una struttura simile a un recinto viene chiamata *nusa* e queste strutture sono collocate in vari punti all'esterno delle abitazioni. Particolarmente importante è la *nusa* costruita presso l'altare che si trova a breve distanza dalla finestra sacra, sul lato nordorientale della casa. Su questo altare si celebrano molte importanti cerimonie religiose. Si pensa che le anime degli dei si fermino al recinto di *inaw* per ascoltare le richieste degli Ainu e per comunicare, attraverso la finestra sacra, con la dea del fuoco collocata all'interno della casa: la *nusa* funge dunque da mediatrice fra gli uomini e le divinità. Quando si celebrano i riti, presso la *nusa* gli Ainu offrono libazioni agli dei, i quali nelle festività si uniscono a loro. I recinti di *inaw* sono anche dedicati, nei porti, dove fungono da segnali del livello dell'acqua, agli dei che proteggono le imbarcazioni, e sono collocati in tutti quei luoghi che rappresentano simbolicamente la residenza delle divinità principali.

Alcuni *inaw* portano incisi vari segni o disegni. Il significato di molti di questi segni risulta sconosciuto agli stessi Ainu, mentre altri rappresentano il lignaggio maschile oppure la provenienza dei loro costruttori.

BIBLIOGRAFIA

Ainu Bunka Hozon Taisaku Kyōgikai (cur.), *Ainu minzokushi*, I-II, Tokyo 1970 (spec. pp. 634-45).

Chiri Mashio, *Bunrui ainugo jiten*, I-III, Tokyo 1953-1962 (spec. I, pp. 119s.).

N.G. Munro, *Ainu Creed and Cults*, New York 1963 (spec. pp. 28s.).
[Aggiornamenti bibliografici:
F. Maraini, *Gli iku-bashui degli Ainu*, Tokyo 1942.
B. Chiarelli et al., *Gli Ainu dell'isola di Hokkaido. Immagini degli adoratori degli orsi*, Firenze 1997].

EMIKO OHNUKI-TIERNEY

IRESU HUCHI è la dea del fuoco della religione degli Ainu. Chiamata anche Kamuy Huchi («vecchia donna divina»), Abe Kamuy («divinità fuoco»), oppure Unchi Ahchi («nonna fuoco»), è forse la divinità più importante del pantheon di questa popolazione, rivaleggiando per importanza con l'orso, l'animale su cui si incentra gran parte della loro ritualità. [Vedi *AINU, RELIGIONE DEGLI*]. Iresu Huchi viene descritta come una vecchia donna che abita il focolare, che nella cultura degli Ainu costituisce il centro della casa e rappresenta una sorta di microcosmo dell'universo. L'importanza della dea deriva dal fatto che ella funge da mediatrice unica fra gli uomini e tutte le altre divinità. Perciò a lei per prima bisogna rivolgersi per inviare messaggi alle divinità, non soltanto nelle formule rituali pronunciate dai maschi anziani durante le cerimonie più importanti, quali la cerimonia dell'orso, ma anche in occasione delle preghiere previste durante i riti sciamanici. Senza la sua mediazione non c'è modo di comunicare con le divinità. In casi di emergenza ci si rivolge alla dea anche per richiedere il suo intervento diretto.

Il focolare, in quanto dimora della dea, è uno spazio sacro che deve rimanere esente da ogni impurità. Gli Ainu devono perciò curare che la legna usata per accendere il fuoco non sia sporca di escrementi, umani o animali, e che non sia contaminata da eventuali morti avvenute all'interno della famiglia. Di tanto in tanto, specialmente dopo un decesso, ogni famiglia deve rinnovare la vita della dea attraverso un ricambio rituale della cenere del focolare: la vecchia cenere viene rimossa, accumulata con cura fuori della casa e sostituita con sabbia pulita presa dalla spiaggia.

Gli Ainu dell'isola di Hokkaido raccontano che fu la dea Iresu Huchi, nel tempo delle origini, a insegnare alle donne a confezionare i loro «corsetti sacri», che esse indossano sotto i vestiti e non mostrano mai agli estranei. Poiché ogni donna eredita dalla propria madre un tipo particolare di corsetto, con un disegno e una forma speciale, ogni tipo è indossato unicamente da donne imparentate tra loro per via matrilineare. Nessuna donna può sposare un uomo la cui madre porta il suo stesso tipo di corsetto.

Molte sono le narrazioni che raccontano l'origine della dea, che viene in genere collegata con il cielo e con altre divinità connesse con il cielo, come gli dei del fulmine e del tuono.

BIBLIOGRAFIA

N.G. Munro, *Ainu Creed and Cult*, New York 1963 (spec. pp. 17s.).
Emiko Ohnuki-Tierney, *The Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin*, New York 1974, rist. Prospect Heights/Ill. 1984 (spec. pp. 89s.).

EMIKO OHNUKI-TIERNEY

ISHIDA BAIGAN (1685-1744), filosofo giapponese del periodo Tokugawa (1603-1868), che sviluppò una particolare concezione morale conosciuta come Shingaku. Ishida nacque il 15 settembre 1685 nel villaggio di Tōge nella provincia di Tamba (oggi Kameoka, prefettura di Kyoto), secondogenito di un agricoltore. All'età di dieci anni (undici, secondo il computo giapponese) fu mandato a Kyoto come apprendista presso un mercante. Qui utilizzò il suo tempo libero studiando le dottrine dello Shintō e frequentando le lezioni degli studiosi confuciani, dei monaci buddhisti e degli specialisti della tradizione classica giapponese presenti in città.

Quando raggiunse l'età di circa trentacinque anni, Ishida cominciò ad avvertire una forte inquietudine interiore: si rese conto di non conoscere la natura degli uomini. Nella sua ricerca di una guida o di una direzione incontrò un monaco buddhista, Ryōun, che lo condusse a un risveglio dello spirito simile a quello descritto dal fondatore cinese del Daoismo, Laozi. Ishida comprese allora che l'autentica natura dell'uomo è quella di essere totalmente privo di ego. Nei suoi scritti sottolineò a più riprese che la vita di chi accettasse questo carattere della natura umana finirebbe necessariamente per coincidere con ciò che egli chiamava «principio universale» e il suo *kokoro* ("anima" o "spirito") raggiungerebbe la piena soddisfazione e la pace. Ishida pensava che sarebbe stato possibile raggiungere questa condizione naturale totalmente priva di ego e acquisire una conoscenza intuitiva attraverso una meditazione fondata sul controllo dei sensi. Scelse perciò, secondo questi princìpi, una vita di celibato ascetico, pur riconoscendo che anche le responsabilità sociali fanno parte integrante della natura umana.

Nel 1727 Ishida lasciò il mercante presso cui ancora lavorava e due anni dopo iniziò a tenere lezioni nella

sua abitazione a Kyoto. In queste lezioni, che erano gratuite e aperte a tutti, Ishida incoraggiava i suoi ascoltatori a cercare il risveglio individuale attraverso la meditazione. Per rendere il suo insegnamento facilmente accessibile, distribuiva testi manoscritti, in giapponese semplificato, contenenti le sue interpretazioni dei classici della letteratura cinese e giapponese. Rifiutava il tradizionale atteggiamento critico degli studiosi, che giudicava interessati soltanto al significato delle parole. Ishida si sforzava, invece, di cogliere piuttosto l'essenza dei classici così come egli la percepiva, anche a rischio di non cogliere l'intenzione originaria dell'autore.

Nella sua ricerca di un principio fondamentale, Ishida credeva che il primo e l'ultimo passo nel processo della conoscenza fossero la comprensione dell'animo umano e infine l'intuizione profonda della natura umana. Per indicare quest'ultimo concetto adottò da Mengzi, il grande pensatore confuciano, il termine *jinsei*, che si riferisce alla capacità totale della mente. Secondo Ishida si devono utilizzare tutte le capacità mentali e spirituali per superare i propri desideri: soltanto quando il *kokoro* è vuoto e libero da qualunque desiderio è possibile l'unione con lo spirito universale. Superare l'ego e i suoi desideri consentirà di svolgere il proprio dovere nella vita. In questo modo si potrà sviluppare lo spirito di sacrificio nei confronti del proprio signore, esercitare opportunamente la devozione filiale nei confronti dei genitori e scoprire l'autentica vocazione della propria vita.

BIBLIOGRAFIA

Numerose sono le pubblicazioni dedicate alla figura di Ishida Baigan e alla sua proposta di una filosofia morale. R.N. Bellah, *Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe/Ill. 1957, illustra l'etica religiosa del periodo Tokugawa, che trovava la sua origine nelle concezioni di Ishida e che molto contribuì alla modernizzazione del Giappone. Chi conosce il giapponese può leggere la traduzione moderna del suo lavoro fondamentale: Ishida Baigan, *Nihon kindaika to shūkyō rinri*, Hōri Ichirō e Ikeda Akira (tradd.), Tokyo 1981. Cfr. anche Ishikawa Ken, *Shingaku. Edo no shomin tetsugaku*, Tokyo 1964, che discute l'applicabilità della filosofia di Ishida alla gente comune; Sakasai Takahito, *Sekimon shingaku no igi to genkai, sono tsūzoku dōtoku e no tenraku ni tsuite*, in «Rikkyō keizakigaku kenkyū», 18 (1965), che si concentra sulla conversione di Ishida alla morale popolare; Shibata Minoru (cur.), *Sekimon shingaku*, Tokyo 1971 (Nihon shisō taikei, 42), che ancora tratta dell'etica; Takenaka Yasukazu, *Sekimon shingaku no keizai shisō*, Tokyo 1962, che sottolinea gli aspetti economici della filosofia di Ishida.

[Aggiornamenti bibliografici: Takemura Eiji, *The Perception of Work in Tokugawa Japan. A Study of Ishida Baigan*, Lanham/Md. 1997. In italiano, con la traduzione del saggio di Ishida intitolato *Seirimondō*, cfr. P. Beonio Brocchieri, *Religiosità e ideologia alle origini del Giappone moderno*, Bologna 1993].

HAGA NOBORU

ISLAM NELL'ESTREMO ORIENTE. Vedi *ISLAM*, articolo *Islam in Asia sudorientale*, vol. 8.

ITŌ JINSAI (1627-1705), *kangakusha* (sinologo) giapponese, educatore e filosofo confuciano. Nel 1681 Jinsai aprì a Kyoto una scuola privata, il Kogidō, e vi fondò il Kogakuha, la Scuola del Sapere Antico, una scuola di pensiero opposta allo Shushigakuha e allo Yōmeigakuha, basate rispettivamente sugli insegnamenti dei pensatori cinesi Zhu Xi e Wang Yangming. Il Kogidō, dove Jinsai educò centinaia di studenti delle classi elevate, continuò ininterrottamente sotto la gestione della famiglia Itō fino al 1871, quando cedette il passo al moderno *curriculum* scolastico costruito su modelli occidentali.

Jinsai, conosciuto per la sua modestia personale, la sua natura generosa e l'apertura mentale nei confronti delle posizioni diverse dalla sua, come per esempio nei confronti del Buddhismo, merita rispetto non soltanto come eccezionale insegnante morale del periodo Tokugawa, ma anche come studioso i cui interessi andavano al di là di quanto accadeva entro i confini del suo Paese. A differenza dei *kokugakusha*, gli studiosi degli Studi Nazionali (Kokugaku), egli preparò il Giappone all'assimilazione delle idee straniere che si realizzò alla metà del XIX secolo. Era assai apprezzato dalla corte imperiale e i suoi lavori più importanti erano regolarmente presentati al sovrano. I suoi risultati furono pubblicamente riconosciuti dall'imperatore Meiji, nel 1907, e quelli del suo dotato figlio Tōgai (1670-1736) dall'imperatore Taishō, nel 1915. La tomba di Jinsai può ancora oggi essere visitata al Nison'in, un tempio buddhista nel distretto di Saga, a nord-ovest di Kyoto.

Basato su due libri, i *Dialoghi* di Confucio e il *Mengzi*, il pensiero di Jinsai ha diverse caratteristiche rare, se non uniche, fra i confuciani giapponesi. Jinsai rifiuta risolutamente tutte le aggiunte buddhiste e daoiste alle autentiche dottrine confuciane precedenti al periodo Han. La sua cosmogonia ascrive l'origine di tutte le cose a una singola, e tuttavia antropomorfica, forza cosmica. Egli onora la classica teoria Yin-yang, che spiega il mutamento e il movimento, ma vede l'origine di *yin* e *yang* in una realtà ultima e suprema, ossia in qualcosa di equivalente al concetto morale della legge suprema che governa tutte le cose. Questa legge è benevola e priva di

difetti. Jinsai spinge il suo monismo ancora oltre quando definisce il Cielo reggitore, custode, giudice supremo e benefattore dell'umanità. Il Cielo viene di fatto personificato, anche se non è sempre chiaro se sia distinto dalla natura. Nella vita di ogni giorno Jinsai mostrò il più grande rispetto per tutte le realtà spirituali. Con grande tolleranza egli considerava il Cielo testimone della sua sincerità.

Il sistema morale di Jinsai procede dalla sua cosmologia antropomorfica: l'uomo è originariamente buono e teso alla perfezione. Non c'è bisogno di astinenza e meditazione di tipo daoista oppure Zen. C'è un equilibrio fra intelletto e volontà, sebbene la libertà rimanga non definita al di là della frase: «La volontà indica la direzione verso il bene». In pratica la virtù si manifesta nelle quattro virtù cardinali: umanità o amore, giustizia, decoro e saggezza. Queste sono riducibili a due, umanità e giustizia, il cui apice si unisce nella virtù suprema: l'umanità.

Tutta la vita di Jinsai costituisce una sorta di esaltazione di questa virtù, anche se egli preferì sempre, con la dignità tipica del vero studioso, rimanere in disparte dai suoi contemporanei. I suoi princìpi educativi procedettero paralleli al suo carattere, tenendosi nel mezzo fra un esagerato intellettualismo e un cieco volontarismo. Era fiducioso che un discepolo, lanciato sulla sua strada, non avrebbe corso il rischio di essere sopraffatto dall'emozione fintantoché fosse rimasto nell'alveo del sapere classico e avesse avuto nel cuore le grandi lezioni della storia.

Fra le opere di Jinsai le più conosciute e quelle che hanno avuto diverse edizioni sono: *Dōjimon* (1707), una presentazione in forma di domande e risposte che condensa le sue dottrine filosofiche per uso scolastico; *Gomō jigi* (1683), un commento ai *Dialoghi* e al *Mengzi*; il *Kogaku sensei bunshū* (1717), una antologia preparata da Tōgai a partire da scritti inediti del padre. Si è talora dubitato dell'originalità piena di Jinsai, ma senza vero fondamento. È una questione controversa se egli abbia conosciuto il *Tian zhu shi yi* di Matteo Ricci, scritto per provare l'esistenza di un unico Dio.

L'influsso di Jinsai non va cercato soltanto nella sua vita e nei suoi scritti: si trova ancora di più nella vita e nel lavoro dei suoi allievi. Egli trasmise loro uno spiccato spirito critico, perché dubitò laddove altri credevano ciecamente ed elaborò un suo pensiero personale quando era ancora di moda seguire i maestri Song. La sua filosofia ha un peculiare fascino umano. L'ordine morale non è una legge che segue il caso, ma è una guida provvidenziale, basata sulla natura intrinseca delle cose.

L'eredità di Jinsai è ancora assai apprezzata in Giappone, perché penetrò nel cuore più profondo dello spirito nazionale. Senza mezze misure, Jinsai poté sostenere di essere un educatore della sua gente. Non soltanto egli trasmise ai suoi seguaci insegnamenti che essi percepivano come profondamente impressi nella vita nazionale, ma inculcò in loro l'idea che il Confucianesimo era strettamente associato a un bene che si colloca fra due estremi. Il duraturo successo di Jinsai si spiega con il fatto che, nello sforzo di realizzare il suo ideale, egli trovò il modo di mescolare insieme due qualità apparentemente paradossali: equanimità della mente e passionale devozione a una causa. In questo, egli trovò una via che è il Giappone.

BIBLIOGRAFIA

La sola monografia disponibile in inglese è J.J. Spae, *Itō Jinsai. A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period*, 1948, rist. New York 1967.

[Aggiornamenti bibliografici: sebbene non interamente dedicati a Itō Jinsai, vanno segnalati anche Yoshikawa Kōjirō: *Jinsai, Sorai, Norinaga. Three Classical Philologists of Mid-Tokugawa Japan*, Tokyo 1983; Sakai Naoki, *Voices of the Past. The Status of Language in Eighteenth-Century Japanese Discourse*, Ithaca-London 1992: entrambi i volumi si concentrano sulla dimensione filologica e linguistica della filosofia di Jinsai].

JOSEPH J. SPAE

IZANAGI E IZANAMI. Progenitori e creatori della mitologia giapponese, che hanno prodotto l'intero universo: la terra, le montagne, i fiumi, le onde, gli alberi, i campi, il vento, la nebbia e le divinità che tali fenomeni governano. Secondo la prima opera della letteratura giapponese, il *Kojiki*, essi nacquero come fratello e sorella nel Takama no Hara, cioè nell'alta pianura del cielo. Dal ponte gettato sul regno celeste andavano mescolando l'acqua dell'oceano con una lancia impreziosita di gemme: quando sollevarono la lancia un po' di salsedine gocciolò dalla punta e si addensò fino a formare la prima isola del Giappone, Onogoro. Izanagi e Izanami discesero nell'isola, costruirono un alto pilastro e vi girarono intorno in direzioni opposte: quando si incontrarono si unirono sessualmente, generando tutte le isole del Giappone.

Dai due progenitori nacquero, dopo le isole, molte altre divinità, fino a quando il parto del dio del fuoco Kagutsuchi bruciò fino alla morte la madre Izanami. Izanagi, come l'Orfeo greco, discese nella terra di Yomi (il mondo infero dei morti) per riportare indietro la sua compagna. Il tentativo fallì quando, contravvenendo ai desideri di Izanami, sbirciò dentro una stanza buia illuminandola con la sua torcia: vide soltanto il cadavere putrefatto della sua consorte. Izanagi allora fuggì, inse-

guito dall'adirata Izanami e dai suoi molti servitori demoniaci. Le due divinità si ritrovarono infine faccia a faccia sulla soglia del mondo degli Inferi e decisero di separarsi per sempre. Izanagi avrebbe dominato sui vivi, Izanami sui morti (motivo analogo a quello di Tane e Hina in Polinesia). Izanagi ritornò sulla terra e si purificò nella corrente di un fiume: pulendosi il naso e gli occhi comparvero tre grandi divinità, Amaterasu (la dea del sole), Tsukiyomi (il dio lunare), e Susanoo (il dio violento). A queste divinità venne affidato il dominio del cielo, della notte e dell'oceano, mentre Izanagi tornò ad abitare nella sua dimora celeste.

Una versione leggermente diversa di questo mito della creazione è contenuta nell'altra opera antica, il *Nihonshoki*. In esso le tre grandi divinità nascono dalla coppia Izanagi e Izanami, invece che dal solo Izanagi; Izanagi non discende agli Inferi, ma si ritira per sempre in un luogo segreto sull'isola di Awaji, nel Mare Interno. Fin da tempi antichissimi ad Awaji esisteva un tempio dedicato a Izanagi e la divina coppia primordiale è sempre stata venerata dai pescatori e raccoglitori di perle e coralli di quest'isola e di quelle vicine. Sembra dunque che questo mito, detto *kuni umi* («nascita delle isole dal mare»), abbia avuto origine proprio tra i pescatori di Awaji. Nella sua forma più antica la coppia avrebbe creato soltanto Awaji e le piccole isole vicine, ma poi con il tempo il mito avrebbe compreso tutte le isole del Giappone.

Sia il *Kojiki* che il *Nihonshoki* narrano che le due divinità partorirono per prima l'isola di Awaji. Secondo un altro racconto incluso nel *Nihonshoki* gli imperatori del V secolo Richū e Ingyō si recarono a caccia su quell'isola e, attraverso un *medium*, ricevettero oracoli da parte di Izanagi, divinità tutelare dell'isola. Quando i pescatori emigravano in altre regioni oppure commerciavano con altre aree i loro miti e i loro culti evidentemente si andavano diffondendo. L'opera del X secolo *Engishiki* documenta la presenza di numerosi santuari dedicati a Izanami e Izanagi nella regione del Kinki (fra Kyoto, Osaka e Kobe). Il più antico manoscritto del *Kojiki* ricorda il culto di Izanagi presso il santuario Taga a Ōmi (odierna prefettura di Shiga). In epoca successiva questo santuario divenne il luogo sacro più famoso fra tutti quelli dedicati al culto della coppia divina.

BIBLIOGRAFIA

W.G. Aston (cur.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, (1896) Tokyo 1972.
B.H. Chamberlain (cur.), *Kojiki. Records of Ancient Matters*, (1882), Tokyo 1932, Rutland/Vt.-Tokyo 1982.
Matsumae Takeshi, *Nihon shinwa no shin kenkyū*, Tokyo 1960.
Matsumoto Nobuhiro, *Nihon shinwa no kenkyū*, Tokyo 1971.
Matsumura Takeo, *Nihon shinwa no kenkyū*, I-II, Tokyo 1955.
D.L. Philippi (cur.), *Kojiki*, Tokyo 1968.
[Aggiornamenti bibliografici:
P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

MATSUMAE TAKESHI

J

JEONG YAGYONG (1762-1836), meglio conosciuto con il suo nome onorifico, Dasan, è il più celebre rappresentante del movimento coreano Silhak (Scienza pratica) e creatore di una filosofia teistica confuciana. Il movimento Silhak fu caratterizzato da uno spirito di ricerca empirica come mezzo per stabilire i fatti, in opposizione a sistemi di pensiero più speculativi, e da uno spirito pratico testimoniato da studi concernenti la riforma amministrativa ed economica. Ai nostri giorni, i Coreani guardano al Silhak come a una sorta di protomodernità indigena interna alla propria tradizione, sebbene il movimento sembri essersi largamente sfaldato dalla seconda metà del XIX secolo. Dasan è stimato soprattutto come preminente figura intellettuale del movimento: versatile matematico in grado di servirsi dei princìpi della meccanica occidentale per costruire una cinta muraria, autore di profondi trattati sul governo e sulla riforma sociale, egli passò anche criticamente in rassegna, nelle sue molte opere, duemila anni di insegnamento confuciano. Fu infatti uno degli autori più prolifici dell'Asia orientale: la raccolta delle sue opere, scritte in cinese letterario, conta più di diciottomila pagine.

Da giovane, Dasan fu membro di un piccolo gruppo di studiosi che prese a interessarsi agli scritti cinesi del missionario gesuita Matteo Ricci (1552-1610). Nel 1784, nel corso di una spedizione a Pechino, uno dei membri di questo gruppo, Yi Seunghun, visitò un missionario europeo e ricevette il battesimo; tornato in Corea, battezzò a sua volta diversi altri membri del gruppo, compresi due fratelli di Dasan. Il movimento conobbe una rapida fortuna e quando, nel 1794, il primo sacerdote giunse in Corea, trovò già ben quattromila cattolici. [Vedi *RICCI, MATTEO*, vol. 7].

Non si sa con certezza se anche Dasan ricevette il battesimo, ma i suoi legami con il Cattolicesimo furono tanto stretti da renderlo una delle vittime della prima epurazione su larga scala dei cattolici dal governo nel 1801. I diciannove anni di esilio che seguirono queste persecuzioni rappresentarono un periodo di forzato isolamento che Dasan dedicò completamente allo studio e agli scritti, assumendo così uno stile di vita che manterrà anche dopo la fine del bando. In questi lunghi anni si occupò non soltanto degli studi pratici tipici del Silhak, ma anche di tutta la tradizione letteraria confuciana. In effetti, più di metà della sua voluminosa raccolta di opere è formata da commentari ai classici confuciani e argomenti simili.

La rivalutazione della tradizione confuciana attuata da Dasan è inusuale, forse unica, dal momento che egli adottò il punto di vista dei classici più antichi, quelli che conservavano una prima forma di teismo cinese già in declino all'epoca di Confucio. Su questa base, egli ricostruì non soltanto un Confucianesimo teistico primitivo, ma un teismo confuciano filosoficamente sistematico che si contrapponeva ai sofisticati sistemi metafisici ed ascetici dei neoconfuciani. A questo riguardo la sua opera è degna di nota in particolare per la completezza e la maturità con le quali egli seppe afferrare le ramificazioni della visione teistica.

Il Confucianesimo di Dasan non ebbe eredi, in parte perché il suo autore trascorse gli ultimi trentacinque anni di vita avvolto in un alone di sospetto e in relativo isolamento, e in parte perché le sue teorie emersero in un momento in cui la Corea era alle soglie di un tumultuoso cambiamento che avrebbe sconvolto proprio la tradizione che Dasan aveva accettato come autorevole.

[Vedi *CONFUCIANESIMO IN COREA*].

BIBLIOGRAFIA

Per una introduzione generale al Silhak, cfr. H.H.W. Kang (cur.), *The Traditional Culture and Society of Korea. Thought and Institutions*, Honolulu 1975, e M.C. Kalton, *An Introduction to Silhak*, in «Korea Journal», 15 (1975), pp. 29-46. Per una biografia di Jeong Yagyong, cfr. G. Henderson, *Chŏng Ta-san. A Study in Korea's Intellectual History*, in «Journal of Asian Studies», 16 (1957), pp. 377-86. Per una trattazione e un'analisi dell'incontro tra visioni teistiche e non teistiche nell'opera di Jeong, cfr. M.C. Kalton, *Chŏng Tasan's Philosophy of Man. A Radical Critique of the Neo-Confucian World View*, in «Journal of Korean Studies», 3 (1981), pp. 8-38.

[Aggiornamenti bibliografici:

M.C. Kalton et al. (tradd.), *The Forty-Seven Debate. An Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought*, Albany 1994.

Kim Sunghae, *Chŏng Yagyong (Tasan). Creative Bridge between the East and the West*, in Choung Haechang e Han Hyong-jo (curr.), *Confucian Philosophy in Korea*, Songnam 1996, pp. 213-91.

M. Setton, *Chŏng Yagyong. Korea's Challenge to Orthodox Neo-Confucianism*, Albany 1997].

MICHAEL C. KALTON

JIAO. Nei tempi antichi, il termine cinese *jiao* (sacrificio) si riferiva a un brindisi con vino durante la cerimonia nuziale di un figlio o in occasione del raggiungimento della sua maggiore età, ma il significato comune che ora vogliamo prendere in considerazione è quello di parte sacrificale delle principali funzioni daoiste. A questo proposito il *jiao* è stato storicamente associato con i *jai*, i riti di astinenza e penitenza. Sotto l'influenza buddhista, i *jai* presero la forma di rituali per la salvezza dell'individuo e degli antenati, mentre i sacrifici *jiao* furono eseguiti da sacerdoti daoisti ordinati per rinnovare il patto della comunità con i poteri supremi, al fine di avere benedizioni e protezione. Per come vengono praticate attualmente a Taiwan, entrambe queste funzioni sono generalmente comprese sotto l'unico termine *jiao*.

Sebbene molte varietà di *jiao* siano differenziate a seconda del loro scopo, in effetti soltanto quattro sono eseguite oggigiorno con una certa frequenza a Taiwan: 1) per la pace e la sicurezza (*pingan jiao*); 2) per la prevenzione di epidemie (*wen jiao*); 3) per le benedizioni in generale (*qingcheng jiao*); e 4) per la protezione dal fuoco (*huo jiao*). Le funzioni si possono tenere sia a intervalli prefissati che irregolarmente, ma quest'ultima è la forma più comune. Tuttavia, in questo come nella questione della loro durata (da un giorno fino a sette giorni e sette notti) ci sono considerevoli variazioni, a seconda delle usanze e delle circostanze.

La differenza essenziale tra il Jiao e altre funzioni religiose su vasta scala si trova nel fatto che i poteri a cui ci si rivolge nel Jiao sono i Tre Puri (San Qing), ipostasi del Dao, piuttosto che gli dei della religione popolare. Questi poteri daoisti ricevono soltanto offerte «pure» (vino, tè, dolci, frutta) a differenza dei «sacrifici di sangue» dei culti popolari. Il pubblico è autorizzato ad assistere e a partecipare ai riti della religione popolare, ma gli è severamente vietato l'ingresso nell'arena sacra nella quale i daoisti eseguono il Jiao. Tuttavia, la gente della comunità si prepara per la visita dei Tre Puri osservando un digiuno per diversi giorni prima del Jiao.

L'arena sacra (*daochang*) del Jiao è generalmente il tempio della comunità. Tuttavia, siccome lo scopo del Jiao è la comunione con i Tre Puri piuttosto che con le divinità della religione popolare, l'arena sacra è risistemata in modo da riservare l'altare principale ai San Qing (rappresentati da rotoli dipinti che riportano le immagini delle divinità) mentre le altre divinità sono relegate in una condizione secondaria o «ospite» presso l'altare dei tre regni (cioè Cielo, terra e acque). Le funzioni, complesse e prolungate, consistono nelle seguenti parti essenziali: l'annuncio ai poteri divini della celebrazione del Jiao e un invito ad essi rivolto a partecipare; un banchetto in loro onore quando sono arrivati; la presentazione di suppliche ufficiali per chiedere il perdono dei peccati e per esprimere penitenza; una formale negoziazione per il rinnovo del patto tra i poteri supremi e la comunità; il congedo degli ospiti eminenti quando questo patto è stato concluso. Come parte del Jiao, sono invariabilmente inclusi dei riti per la salvezza di tutte le anime (*pudu*). Gli officianti comprendono un gran sacerdote (*gaogong*), diversi assistenti e un piccolo gruppo di musicisti, che accompagnano la maggior parte delle azioni che vengono eseguite. Oltre ai celebranti ufficiali, sono presenti nell'arena sacra gli uomini eminenti della comunità che hanno fortemente contribuito alle spese del Jiao. In momenti specifici della liturgia essi seguono l'esempio dei sacerdoti daoisti nel rendere omaggio alle divinità. Questo speciale privilegio aumenta l'importanza dei donatori all'interno della comunità e allo stesso tempo crea o genera per loro dei meriti religiosi.

I membri della comunità guadagnano meriti anche per mezzo dell'osservanza del digiuno preliminare, dei contributi in denaro e attraverso molti tipi di assistenza in preparazione del Jiao. Sebbene non partecipino ai rituali che hanno luogo nel *daochang*, offrono i propri sacrifici agli antenati, agli dei e agli spiriti affranti in aree preparate al di fuori del templi. A un certo punto del Jiao, i celebranti compaiono davanti al pubblico ed eseguono i riti, di solito presso i molti «altari esterni» (*waitan*) che sono stati eretti in luoghi liberi vicini all'arena

sacra. Questi altari, capolavori dell'arte popolare, sono dedicati a varie divinità importanti della religione popolare.

I festeggiamenti che accompagnano il Jiao sono numerosi. Un momento importante, per quanto riguarda la gente, è una processione pittoresca verso la riva del fiume (o dell'oceano) dove vengono varate zattere di carta e di bambù. Le zattere portano candele e galleggiano lontano per invitare le anime degli annegati a venire per la loro parte del banchetto offerto dalla comunità (questo banchetto è la parte pubblica del *pudu*). Mentre i sacerdoti eseguono la loro liturgia esoterica nel tempio, una grande festa ha luogo nella comunità. Cumuli di offerte sacrificali, rappresentazioni teatrali, intrattenimento gioviale di amici, di parenti e anche di estranei e un'atmosfera generale da carnevale attraggono una folla enorme dalle regioni vicine e lontane. Tutto ciò fa del Jiao non soltanto una funzione liturgica ma un evento di tutta la comunità.

Per i daoisti, il Jiao ha un significato più profondo. Secondo le più antiche e basilari teorie del Daoismo invocare i supremi poteri del macrocosmo significa in realtà praticare gli esercizi di «alchimia interiore» (*neidan*) nel microcosmo del corpo del sacerdote. Mentre il gran sacerdote esteriormente esegue la liturgia rivolgendosi ai poteri supremi, interiormente si sottopone a un regime progettato per produrre il «feto immortale». Inoltre, nel Jiao, l'obiettivo finale della religione daoista è ancora ciò che è sempre stato: il raggiungimento dell'immortalità.

[Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO DAOISTE* e *SACERDOZIO DAOISTA*; e inoltre *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

La descrizione analitica più dettagliata del *Jiao* si trova in M. Saso, *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Seattle 1972, Pullman/Wash. 1990 (2ª ed.). Uno studio attento di uno dei riti costituenti è K. Schipper, *Le Fen-Teng. Rituel taoïste*, Paris 1975. Una traduzione, con una grande abbondanza di annotazioni, dei testi utilizzati nel *Jiao* è fornita da É. Chavannes, *Le Jet des dragons*, Paris 1916. Una rara descrizione del *Jiao* praticato in epoca imperiale è offerta da J.J.M. de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des chinois*, I-II, Paris 1886, San Francisco 1977 (rist.). Per una buona descrizione scritta con stile popolare e dotata di fotografie a colori cfr. Linda Wu, *The Biggest Festival of Them All*, in «Echo», 4 (1974), pp. 28-44. Informazioni generali sui riti comunitari daoisti in epoca pre-Tang è fornita dall'opera fondamentale H. Maspero, *Les Religions chinoises*, Paris 1950, pubblicata in seguito in forma ampliata in H. Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971. Dopo Maspero, il volume sul Daoismo più completo e complessivamente meglio informato è K. Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo taoista*, Roma 1983), specialmente il cap. 5, *Le rituel*.

[Aggiornamenti bibliografici:

P.L. Wickeri et al., *Christianity & Modernization. A Chinese Debate*, Hongkong 1995.

Yao Yü Wu, *The Taoist Tradition in Chinese Thought*, L.G. Thompson (trad.) e G. Seaman (cur.), Los Angeles 1991.

Yao Yü Wu, *Chinese Religious Traditions Collated*, L.G. Thompson (trad.) e G. Seaman (cur.), Los Angeles 1997].

LAURENCE G. THOMPSON

JIMMU. Il primo imperatore del Giappone, discendente diretto di Amaterasu, la divinità suprema, considerato l'antenato dell'attuale imperatore giapponese. Il figlio di Amaterasu, Ame no Oshiho-mimi, generò Ho no Ninigi, che scese dal cielo sulla terra. Suo figlio, Hiko-hohodemi, generò Ugaya-fukiaezu, il cui figlio fu Jimmu.

Jimmu è un nome di origine cinese che venne attribuito soltanto molto tempo dopo a questo imperatore, il cui nome vero era Kamu-yamato-iwarehiko. *Kamu* significa «divino» e *Yamato* è il nome di una capitale dei tempi antichi. La parte semanticamente più significativa di questo nome è però *iwarehiko*. *Iwa* significa «roccia», *are* significa «emergere» e *hiko* significa «persona rispettabile»: il nome originario di Jimmu, *Iwarehiko*, indica dunque «una persona rispettabile emersa (o nata) da una roccia».

Secondo le antiche cronache, Jimmu nacque nella provincia di Himuka nell'isola di Kyushu, nel Giappone occidentale. Nel 660 a.C. guidò con successo una spedizione per conquistare territori orientali e salì al trono di Yamato. Gli storici rifiutano in genere questa data poiché a quel tempo il Giappone era ancora organizzato in piccole comunità tribali, isolate e disperse. Soltanto nel II secolo d.C., infatti, emerse nel Giappone occidentale una organizzazione politica unificata. E non esiste alcuna prova archeologica che un regno localizzato a Himuka abbia dominato il Giappone occidentale, oppure che un esercito di Himuka abbia invaso Yamato. Giudicando semplicemente sulla base dell'analisi del suo nome si deve concludere, dunque, che Jimmu è molto probabilmente una figura leggendaria: nessuna prova dimostra con certezza la sua eventuale realtà storica.

[Vedi *AMATERASU ŌMIKAMI*; *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

W.G. Aston (trad.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, I-II, London 1896, nuova ed. Rutland/Vt.-Tokyo 1972, rist. anast. Bristol 1997.

B.H. Chamberlain (trad.), *Kojiki. Records of Ancient Matters*, Tokyo 1882, rist. Rutland/Vt.-Tokyo 1982.
Kakubayashi Fumio, *"Nihonshoki" Kamiyo no maki zenchūshaku*, Tokyo 1999.
D.L. Philippi (trad.), *Kojiki*, Tokyo 1968, rist. 1985.
[Aggiornamenti bibliografici:
P. Villani, *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

KAKUBAYASHI FUMIO

JINGŌ (169-269?), leggendaria imperatrice giapponese, madre di Ōjin, il primo imperatore del Giappone, e personaggio simbolo dello sciamanismo femminile giapponese. Si tratta di una delle quindici figure imperiali create dagli autori delle più antiche opere annalistiche giapponesi (*Kojiki* e *Nihonshoki*, entrambe del VII secolo) per colmare il vuoto tra le fittizie origini storiche del Giappone, collocate nel 660 a.C., e il vero inizio della sua storia, nel IV secolo. Jingō è dunque un personaggio simbolico piuttosto che storico. Ella rappresenta l'inizio dei rapporti tra il Giappone e il continente asiatico (Corea e Cina) e l'importanza delle donne sciamano nella più antica storia e mitologia giapponese.

I dettagli della storia leggendaria di Jingō si ricavano soltanto dal *Nihonshoki*. Nacque nell'anno 169, figlia del principe Okinaga no Sukune e della principessa Takanuka di Katsuraki. Subito dopo la morte le venne assegnato il nome Okinaga Tarashi hime no Mikoto («principessa arguta e dai buoni piedi»). Dopo quasi tre secoli le venne assegnato un titolo onorifico in stile cinese e molto più breve, Jingō, che adoperiamo ancora oggi, il cui significato letterale, «merito divino» o «merito degli dei», implica che ella stessa era di natura divina o almeno che trasmetteva gli ordini divini. Esercitando questa seconda funzione eseguì le istruzioni impartite da Amaterasu di erigere santuari in suo onore in tutto il Giappone.

Nel 194 Jingō sposò l'imperatore Chūai. Nel 201 partecipò a una campagna militare per soggiogare le tribù barbare dei Kumasō («ragni di terra») in Kyūshū. Durante questa spedizione fallimentare perse il marito, probabilmente colpito da una freccia nemica, ma continuò a regnare per quasi settanta anni.

Nel corso della ritirata da questa campagna militare Jingō ricevette dagli dei l'indicazione di conquistare i tre Stati coreani di Bagan, Bengan e Singan, in seguito noti rispettivamente come Baekje, Silla e Goguryeo. In abiti maschili, come un imperatore, attraversò alla testa di un enorme esercito il braccio di mare che separa Giappone e Corea. Sbarcata in Corea, fondò sulla costa meridionale della penisola il protettorato di Mimana, una testa di ponte che per molti secoli avrebbe costituito il punto di partenza per la diffusione in Giappone di molti elementi culturali e religiosi coreani e cinesi. In soli due mesi riuscì a sottomettere il regno di Silla e perciò i re di Baekje e di Goguryeo acconsentirono facilmente a pagare un tributo annuo al Giappone.

Al ritorno dalla spedizione in Corea Jingō partorì il futuro imperatore Ōjin, che chiamò Homuda o Honda. La Cronaca del suo trentanovesimo anno di regno cita gli annali del regno cinese Wei (redatti nel 445), in cui si dice che la regina giapponese Himiko di Wa (in Kyūshū) pagava un tributo all'imperatore cinese. È tuttavia quanto meno dubbio che Himiko e Jingō siano la medesima persona, visto che i due personaggi risiedevano in regioni differenti. Il *Nihonshoki* racconta che Jingō morì nel palazzo chiamato Wakazakura (Giovani ciliegi) all'età di cento anni. [Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

W.G. Aston (cur.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, I-II, London 1896, nuova ed. Rutland/Vt.-Tokyo 1972, rist. anast. Bristol 1997.
K. Florentz, *Die historischen Quellen der Shinto-Religion aus dem Altjapanischen und Chinesischen übersetzt und erklärt*, Leipzig 1919.
J.H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden 1967.
[Aggiornamenti bibliografici:
P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

J.H. KAMSTRA

KAGAWA TOYOHIKO (1888-1960), narratore giapponese cristiano, operatore sociale, statista e predicatore evangelico. Sollecitò un'intera generazione di Giapponesi sulla necessità di esprimere anche nella pratica l'etica cristiana e rappresentò per i non Giapponesi la forza di una fede attiva.

Entrambi i genitori di Kagawa morirono prima che il ragazzo cominciasse a frequentare la scuola. Kagawa fu aiutato negli studi da missionari americani che lo convertirono al Cristianesimo e lo trattarono come un figlio. Assai dotato dal punto di vista intellettuale, ma fisicamente assai debole, passò quattro mesi in ospedale e poi, poco dopo essere entrato in Seminario, nove mesi da solo in una capanna per ristabilirsi. Questo incontro con la morte è descritto nel suo romanzo *Shisen o koete* (tradotto in inglese con due titoli diversi, *Across the Death Line* e *Before the Dawn*). Un glaucoma e la tubercolosi ostacolarono per tutta la sua vita le sue molteplici attività.

Ritornato in Seminario, Kagawa cominciò a lavorare anche come assistente sociale nelle baraccopoli di Kobe. Dopo l'ordinazione nella Chiesa presbiteriana giapponese e il matrimonio, si recò negli Stati Uniti per studiare alla Princeton University e al Princeton Theological Seminary. Questa esperienza all'estero fu il primo di una lunga serie di viaggi per tenere conferenze in moltissime parti del mondo. All'Occidente egli portò un messaggio di speranza basato sulla propria esperienza; in Giappone, invece, si dedicò soprattutto alle riforme sociali. Sostenne sempre finanziariamente il suo lavoro nelle baraccopoli attraverso i proventi che gli derivavano dai suoi scritti. Si adoperò anche per l'organizzazione sindacale dei lavoratori urbani e dei contadini, al fine di migliorare le loro condizioni sociali ed economiche.

Verso la fine degli anni '20 del XX secolo Kagawa si trasferì a Tokyo, che divenne da allora il suo quartier generale. Qui contribuì alla fondazione di cooperative di consumatori e guidò movimenti pacifisti. Nel suo viaggio del 1941 negli Stati Uniti pronunciò dure parole contro il militarismo. Ritornato in Giappone, fu varie volte incarcerato, perché le sue amicizie straniere lo rendevano sospetto. Alla fine della guerra fu nominato membro del governo formato per offrire la resa del Giappone. Nel clima liberale del dopoguerra Kagawa contribuì alla fondazione del partito socialista e operò attivamente per il rientro del Giappone nella comunità internazionale attraverso la riammissione alle Nazioni Unite. Nel 1955 fu candidato al premio Nobel per la pace. Fino alla morte servì come pastore in una congregazione di Tokyo.

Il pensiero di Kagawa riflette i risultati che derivavano dalla sua grande energia. Rapido nell'analizzare i problemi, egli immediatamente formava un gruppo di lavoro per risolverli, affidava il compito ai suoi collaboratori e passava oltre, dando l'impressione di considerare il problema già risolto. Coloro che affrontavano i problemi in profondità spesso trovavano semplicistica la sua espressione di fede. Eppure non potevano essere in disaccordo con la sua convinzione in qualche modo millenaristica che il lavoro sociale per la realizzazione del Vangelo avrebbe raggiunto i suoi scopi. I suoi scritti riflettono tutti questa combinazione di fede e di necessità di duro lavoro. Il romanzo *Mugi no hitotsubo* (Un chicco di grano) mostra come un semplice individuo possa cambiare il clima morale di un intero villag-

gio attraverso il suo impegno per realizzare una riforma profonda. Oltre alla narrativa, Kagawa produsse importanti analisi economiche, che dimostrano come la cooperazione possa servire agli interessi della comunità meglio della competizione.

L'attività instancabile di Kagawa, come scrittore e come intellettuale, tendeva sempre ad attirare l'attenzione verso gli aspetti più pratici e concreti del Vangelo. Egli usò i proventi derivanti dalle sedici ristampe di *Shisen o koete* per aiutare l'inizio del movimento operaio in Giappone. Guidò e assistette vari gruppi che lavoravano per cancellare le ingiustizie sociali e si guadagnò, in questo modo, il rispetto di molti che altrimenti avrebbero avuto scarso interesse per il Cristianesimo. È stato certamente una delle personalità di più alto profilo fra i *leader* cristiani giapponesi del suo tempo. In contrasto con la maggior parte di loro, Kagawa mostrò rispetto anche per i missionari stranieri, molti dei quali tradussero i suoi scritti e organizzarono per lui cicli di conferenze all'estero. Con oltre una dozzina di titoli in inglese, egli rimane uno degli scrittori giapponesi più tradotti. Durante gli anni '30 del secolo scorso il suo messaggio pieno di fede nella crescita economica portò speranza anche alle comunità cristiane dell'America settentrionale, la cui fiducia andava vacillando sotto i colpi della Grande Depressione. Il suo nome, assieme a quello di altre figure di statura mondiale come il Mahatma Gandhi e Chiang Kai-shek, divenne il simbolo dei frutti dell'attività missionaria cristiana.

Alcuni accadimenti verso la fine del secondo conflitto mondiale offuscarono l'alone di santità di Kagawa. Egli, per esempio, pronunciò alla radio un messaggio in cui evocava il secondo discorso inaugurale di Lincoln (1865), che culminava nell'esortazione alle truppe americane a gettare le armi. Ad alcuni Giapponesi, anch'essi preoccupati per le loro responsabilità legate alla guerra, questa cooperazione con il governo, per quanto ben intenzionata, parve un inaccettabile offuscamento del pacifismo di Kagawa. Solo pochi decenni dopo, tuttavia, il suo autentico valore venne di nuovo ampiamente e universalmente riconosciuto. Più di qualunque altro cristiano giapponese della sua generazione, Kagawa cercò di trasferire il Vangelo nella vita di ogni giorno e di istituire un legame profondo fra i cristiani di tutto il mondo.

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Kagawa Toyohiko sono raccolte in *Kagawa Toyohiko zenshū*, I-XXIV, Tokyo 1962-1964, che rappresenta la base per tutti gli studi ulteriori. Haruichi Yokoyama, *Kagawa Toyohiko den*, Tokyo 1959, è considerata la biografia di riferimento. Ch.M. Simon, *A Seed Shall Serve. The Story of Toyohiko Kagawa, Spiritual Leader of Modern Japan*, New York 1958, propone una prospettiva occidentale complessiva sull'uomo e la sua opera. Tratta del pensiero di Kagawa anche G. Bikle, Jr., *The New Jerusalem. Aspects of Utopianism in the Thought of Kagawa Toyohiko*, Tucson 1976. Yuzo Ota, *Kagawa Toyohiko. A Pacifist?*, in Nobuya Bamba e J.F. Howes (curr.), *Pacifism in Japan. The Christian and Social Tradition*, Kyoto 1978, discute i diversi atteggiamenti, in Giappone e all'estero, nei confronti dall'attività di Kagawa.

[Aggiornamenti bibliografici: W. Axling, *Kagawa*, London 1932 (trad. it. *Un mistico giapponese*, Milano 1945)].

JOHN F. HOWES

KAIBARA EKKEN (1630-1714), studioso neoconfuciano giapponese. Ekken nacque a Fukuoka, nell'isola di Kyushu, nel Giappone meridionale. Sebbene fosse figlio di una famiglia di *samurai*, entrò presto in contatto con la gente di città e con i contadini della provincia. Questo senza dubbio influenzò, più tardi, la sua decisione di scrivere in giapponese semplificato per rendere accessibili a un vasto pubblico gli insegnamenti confuciani. Suo padre gli insegnò la medicina e in particolare le regole dell'alimentazione, facendogli nascere un interesse che durò tutta la vita per il tema della salute, e che sarebbe culminato nella composizione del suo libro più conosciuto, *Yōjōkun* (Precetti per la cura della salute), completato nel 1713. Fu suo fratello maggiore Sonzai, tuttavia, che spinse Ekken ad abbandonare il suo iniziale interesse per il Buddhismo e a dedicarsi ai classici confuciani. Sotto la guida di Sonzai, Ekken divenne esperto dei classici e degli scritti neoconfuciani di Zhu Xi. Durante un soggiorno di sette anni a Kyoto, sotto il patrocinio del capo della famiglia Kuroda, venne in contatto con i più importanti studiosi confuciani del tempo, fra cui Nakamura Tekisai, Kinoshita Jun'an, il botanico Mukai Gensho e l'agronomo Miyazaki Yasusada. Questi contatti continuarono per tutta la vita grazie ai numerosi viaggi di Ekken a Kyoto e a Edō. Le attività di Ekken come studioso confuciano includevano delle conferenze per il capo della famiglia Kuroda e il compito di precettore per il suo erede. Gli fu anche commissionato l'incarico di ricostruire l'albero genealogico della famiglia Kuroda, che richiese circa sedici anni tra ricerche e vera e propria compilazione. Egli inoltre produsse una accuratissima mappa topografica della provincia di Chikuzen, un lavoro che è ancora considerato un modello nel suo genere. Ma la ricerca più importante di Ekken è senza dubbio *Yamato honzō*, una classificazione e descrizione dei vari tipi di piante del Giappone. Questo lavoro fu lodato in egual misura da studiosi giapponesi e occidentali e costituisce la prima e per lungo tempo più autorevole ricerca sulla botanica giapponese.

L'interesse principale di Ekken era comunque quello di rendere popolare presso un vasto pubblico l'etica confuciana e i metodi per realizzare l'autodisciplina. Scrisse perciò un certo numero di *kunmono*, manuali di istruzioni rivolti a varie categorie di persone, come il *samurai*, il signore, la famiglia, le donne e i bambini. Particolarmente famoso è il suo *Onna daigaku* (L'insegnamento per le donne). Trattò anche dei vari metodi di studio, di letteratura, di scrittura, di precetti per la vita quotidiana e delle cinque virtù confuciane. Sebbene fosse un devoto seguace di Zhu Xi, verso la fine della sua vita scrisse *Taigiroku*, un'opera che riportava i suoi «grandi dubbi» sul dualismo di Zhu Xi fra principio (*li*) ed energia materiale (*qi*). Le idee di Ekken furono influenzate dal pensiero dello studioso, di epoca Ming, Lo Qinshun (1416-1547), che aveva proposto, invece, una teoria monistica del *qi*. Ekken pensava che le potenzialità dinamiche del Confucianesimo si erano perdute presso certi pensatori Song e Ming e sperava, attraverso questa teoria monistica del *qi*, di poter riformulare un naturalismo e un vitalismo che egli, come Lo, considerava caratteristica essenziale del pensiero confuciano. Perciò Ekken si sforzava di articolare meglio l'impulso vitale dell'energia materiale che soggiace a ogni realtà. Il suo pensiero può pertanto essere descritto come una religiosità naturalistica, radicata nel profondo rispetto e nella gratitudine per il Cielo in quanto fonte di vita e per la terra in quanto realtà che la sostiene. Riconoscendo il proprio debito nei confronti di questi «grandi genitori», gli uomini avrebbero realizzato una devozione filiale cosmica nei confronti di tutti gli esseri viventi. Questa idea di devozione filiale implica, tra l'altro, che si debba proteggere la natura, non distruggerla. La forma più alta di devozione filiale è l'umanità (*jin*), attraverso cui gli uomini realizzano l'identità con tutte le cose. Ekken, dunque, fu uno studioso confuciano riformatore, i cui ampi interessi, i cui numerosi scritti e la cui religiosità naturalistica costituiscono una vetta del pensiero neoconfuciano giapponese.

[Vedi anche *CONFUCIANO, PENSIERO* e *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Kaibara Ekken sono raccolte in *Ekken zenshū*, I-VIII, Tokyo 1910-1911; e in Araki Kengo e Inoue Tadashi (curr.), *Kaibara Ekken, Muro Kyūsō*, Tokyo 1970 (Nihon shisō taikei, 34). Sul pensiero di Ekken cfr. Inoue Tadashi, *Kaibara Ekken*, Tokyo 1963; Matsuda Michio (cur.), *Kaibara Ekken*, Tokyo 1969 (Nihon no meichō, 14).

MARY EVELYN TUCKER

KAMI. Il termine giapponese *kami*, spesso tradotto «dei» o «forze divine», indica l'oggetto del culto shintōista. Molti tentativi sono stati fatti, a partire dal XVIII secolo, per chiarirne l'etimologia. Un certo successo gode la teoria secondo la quale il termine significherebbe «superiore» o «sopra», che in giapponese si pronuncia ugualmente *kami*. Si tratta però di una ipotesi ridicolizzata già alla fine del XVIII secolo da Motoori Norinaga (1730-1801), il quale notò che i caratteri cinesi adoperati per scrivere le due parole sono del tutto diversi e non vengono mai confusi nel testo del *Man'yōshū*, la più antica raccolta poetica giapponese. Alla ricerca etimologica Norinaga preferiva di gran lunga lo studio attento del *Kojiki*, l'opera più antica della letteratura giapponese, da cui trasse la sua definizione, tuttora insuperata, di *kami*: «ogni entità caratterizzata da una funzione spirituale straordinariamente potente che ispira un senso di timore reverenziale».

Nel *Kojiki* (Racconto di antichi eventi), redatto nel 712 d.C., e nel *Nihonshoki* (Annali del Giappone), redatto nel 720 d.C., ci sono due tipi di *kami*. I *kami* del primo e più importante tipo sono rappresentati nei miti più antichi in forma perfettamente antropomorfica. Dei primi tre *kami*, per esempio, si racconta che si sono rivelati nell'alta pianura del cielo (secondo il *Kojiki*) oppure tra i canneti palustri posti fra cielo e terra (secondo il *Nihonshoki*). I *kami* del secondo tipo si presentano come figli dei primi *kami*. Appartengono a questa seconda categoria la maggior parte dei *kami* «della natura» (pietre, monti, fiumi e alberi), ma anche gli antenati divini. Tutte le entità naturali, compresi gli esseri umani, possono essere individualmente considerate *kami*. Si può dire, di conseguenza, che il *kami* è la natura spirituale di ciascun esistenza individuale. Il numero dei *kami* è dunque infinito, anche se soltanto ad alcuni di loro si presta un culto nei luoghi sacri. L'imperatore del Giappone, che viene riconosciuto come il discendente della dea del sole Amaterasu e dell'«elevato *kami* donatore di vita», Takamimusubi, merita una speciale venerazione.

Spesso si è tentato di classificare i *kami* in categorie distinte a partire da considerazioni di tipo fenomenologico. Alcuni studiosi distinguono, per esempio, i *kami* della natura e quelli ancestrali; altri riconoscono i gruppi dei *kami* familiari, locali, e tutelari. Ma tutte queste classificazioni non aiutano in realtà a comprendere la natura e la funzione dei *kami*, proprio perché essi difficilmente si lasciano inquadrare in una singola categoria. I *kami* della natura, per esempio, sono quasi sempre anche *kami* tutelari o familiari, e sono oggetto di culto da parte del clan. La classificazione più utile è quella che distingue fra *kami* celesti, *kami* terreni e *kami* di origine straniera, riconoscendo ai primi maggiore importanza.

Con l'arrivo del Buddhismo in Giappone, nel VI secolo, la concezione dei *kami* subì un graduale mutamento. Il Buddha in un primo momento venne accettato come un *kami* straniero, ma poi, grazie al sostegno della casa imperiale, conquistò un suo ruolo indipendente, politicamente e socialmente uguale a quello dei *kami* tradizionali. A partire dal IX secolo l'azione sincretistica del clero buddhista promosse una certa fusione fra Buddhismo e Shintō. I *kami* furono così trattati come guardiani del Buddha e talora insigniti del titolo di *bodhisattva*. Nei santuari shintoisti venivano regolarmente recitati testi buddhisti per la salvezza dei *kami*. E lo Shintō, che in origine non possedeva alcuna rappresentazione dei *kami*, cominciò nel XIII secolo, a imitazione dell'iconografia buddhista, a collocare nei suoi templi le statue di culto. Nel periodo Kamakura (dalla fine del XII all'inizio del XIV secolo) le sette esoteriche del Buddhismo insegnarono che Mahāvairocana (nella tradizione Shingon) e Śākyamuni (nella tradizione Tendai) erano sostanze originali del Buddha, mentre i *kami* erano manifestazioni fenomeniche dell'uno o dell'altro Buddha. Per reazione, i sacerdoti del Grande Santuario di Ise iniziarono a insegnare che i *kami* del santuario esterno erano Ame no Minakanushi, l'Eterno Centro del Cielo (nel *Kojiki*) e Kunitokodachi, l'Eterno Centro del Paese (nel *Nihonshoki*), supremi *kami* originari, esistenti già prima della creazione dell'universo. Questa tendenza a elevare un particolare *kami* al ruolo di Essere Supremo venne continuata da molte scuole shintōiste successive, fra cui la Yoshida, la Yoshikawa, la Suiga, e infine dalla Scuola degli Studi Nazionali (Kokugaku). Hirata Atsutane (1776-1843), traendo ispirazione da opere scritte dai Gesuiti nella Cina dei Ming, sostenne che Ame no Minakanushi era un dio creatore, non molto diverso dal Dio dei cristiani. Dopo la restaurazione Meiji del 1868, alcune sette e alcuni gruppi fortemente ideologizzati estremizzarono questa posizione e il governo decise la separazione fra Shintō e Buddhismo. Oggi l'Associazione dei Santuari shintōisti rifiuta con forza qualunque interpretazione monoteista dei *kami*, giudicata lesiva dell'autonoma dignità di ciascuna figura del pantheon tradizionale. Lo Shintō è dunque una religione politeista, che venera contemporaneamente molti *kami* anche se riconosce ad Amaterasu una posizione centrale nel pantheon. [Vedi anche *SHINTŌ*].

BIBLIOGRAFIA

Gli Atti della «Second International Conference on Shinto», pubblicati dalla Kokugakuin University con il titolo *Jizoku to henka*, Tokyo 1968, contengono molte preziose informazioni sulla natura e sullo sviluppo del termine *kami*. Cfr. anche Kōno Seizō, *Kami*, in *Shintō yōgoshū, shūkyō hen*, I, Tokyo 1977, pp. 102-12; Ueda Kenji, *Shintō, sonzaironteki rikai e no kokoromi*, in Mineshima Akio (cur.), *Tozai shii keitai no hikaku kenkū*, Tokyo 1977, pp. 278-89. Sulla concezioni dei *kami* nelle tradizioni folcloriche, cfr. Miyata Noboru et al. (curr.), *Nihon no minzoku shūkyō*, Tokyo 1982, III, *Kami kannen to minzoku*. Cfr. Infine A.G. Grapard, *Kami*, in *Encyclopedia of Japan*, Tokyo 1982.

[Aggiornamenti bibliografici: Ōno Susumu, *Kami*, Tokyo 1997; Yamaori Tetsuo, *Kami to hotoke*, Tokyo 1983].

UEDA KENJI

KAMO NO MABUCHI (1697-1769), studioso giapponese dei classici vissuto nel periodo Tokugawa (1603-1868). Fu autore di poesie sotto i nomi d'arte Shōjiyō, Moryō, Iyō, e Agatai.

Mabuchi nacque il 4 marzo 1697 a Iba, nella provincia di Ōmi (odierna prefettura di Shizuoka), nella famiglia Okabe, che discendeva dagli antichi sovrintendenti del santuario Kamo di Kyoto. Il padre divideva il proprio tempo fra sacerdozio shintōista e coltivazione dei campi, e incoraggiò il figlio a scrivere poesie. A dieci anni (undici secondo il modo giapponese di contare l'età) Mabuchi, che aveva iniziato a scrivere versi sotto la guida della poetessa Kada Masako e poi del suo celebre marito Sugiura Kuniakira, cominciò a partecipare a gare di poesia.

A venticinque anni Mabuchi conobbe Kada Azumamaro (1668-1736), studioso di letteratura classica e maestro della scuola di Studi nazionali (Kokugaku) a Kyoto. La frequentazione di Watanabe Myōan, allievo della scuola di Ogyū Sorai dedita alle ricerche sulla retorica antica (Kobunjigaku), fornì a Mabuchi l'occasione di incontrare il confuciano Dazai Shundai, il quale lo introdusse allo studio dei classici secondo la metodologia di Sorai. In seguito, quando abbandonerà i suoi riferimenti cinesi per rivolgersi a quelli giapponesi, Mabuchi criticherà come eccentrico il sapere dei membri della scuola di Sorai.

Nel 1734, dopo essere entrato a far parte della scuola di Kada Azumamaro, Mabuchi iniziò a studiare l'antologia poetica dell'VIII secolo nota come *Man'yōshū*. Alla morte di Kada, nel 1736, si trasferì a Edo (odierna Tokyo), la capitale. Ritornava però di frequente a Iba, in quanto credeva che soltanto nella semplicità della gente di campagna fosse possibile cogliere la realtà ultima dell'esistenza umana. Mabuchi sviluppò una concezione della società basata sulla combinazione fra un ideale economico agricolo e i princìpi daoisti della vita naturale. Nello stesso tempo scriveva poesie e partecipava a gare di composizione poetica. Nel 1742 fu assunto in qualità di insegnante di studi sui classici da Tayasu, signore feudale della famiglia Tokugawa.

Rinnegando l'antico principio secondo cui il diritto di succedere al maestro di una tradizione di studi si fondava esclusivamente sui legami familiari, Mabuchi si considerò

l'erede di Kada. Il numero dei suoi allievi arrivò a quasi trecentocinquanta e tre altre scuole derivarono dalla sua. Nel 1763, di ritorno da un viaggio nella regione di Yamato (l'odierna Nara), Mabuchi incontrò Motoori Norinaga (1730-1801), che gli succederà nel ruolo di massimo rappresentante della scuola di Studi nazionali.

Lo scopo delle ricerche di Mabuchi era essenzialmente la comprensione della lingua e del pensiero dell'antichità giapponese precedente il periodo Nara. Egli propugnò l'adesione alle dottrine dello Shintō e il ritorno alle antiche concezioni «naturali» quale mezzo per scoprire l'autentico «spirito» (o «anima», *kokoro*) del popolo giapponese. A suo modo di vedere le influenze esercitate dall'ideologia cinese e confuciana erano del tutto innaturali. Opponendosi ai princìpi stabiliti dai confuciani e dai buddhisti, Mabuchi privilegiò la filosofia dell'inazione e della naturalezza, capace di rendere possibile l'unione dello «spirito» (*kokoro*) individuale con lo spirito dell'universo. Egli sosteneva che un sapere «artificiale», come quello proposto dal Confucianesimo e dal Buddhismo, avrebbe soltanto danneggiato lo spirito della popolazione. Era dunque essenziale, dal momento che l'antico Giappone fondava la sua cultura sulla purezza e sulla naturalità, ritornare ai valori di quel passato. Obbedendo a tale spinta ideale, egli tentò di rivitalizzare lo spirito classico non soltanto attraverso le dottrine da lui esposte ma anche nello stile del suo abbigliamento e dell'arredamento della sua abitazione. Studiò la poesia e la prosa antiche come mezzo per ripristinare gli antichi princìpi, inaugurando una rivalutazione degli antenati divini della mitologia giapponese, dell'imperatore e degli elementi della natura.

Mabuchi esaltò la ricerca di un *kokoro* puro, semplice e luminoso, di uno spirito coraggioso, onesto e gentile, che si sarebbe potuto manifestare soltanto in un suddito virtuoso e leale nei confronti dell'imperatore. Tuttavia egli, anziché considerare il regime Tokugawa contrario agli interessi imperiali, lodò la figura del primo *shōgun* Tokugawa Ieyasu (1542-1616) per avere fondato un governo basato sullo Shintō. [Vedi anche *KOKUGAKU*].

BIBLIOGRAFIA

Possono risultare utili i dettagli riguardanti l'arte poetica di Kamo no Mabuchi contenuti in Tamura Yoshinobu, *Kamo no mabuchi wakashū no kenkyū*, Tokyo 1966. Per la biografia di Mabuchi cfr. Koyama Tadashi, *Kamo no mabuchi den*, Tokyo 1938; Terada Yasumasu, *Kamo no mabuchi shōgai to gyōseki*, Hamamatsu 1979. Per la sua filosofia religiosa cfr. Ōishi Arata, *Kamo mabuchi*, Tokyo 1942; Araki Yoshio, *Kamo no mabuchi no hito to shisō*, Tokyo 1943. Sulla formazione culturale di Mabuchi cfr. Inoue Minoru, *Kamo no mabuchi no gakumon*, Tokyo 1943. Sui suoi studi e sui suoi allievi cfr. Inoue Minoru, *Kamo no mabuchi no gyōseki to monryū*, Tokyo 1966. L'interesse di Mabuchi per l'agricoltura è trattato in Saegusa Yasutaka, *Kamo no mabuchi, jimbutsu sōsho*, Tokyo 1962.

[Aggiornamenti bibliografici: P. Nosco, *Remembering Paradise. Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*, Cambridge/Mass. 1990; Okumura Kōsaku, *Kamo no mabuchi. Den to uta*, Tokyo 1996; Saegusa Yasutaka, *Kamo no mabuchi*, Tokyo 1987].

HAGA NOBORU

KAMUY. Il termine *kamuy*, adoperato da solo, indica nella lingua degli Ainu la nozione generalizzata del divino, cioè le divinità nel loro complesso, oppure può indicare l'orso, Essere Supremo del loro pantheon. Quando invece è usato in combinazione con altre parole può riferirsi a molti e svariatissimi esseri e oggetti: compare in espressioni riferite all'anima, ad animali non divinizzati, a esseri umani, alla placenta, a divinità differenti dall'orso e infine a un grande numero di altre cose. Anche gli esseri demoniaci possono essere indicati come «demoni divini» o «divinità notturne», in quanto, se trattati con rispetto, possono annullare i loro influssi negativi.

Dal punto di vista concettuale, però, gli esseri divini caratterizzati da buoni propositi vengono accuratamente distinti dagli altri. La loro caratteristica più importante è di avere potere sugli uomini (*ainu*, o *aynu*, significa «essere umano»). Le divinità, in quanto tali, possono essere benefiche, fornendo cibo e benessere, se gli uomini si comportano rispettosamente nei loro confronti. Esse aiutano gli uomini nella lotta contro i demoni, anche se non si impegnano direttamente nel combattimento. Ma se gli esseri umani sono irrispettosi nei loro confronti, le divinità agiscono come demoni e puniscono gli uomini con disastri naturali, malattie e altre calamità.

I termini più frequentemente usati per descrivere le qualità divine sono *nupuru* («sacro») e *pirika* («bello»). *Nupuru* si adopera, per esempio, riferendolo alle montagne, considerate luoghi sacri in quanto residenza degli dei. *Pirika*, talora sinonimo di *nupuru*, può anche indicare qualsiasi qualità desiderabile: può descrivere, ad esempio, una pianta ben sviluppata. Sacralità e bellezza, dunque, sono attributi delle divinità, gli esseri che posseggono le qualità più desiderabili dell'universo: perciò i termini sacro e bello servono a indicare le qualità desiderabili di qualunque altro essere.

[Vedi anche *AINU, RELIGIONE DEGLI*].

BIBLIOGRAFIA

Chiri Mashio, *Bunrui ainugo jiten*, I-III, Tokyo 1953-1962 (spec. I, pp. 187, 243s.; per l'autore, cfr. I, p. 119, il termine *kamuy* in origine si riferiva ai demoni).

N.G. Munro, *Ainu Creed and Cult*, New York 1963 (spec. pp. 9s.).

Emiko Ohnuki-Tierney, *The Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin*, New York 1974, rist. Prospect Heights/Ill. 1984 (spec. pp. 89-107).

EMIKO OHNUKI-TIERNEY

KANG YOUWEI (1858-1927), riformatore politico e pensatore confuciano della Cina moderna. Inizialmente, Kang Youwei raggiunse importanza nazionale come *leader* del movimento di riforma politica che finì nella sconfitta della Riforma dei Centro Giorni del 1898. Sebbene fosse principalmente politico, il movimento ebbe anche una dimensione spirituale e morale. Kang reclamò non solo la «protezione della nazione» ma anche la «conservazione della fede», attraverso la quale si proponeva di dare nuova vita spirituale al Confucianesimo e di promuoverne gli insegnamenti come religione di Stato. Questa posizione fu in parte una risposta alla crisi culturale e politica che la Cina stava attraversando in quel periodo. Dando nuova vita al Confucianesimo, Kang sperava di consolidare l'autostima della Cina e la solidarietà nazionale. Tuttavia, il suo richiamo alla «conservazione della fede» non dev'essere visto soltanto da un punto di vista pratico: fu anche il culmine di una ricerca morale e spirituale che egli aveva cominciato nella sua giovinezza.

Kang Youwei nacque in una famiglia di studiosi e funzionari della contea di Nanhai, nella provincia di Guangdong. Suo padre morì quando Kang era ancora un bambino e, quindi, suo nonno, un devoto studioso neoconfuciano, si prese personalmente carico dell'educazione del ragazzo. Poco prima dei vent'anni, Kang trascorse un periodo di irrequietezza spirituale, provocato dall'improvvisa morte di suo nonno e, successivamente, dall'inizio del suo apprendistato presso un influente maestro confuciano. Si ribellò alla sua educazione convenzionale confuciana e, per un po' di tempo, si ritirò completamente dalla società. Sprofondato in una frenetica ricerca intellettuale, cadde sotto l'influenza di varie convinzioni non confuciane, soprattutto del Buddhismo Mahāyāna, del Daoismo filosofico e del «sapere occidentale».

La ricerca intellettuale di Kang culminò, infine, nella formazione di una visione del mondo morale e storica, che egli espresse in una serie di scritti pubblicati tra il 1890 e i primi anni del 1900. Basata su un'audace ed esauriente reinterpretazione del Confucianesimo, fondata sull'ideale centrale confuciano del *ren* (benevolenza umana), questa visione rifletteva anche, nella sua ridefinizione del *ren*, gli interessi di Kang per il pensiero non confuciano. Il *ren* fornì a Kang una visione del mondo che considerava lo stato essenziale e ultimo del cosmo come un tutto disinteressato che comprende ogni cosa. Kang mantenne anche il credo confuciano centrale del *ren* secondo il quale l'obiettivo intrinseco dell'esistenza umana è la perfezione morale dell'individuo e della società. Tuttavia, la sua definizione della perfezione morale mostra la profonda influenza del pensiero non confuciano, poiché la sua visione della società ideale, la «grande unità» (*datung*), era quella di un'universale comunità morale dove l'egualitarismo, lo spirito libertario e l'edonismo avrebbero prevalso. Poiché la sua concezione dell'edonismo risultava dall'impatto con le dottrine materialistiche della società industriale occidentale, la sua società ideale proponeva la combinazione radicale di perfezione morale, sviluppo tecnologico e abbondanza materiale.

Le tendenze radicali nella concezione del *ren* di Kang furono temperate dalla sua interpretazione storica di quell'ideale. Nella sua visione, la completa realizzazione dell'ideale può essere raggiunta soltanto attraverso il corso graduale della storia umana. Prendendo a prestito lo schema da un antico commentario al classico confuciano *Chunqiu*, Kang riprese la visione secondo la quale la storia umana evolve attraverso tre stadi, dall'«età del caos», che si trova nel passato, attraverso un'epoca intermedia della «pace emergente», allo stadio finale della «pace universale», o «grande unità», che dovrà essere realizzata in futuro. Kang insistette che soltanto per quest'ultima età fosse appropriata la sua rivalutazione radicale del *ren*. Riteneva, nel contempo, che nell'era precedente all'«epoca della grande unità», molti dei valori convenzionali del Confucianesimo rimanessero rilevanti. Questi erano i princìpi della visione del mondo, morale e storica, che stavano al centro dei suoi sforzi per far accettare il Confucianesimo come religione di Stato.

Il movimento di riforma di Kang culminò nel 1898, quando, sotto la sua guida, l'imperatore Guangxu tentò di mettere in pratica un programma di ampio respiro di riforma politica. L'intervento dell'imperatrice vedova Cixi, che tramò per imprigionare l'imperatore e annullare gli editti imperiali poco meno di tre mesi dopo la loro promulgazione, portò le riforme di Kang a una fine fallimentare. Insieme con il suo discepolo Liang Chichao, Kang fuggì dalla Cina e iniziò un esilio che durò fino al 1913. Durante questo periodo continuò dall'estero i suoi sforzi riformisti e viaggiò ampiamente, approfondendo la sua comprensione delle forze sociali e politiche che stavano dando forma al mondo moderno.

Al suo ritorno in Cina, Kang riprese i suoi sforzi per attuare la promozione del Confucianesimo come religione di Stato. Convinto che la rivoluzione del 1911, durante la quale la monarchia tradizionale era stata rimpiazzata da una forma di governo repubblicana, era servita solamente a impedire l'evoluzione storica della società ideale, si unì nel 1917 al generale Zhang Xun in un

tentativo sfortunato di restaurare il dominio Manciù. Negli scritti dei suoi ultimi anni, Kang rimase fedele all'interpretazione del Confucianesimo che aveva formulato nell'ultimo decennio del 1800, ma, poiché il clima intellettuale della Cina era cambiato, le sue opinioni non riconquistarono mai la loro passata influenza.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*].

BIBLIOGRAFIA

Hsiao Kung-chuan, *A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*, Seattle 1975.

Lo Jung-pang (cur. e trad.), *K'ang Yu-wei. A Biography and a Symposium*, Tucson 1967.

L.G. Thompson (trad.), *Ta T'ung Shu. The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, London (1958) 2005, rist.

Fang Delin, *Ruxue di Weiji yu Shanbian. Kang Youwei Yu Jindai Ruxue*, Taipei 1992.

Zang Shijun, *Kang Youwei datong Sixiang Yanjiu*, Guangzhou 1997.

HAO CHANG

KHMER, RELIGIONE DEI. I Khmer, che costituiscono il gruppo etnico dominante della Cambogia (conosciuta anche come Kampuchea), hanno un sistema religioso-cosmologico complesso e sincretico, composto da Buddhismo Theravāda, tradizioni popolari indigene ed elementi che nel corso della storia hanno accolto da altre regioni, quali la Cina e soprattutto l'India. L'origine dei Khmer non è chiara, ma è noto che a partire circa dal I secolo d.C. varie organizzazioni sociali emersero nell'area che attualmente viene chiamata Cambogia e che la civiltà dei Khmer raggiunse un apice notevole di potere e magnificenza durante il periodo Angkor (802-1431 d.C.). Alcuni sovrani dei regni antichi adottarono il Buddhismo Mahāyāna o l'Induismo (i culti di Śiva e/o Viṣṇu) come religione di Stato, mentre altri mantennero le pratiche sincretiche. Tuttavia, quando nel XIII secolo il Buddhismo Theravāda cingalese entrò in Cambogia, esso gradualmente rimpiazzò l'Induismo e il Buddhismo Mahāyāna e fu adottato sia dall'*élite* dominante che dalla gente comune. Il Theravāda rimase la religione di Stato per tutta la storia successiva della Cambogia, anche durante l'epoca del colonialismo francese e la seguente conquista dell'indipendenza nel 1954, fino alla rivoluzione comunista degli anni '70. La Kampuchea Democratica di Pol Pot (al potere dal 1975 al 1978) tentò di annientare la religione in quanto istituzione «basata sullo sfruttamento»: il *saṅgha* (sacerdozio buddhista; sanscrito, *saṃgha*) fu abolito e molti templi furono distrutti o profanati. Nel 1979, in seguito all'occupazione vietnamita, il nuovo regime (la Repubblica Popolare di Kampuchea) permise alla religione di riprendersi il suo spazio. Tuttavia, il Buddhismo Theravāda non fu più la religione di Stato e ci furono meno monaci e templi rispetto al periodo precomunista.

I Khmer possono essere definiti buddhisti in quanto il Theravāda fu la religione nazionale ufficiale della Cambogia per circa sei secoli (sebbene alle minoranze fosse permesso di praticare le proprie religioni). Tuttavia, è decisivo riconoscere che la cultura dei Khmer ha intrecciato i fili del Buddhismo, delle credenze popolari animiste, degli elementi dell'Induismo e delle pratiche cinesi dando vita al peculiare tessuto cambogiano. Gli studiosi possono identificare tratti particolari che derivano da una tradizione religiosa piuttosto che da un'altra, ma gli stessi Khmer, la maggioranza dei quali sono contadini che abitano in piccoli villaggi, generalmente non considerano le loro credenze e le loro pratiche come elementi di religioni diverse ed è possibile pertanto sostenere che il loro sistema religioso sia unico e sincretico. Inoltre, la religione dei Khmer non è un ambito a sé stante, ma pervade la vita quotidiana e diverse sfere della cultura. Sia nella Cambogia antica che in quella moderna, la religione è intimamente connessa al sistema politico, alle attività di sussistenza, all'organizzazione sociale, alla letteratura, alla musica, alla danza, al teatro, all'architettura e alle arti figurative. Per esigenze di chiarezza espositiva, questa dissertazione tratterà separatamente delle componenti buddhiste e popolari della religione dei Khmer, ma si deve tenere presente che tale suddivisione raramente è presente nel pensiero e nel comportamento della maggior parte dei Khmer.

Il Buddhismo dei Khmer si divide in due ordini: il Mahānikāy, «la grande congregazione», e il Dhammayutt (Thommayut), «coloro che sono conformi alla dottrina». Il primo è il più antico e il più vasto: nella Cambogia prerivoluzionaria oltre il 90% di tutti i templi e i monaci era del Mahānikāy. Il Dhammayutt fu portato in Cambogia nel 1864 da un monaco khmer che aveva studiato in Thailandia, dove l'ordine ebbe origine, e acquistò prestigio poiché fu adottato dai membri della famiglia reale e dall'*élite* dominante, sebbene avesse seguaci anche tra la gente comune. [Vedi *THAILANDIA, RELIGIONE DELLA*; e inoltre *MONGKUT*, vol. 10]. Ai monaci di entrambi gli ordini viene riservato il massimo rispetto in quanto incarnazioni viventi e maestri spirituali del Buddhismo. Il *vatt* (*wat*) – con il suo tempio, la sala d'incontro, i santuari, la scuola e i ricoveri per monaci e laici – serve da centro morale, sociale ed educativo per gli appartenenti alla congregazione. La vasta diffusione dei templi e dei monaci mette la popolazione in contatto stretto e costante con il Buddhismo Theravāda.

Il laico medio, nutrendo poca speranza di raggiungere il *nirvāṇa*, si sforza principalmente per acquisire merito (*piṇḍ*) ed evitare di commettere azioni sbagliate, al fine di conseguire una rinascita vantaggiosa. Il merito può essere ottenuto in diversi modi:

1. I Cinque Precetti (*sīl pram*) – astenersi dall'uccidere, dal rubare, dal mentire, dal bere bevande alcoliche e dai rapporti sessuali prematrimoniali ed extraconiugali – sono considerati le norme morali principali per un comportamento retto. Ingiunzioni supplementari, che comprendono gli Otto o Dieci Precetti, sono generalmente osservate soltanto dai laici più devoti o durante le festività buddhiste (*thṅai sīl*) che cadono l'ottavo e il quindicesimo giorno di luna crescente e di luna calante.
2. Le donazioni di cibo, denaro, beni e servizi al tempio e ai monaci sono un altro dei mezzi principali per guadagnare merito. I monaci ricevono giornalmente elemosina di cibo oltre ad offerte durante le festività buddhiste e altre simili occasioni; inoltre vengono fatte donazioni per i progetti di costruzione del *vatt*, l'organizzazione delle cerimonie e i servizi domestici per i monaci.
3. Il merito si guadagna anche con la preghiera, la meditazione, l'ascolto di sermoni e la recitazione di scritture. Tali devozioni possono essere eseguite a casa (ogni casa ha un altare buddhista), nel tempio durante le funzioni delle festività, nel ciclo annuale delle cerimonie del Theravāda e durante altri eventi quali le feste per la raccolta di fondi. I devoti anziani vanno a volte in ritiro nel *vatt* per meditare e servire i monaci.
4. Per i maschi, la via principale per ottenere merito è diventare monaco o novizio. Nella Cambogia prerivoluzionaria, molti uomini entravano nel *saṅgha* ad un certo punto della loro vita, di solito per un periodo temporaneo che variava da pochi mesi a pochi anni, anche se alcuni di questi prolungavano la loro permanenza nel *saṅgha*, come monaci, per tutta la loro vita.

La cultura dei Khmer comprende anche la convinzione che la vita umana possa essere influenzata da diversi fattori, forze ed entità. Per esempio, i Khmer usano il ciclo cinese di dodici anni, in cui ogni anno è associato con un particolare animale (anno del cane, del gallo, ecc.). L'anno di nascita di una persona è essenziale per il calcolo dell'oroscopo, che determina diversi aspetti della vita, quali i giorni propizi e quelli non propizi, la scelta di un coniuge compatibile e la diagnosi delle malattie. Un individuo ha anche «spiriti vitali» (*bralỳṅ*) che sono capaci di lasciare il corpo (per esempio durante i sogni). La loro assenza causa disgrazia o malattia e perciò vengono usate procedure rituali per catturare nuovamente o trattenere questi spiriti. Inoltre, hanno qualità propizie o non propizie anche certi giorni della settimana, mesi, fasi lunari e punti cardinali.

Nella religione dei Khmer, le credenze secondo le quali il mondo è popolato da diversi esseri non umani, alcuni relativamente benevoli e altri spaventosi, sono le più importanti. Molti sono in grado di causare disgrazia, sebbene possano essere utili se adeguatamente propiziati. Il termine *qnak tā* («popolazione antica o atavica») viene attribuito a una eterogenea schiera di esseri che comprende gli spiriti guardiani dei luoghi (per esempio, villaggi, regioni, montagne), gli spiriti della natura (che vivono negli alberi, nelle risaie, nelle foreste, ecc.), gli spiriti dei defunti conosciuti e sconosciuti e spiriti a volte identificati con le divinità induiste. Questi spiriti possono portare avversità quali malattia o siccità se non vengono trattati con rispetto, ma possono anche essere placati o pregati per avere aiuto con offerte e suppliche nei periodi di difficoltà. Ci sono molti tipi di fantasmi di defunti (per esempio, *khmoc laṅ*, *brāy*), specialmente di persone che subirono morti impreviste (per esempio, vittime di omicidi, suicidi e donne morte di parto). I fantasmi sono molto temuti e alcuni sono capaci di causare malattie. Differenti, in certa misura, sono gli spiriti dei defunti conosciuti come *qārakkh*, a volte identificati con nomi umani, che possono essere maligni ma anche protettivi verso chi fa loro delle offerte. I *me ba* sono gli spiriti degli antenati e dei parenti defunti che vegliano sui membri in vita della famiglia e possono punire i misfatti commessi da questi o i litigi tra congiunti provocando la malattia di qualche membro innocente della famiglia. I *mreñ gaṅvāl* sono spiriti guardiani di certi animali selvaggi o domestici che portano disgrazia a chiunque maltratti queste bestie.

L'ambito popolare ha i suoi propri specialisti che fanno da mediatori con gli spiriti o posseggono particolari capacità. Il *grū*, che è simile ad uno sciamano, ha il dono naturale e la conoscenza per eseguire una varietà di procedure, quali curare le malattie attraverso i riti spiritici, usare medicine popolari o «soffiare» sulla parte sofferente del corpo. Egli è anche capace di trovare oggetti perduti, di praticare la magia d'amore e di fabbricare amuleti che proteggono dalla sfortuna o che conferiscono l'invulnerabilità. I *rup qārakkh* sono i *medium* che, durante una cerimonia speciale che si tiene una volta all'anno, vengono posseduti da molti *qārakkh* e parlano a nome loro, perché questi desiderano comunicare rimostranze e messaggi ai vivi. Il *qācār* conosce in maniera dettagliata la condotta appropriata del ciclo della vita e di altre cerimonie domestiche che egli celebra. Inoltre, può avere altre capacità, come per esempio quella curativa. Piuttosto raro, ma temuto, è il *dhmáp*, uno stregone che, usando diverse procedure,

può fare ammalare e morire una persona a meno che non venga curata da un *grū*.

Generalmente c'è poca conflittualità tra il Buddhismo Theravāda e le credenze popolari: i santuari in onore degli *qnak tā* si trovano a volte su terreni di templi buddhisti e la maggior parte dei Khmer combina l'obbedienza al Buddhismo con quella al mondo degli spiriti. I due culti sono complementari poiché il Theravāda si occupa di questioni trascendentali quali la natura dell'esistenza, mentre le credenze e le pratiche popolari offrono le spiegazioni e i mezzi per far fronte a molti problemi immediati quali la malattia, la siccità e l'amore non corrisposto.

I Khmer hanno una ricca vita rituale. Il ciclo annuale è scandito da una successione di osservanze buddhiste: Capodanno; l'anniversario della nascita, dell'illuminazione e della morte del Buddha; l'ingresso dei monaci negli eremi per la stagione delle piogge; il Bhjūm Piṇḍ, una festività per i defunti; la partenza dei monaci dagli eremi; la cerimonia *kathin* per donare il nuovo abbigliamento e altri regali ai monaci; e l'anniversario dell'ultimo sermone del Buddha. In Cambogia prima del 1975 altre osservanze del calendario includevano una celebrazione nazionale detta Guṃ Duuk, con gare di barche tenute a Phnom Penh, e cerimonie di corte quali l'Arare il Primo Solco che segna simbolicamente l'inizio della stagione del riso. A livello locale ci sono festività legate agli avvenimenti del ciclo della vita, come la nascita, il matrimonio, la morte e, in tempi antichi, il menarca delle ragazze. Inoltre, ci sono cerimonie di ordinazione, riti agricoli, celebrazioni stagionali e osservanze per occasioni particolari, quali la costruzione di una nuova casa. Le procedure, gli strumenti e il simbolismo rituali sono abbastanza complessi e, come il sistema religioso dei Khmer nel suo insieme, una cerimonia mescola tratti provenienti da diverse fonti in una sola totalità.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture del continente*; *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo nell'Asia sudorientale*, e *THERAVĀDA*, vol. 10. Per un approfondimento della relazione fra le tradizioni popolari e quelle d'*élite* nelle culture locali buddhiste, vedi *RELIGIONE POPOLARE BUDDHISTA*, vol. 10. Altre trattazioni pertinenti si possono trovare in *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE*, nel presente volume; e in *SAṂGHA*, articolo *Saṃgha e società*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

D.P. Chandler, *History of Cambodia*, Boulder (1983) 2007, 4ª ed., fornisce uno studio sofisticato della storia cambogiana dall'era preistorica ai tempi moderni che tiene conto dei risultati delle ricerche recenti, pone la religione nel suo contesto socio-politico e offre riferimenti bibliografici annotati alla letteratura fondamentale. Non esistono studi dettagliati sul Buddhismo cambogiano. Un breve ma utile resoconto della sua natura e della sua organizzazione si trova in F. Martini, *Le bonze cambodgien*, in «France-Asie», 12 (1955), pp. 409-15 e *Organisation du clergé bouddhique au Cambodge*, in «France-Asie», 12 (1955), pp. 416-24. Lo studio principale dei cerimoniali cambogiani è Éveline Porée-Maspero, *Étude sur les rites agraires des cambodgiens*, I-III, Paris 1962-1969. Benché alcuni punti di quest'opera siano datati (compresa la tesi dell'autrice riguardo alle sicure influenze culturali provenienti dall'antica cultura della Cina), è un compendio dettagliato dei riti e delle credenze che non si sofferma solo sui riti agricoli. I resoconti etnografici delle credenze religiose e delle pratiche tra gli abitanti dei villaggi khmer sono pochi e si limitano principalmente a: Gabrielle Martel, *Lovea, village des environs d'Angkor*, Paris 1975, May Ebihara, *Svay, a Khmer Village in Cambodia*, I-II, Diss. Ann Arbor/Mich. 1968, e May Ebihara, *Interrelations between Buddhism and Social Systems in Cambodian Peasant Culture*, in M. Nash et al. (cur.), *Anthropological Studies in Theravāda Buddhism*, New Haven 1966.

MAY EBIHARA

KOKUGAKU. Il movimento intellettuale giapponese noto come Kokugaku («Studi Nazionali») coincise con la rinascita dello Shintō che ebbe inizio alla metà del periodo Edo (1600-1868). I pensatori del Kokugaku, ispirati da un forte sentimento nazionalista, deplorarono l'assenza di studi dedicati alla storia e alla letteratura giapponese e attaccarono l'adozione acritica di dottrine straniere quali il Confucianesimo e il Buddhismo. Secondo loro la storia del Giappone si può dividere in tre periodi: l'antichità, durante la quale emerse e si manifestò lo spirito originario e nativo del Giappone nella sua forma più pura; il periodo medievale, durante il quale questo spirito venne «contaminato» e represso dall'introduzione della cultura cinese, in particolare dal Confucianesimo e dal Buddhismo; e infine l'età moderna, durante la quale l'antico e originario spirito del Giappone deve essere riscoperto e riportato in vita. Il movimento Kokugaku abbracciò vari campi di studio, fra cui la letteratura e la filologia, ma in questo articolo ci si limiterà a trattare il suo rapporto con la religione.

Nel periodo Genroku (1688-1704), che segna la nascita del movimento Kokugaku, il monaco buddhista Keichū (1640-1701) propose di abolire le convenzioni poetiche in auge nel Giappone medievale e di favorire, invece, la composizione libera di poesie *waka*. Egli sottopose il *Man'yōshū* a una accurata analisi filologica, ma a proposito dello Shintō affermò soltanto che esso era diverso sia dal Buddhismo che dal Confucianesimo e che i *kami* oltrepassavano le capacità della comprensione umana. Kada Azumamaro (1669-1736), sacerdote shintōista presso il Santuario Inari a Kyoto, fu attivo du-

rante il secondo periodo della storia del Kokugaku (cioè dal periodo Meiwa al Kansei, 1764-1801). Egli si oppose alla fusione fra Confucianesimo e Shintō, per cui alcuni termini confuciani – per esempio i princìpi dello *yin-yang* e le Cinque Fasi (*wuxing*) – venivano comunemente adoperati per interpretare lo Shintō. Per contrastare l'influenza del Confucianesimo, Azumamaro propugnava la fondazione di una istituzione pubblica dedicata agli Studi nazionali, ma non si impegnò mai direttamente nello studio dello Shintō antico.

I pensatori più rappresentativi del movimento – Kamo no Mabuchi (1697-1769) e Motoori Norinaga (1730-1801) per la seconda generazione di studiosi, e Hirata Atsutane (1776-1843) per la terza – furono anche i più importanti fautori degli Studi Nazionali a interessarsi di questioni religiose. Kamo no Mabuchi fondò la scuola dello Shintō Kogaku («Sapere Antico»), che aveva come compito principale la rivitalizzazione e la rinascita dell'antica religione nazionale. Egli auspicava, in sintesi, che si riportasse in vita lo Shintō come si esprimeva e si praticava prima dell'introduzione del Buddhismo e del Confucianesimo. Le sue idee principali si trovano esposte in *Kokuikō* (Lo spirito della nazione). Motoori Norinaga sviluppò ulteriormente lo studio dello Shintō antico. Egli fece del *Kojiki*, il primo libro scritto che tratta della storia del Giappone, il testo fondamentale da cui il movimento doveva trarre autorevole ispirazione, e ne stilò un ricchissimo commento, il *Kojikiden*. Fra le altre sue opere ricordiamo *Naobi no mitama* (Lo spirito della correzione) e *Tamaboko hyakushu* (Cento poesie sulla Via). Hirata Atsutane, infine, sviluppò ulteriormente l'importanza degli antichi insegnamenti dello Shintō, sostenendo che esso è superiore a tutte le altre religioni. Fra i suoi scritti sono particolarmente importanti *Tama no mahashira* (Il pilastro dello spirito), *Tamadasuki* (La preziosa cintura) e *Honkyō gaihen* (In aggiunta alla mia teoria sullo Shintō).

Queste tre personalità, che spingevano per annullare ogni influsso esterno e per ripristinare la forma originaria dello Shintō, utilizzarono in realtà proprio alcune idee straniere che risultarono assai utili al progresso dell'ideologia dello Kokugaku. Sia Mabuchi che Norinaga, per esempio, si rivolsero alla filosofia daoista, traendo spunti Mabuchi da Laozi e Norinaga da Zhuangzi. Atsutane adottò addirittura alcuni insegnamenti del Cristianesimo, religione che era stata proibita durante l'epoca Tokugawa. Il loro scopo principale, in effetti, era piuttosto lo sradicamento degli influssi confuciani e buddhisti, per rafforzare una identità shintōista a cui assegnare la supremazia. Così, per esempio, nell'accusare le dottrine dei buddhisti e dei confuciani di essere «innaturali», cioè dei prodotti del mero artificio umano, Mabuchi adoperò la nozione, originariamente di Laozi, di *ziran* e *wuwei* (giapponese, *shizen* e *mui*, «spontaneità e non azione») e confutò la loro interpretazione dello Shintō. Egli sostenne che lo Shintō antico, lo stile di vita degli antichi abitanti del Giappone, era in perfetto accordo con la natura del cielo e della terra e dunque non lasciava alcuno spazio agli artificiosi sistemi di pensiero sviluppatisi in Cina.

Norinaga, seguendo le tesi principali di Mabuchi, utilizzò le conoscenze ricavate dalle sue ricerche sui testi classici per criticare con forza ancora maggiore i precetti e le dottrine neoconfuciane. Norinaga seguì la dottrina di Zhuangzi sulla natura (il principio filosoficamente esclusivo di causalità: non vi è altra causa per un accadimento oltre l'accadimento in sé) per opporsi alla fusione, che si era diffusa nel secolo precedente, fra Neoconfucianesimo e Shintō. In campo medico Norinaga rifiutò di accettare la complessa metodologia neoconfuciana che adoperava le teorie metafisiche dello *yin-yang* e delle Cinque Fasi per diagnosticare le cause delle malattie e stabilirne le cure. Egli si dedicò piuttosto alla pratica degli antichi metodi medici (*koihō*), che limitavano il ruolo della medicina alla semplice sfera empirica. Analogamente affermava che tutto l'esistente ha luogo da sé attraverso la volontà divina, e che l'uomo non può comprendere né la causa né lo scopo dell'accadere dei fenomeni. Ricercare le cause costituisce un'audacia e una mancanza di rispetto nei confronti dei *kami*, ai quali si deve invece soltanto obbedienza assoluta. Norinaga sostenne anche che, dal momento che gli antichi erano stati davvero testimoni dell'attività dei *kami* documentata nel *Kojiki*, essa andava accettata come un dato di fatto e studiata con lo stesso spirito empirico adoperato nella medicina *koihō*. Secondo lo studioso, della scuola di Mito, Aizawa Yasushi (1781-1863), la concezione del *kami* creatore e sovrano proposta da Norinaga era influenzata dal Cristianesimo. Norinaga lesse in effetti alcuni testi cristiani, ma nella sua opera sembra piuttosto di dover scorgere un adattamento del concetto neoconfuciano del *taiji* (giapponese, *taikyoku*, «Grande Ultimo»).

Atsutane continuò, sulla falsariga delle teorie di Norinaga, a sviluppare uno Shintō basato sullo studio dell'antichità, fornendo per esso fondamenta teologiche. La sua opera più importante, che peraltro non mostrò mai a nessuno, è *Honkyō gaihen*, il cui sottotitolo è *Honkyō jibensaku* (Flagellazione della mia teoria dello Shintō). Tutti i suoi scritti teologici principali sono cronologicamente successivi. Muraoka Tsunetsugu (1884-1946) ha dimostrato che si tratta di un'opera composta da adattamenti o traduzioni antologiche di libri sulla dottrina cristiana che erano stati scritti in cinese dai

missionari durante la dinastia Ming. Atsutane, infatti, fu molto colpito dai lavori di missionari quali Matteo Ricci, ricchi di argomentazioni a sostegno del Cristianesimo e destinati proprio a fronteggiare le obiezioni sollevate dai confuciani. Egli adattò quelle argomentazioni al suo scopo di elevare lo Shintō al di sopra del Confucianesimo e del Buddhismo. Sostenne, per esempio, che i tre *kami* Ame no Minakanushi, Takamimusubi e Kamimusubi costituivano una sorta di «Trinità», che egli identificava con un Musubi no Ōkami («grande *kami* creatore»). Avanzò anche l'idea che l'anima umana viene sottoposta negli Inferi a un giudizio finale da parte di Ōkuninushi no Mikoto e che la felicità o le pene eterne di ciascun uomo dipendono dalle azioni da lui compiute durante la vita. Atsutane considerava il culto degli antenati una pratica fondamentale dello Shintō. A differenza del culto cinese degli antenati, limitato al rispetto per i familiari, il culto shintōista degli antenati era diretto al *kami* creatore e sovrano in quanto antenato della nazione intera, alla cui sommità c'era la famiglia imperiale. Atsutane, infine, istituzionalizzò le cerimonie religiose in onore del *kami* antenato e favorì la composizione delle preghiere e la diffusione delle varie pratiche shintōiste.

Le idee di Atsutane ebbero notevoli ripercussioni politiche. Affermando che il sistema imperiale, in cui l'imperatore (*tennō*) era il capo supremo, costituiva la forma originaria dell'organizzazione politica del Giappone, egli implicitamente sosteneva che tale sistema era la struttura di governo più pura e naturale. Per lui lo shōgunato (Tokugawa) era una sorta di incrostazione posteriore, non rispettosa dello Shintō e delle origini divine della famiglia imperiale. Questa critica di Atsutane fornì le basi religiose per il movimento politico ottocentesco che sfociò nella Restaurazione Meiji del 1868. [Vedi *KAMO NO MABUCHI*; *MOTOORI NORINAGA*; *HIRATA ATSUTANE*].

BIBLIOGRAFIA

Per una lucida introduzione alla storia del pensiero del periodo Tokugawa nel suo complesso, cfr. Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Tokyo 1974. Una antologia di scritti del movimento Kokugaku si trova in W.T. de Bary et al. (curr.), *Sources of Japanese Tradition*, II, New York 1958, pp. 1-46. Cfr. anche Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shintō Thought*, Tokyo 1964; Ishida Ichirō, *Shintō shisōshū*, Tokyo 1970; e *Kami to Nihon bunka*, Tokyo 1983.

[Aggiornamenti bibliografici: tre studi molto differenti sul Kokugaku sono Susan L. Burns, *Before the Nation. Kokugaku and the Imagining of Community in Early Modern Japan*, Durham/N.C. 2003; H.D. Harootunian, *Things Seen and Unseen. Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*, Chicago 1988; P. Nosco, *Remembering Paradise. Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*, Cambridge/Mass. 1990].

ISHIDA ICHIRO

KONKŌKYŌ. Religione giapponese moderna fondata nel 1859. Nel 1984 dichiarava 469.153 membri. Il fondatore del Konkōkyō, conosciuto con il titolo onorifico di Konkō Daijin (1814-1883), nacque con il nome di Kandori Genshichi da una famiglia contadina del villaggio di Ōtani, nella provincia di Bitchū (l'attuale prefettura di Okayama). Adottato all'età di 12 anni, a 23 divenne il capofamiglia dei Kawate (di seguito denominati Akazawa) e prese il nome di Akazawa Bunji. Sotto la sua guida la famiglia iniziò a coltivare cotone, oltre alla tradizionale coltura del riso, e riuscì così a elevare il proprio tenore di vita al di sopra della media della classe contadina locale. Anche se lo zelo e l'iniziativa di Akazawa gli portarono benefici materiali, egli tuttavia dovette affrontare profonde sofferenze. Quattro dei suoi figli, per esempio, morirono per malattia e nel 1855 egli stesso si ammalò gravemente.

Da giovane Akazawa fu profondamente religioso e partecipò alla ricca vita religiosa del Giappone rurale. Nel suo villaggio prevaleva la scuola buddhista Tendai, ma egli fu anche profondamente influenzato dal culto delle montagne sacre, lo Shugendō. Gli asceti dello Shugendō (*yamabushi*) erano famosi nella religione dei villaggi come guaritori, attività dalla quale ricavavano lauti introiti. [Vedi *SHUGENDŌ*]. Inoltre i sacerdoti dei santuari locali dello Shintō promuovevano pellegrinaggi al Grande Santuario di Ise: Akazawa collaborò con loro distribuendo talismani del tempio di Ise e almanacchi per tutto il villaggio. Si unì più volte alle confraternite del villaggio (*kō*) nel pellegrinaggio al circuito degli 88 templi dell'isola di Shikoku. Prima di pianificare qualsiasi attività importante, come viaggi o nuove costruzioni, consultava scrupolosamente l'oroscopo e le prescrizioni della geomanzia.

Insegnamenti e testi sacri. La malattia di Akazawa nel 1855 fu diagnosticata come il risultato di una offesa portata nei confronti di Konjin, che, secondo la concezione folclorica locale, era una divinità malevola del Nord-Est. Chi offendeva Konjin sarebbe stato inevitabilmente oggetto della sua rabbia, sotto forma di possessione o malattia. La guarigione di Akazawa, che egualmente si pensò ottenuta attraverso preghiere ferventi rivolte a Konjin, segnò l'inizio di un completo cambiamento della sua vita che culminò in una nuova interpretazione del rapporto tra gli uomini e il dio Konjin e con la fondazione del Konkōkyō. Akazawa si mise al servizio di Konjin nel 1858 e cominciò a dedica-

re sempre più tempo alla religione. I seguaci accorrevano presso di lui per chiedere consiglio e soprattutto per chiedergli di fare da mediatore (*toritsugu*) tra loro stessi e la volontà di Konjin. Da questa divinità Akazawa ricevette parecchie indicazioni (*shirase*) riguardo all'agricoltura, l'edilizia, la malattia e numerosi altri argomenti. Akazawa ricevette da Konjin anche una serie di titoli onorifici, che corrispondevano a quelli, fino ad allora nascosti, propri della divinità e che indicavano i suoi progressi spirituali. Attraverso la crescita spirituale di Akazawa e le sue ferventi preghiere, la divinità cominciò gradualmente a manifestare la sua autentica natura e a rivelare il suo desiderio di salvare l'intera umanità.

All'inizio, dunque, Akazawa concepiva Konjin come un essere maligno, ma poi si rese conto che la divinità non provocava volontariamente le sofferenze e che quello da sempre conosciuto come Konjin era in realtà l'unico vero dio dell'universo (Tenchi Kane no Kami), fonte di tutti gli esseri. L'ultimo scritto di Akazawa, *Ikigami Konkō Daijin*, esprime appunto la dottrina secondo la quale l'umanità e la divinità erano in origine unite e indivisibili.

Nel 1859 Akazawa, ormai chiamato Konkō Daijin, abbandonò l'agricoltura per dedicarsi interamente al servizio di Tenchi Kane no Kami (La grande divinità vivente Konkō): questo evento segna la fondazione del Konkōkyō. Due anni dopo Konkō Daijin iniziò a prendere nota dei colloqui con i seguaci, molti dei quali provenivano da Okayama e Hiroshima. Con l'aumento del numero dei fedeli, il gruppo subì l'opposizione e qualche forma di persecuzione da parte delle scuole religiose riconosciute e degli *yamabushi*. Molti dei suoi seguaci credevano fermamente di essere guariti grazie alla mediazione (*toritsugi*) di Konkō Daijin, ma poiché questo genere di guarigioni nuoceva all'attività degli *yamabushi* e di conseguenza ai loro introiti, Konkō Daijin si attirò la loro inimicizia. Per poter continuare il *toritsugi* ed evitare ulteriori difficoltà, Konkōkyō Daijin ottenne un riconoscimento ufficiale della sua attività da parte della dinastia Shirakawa, legata allo Shintō. Anche se in questo modo l'organizzazione religiosa venne di fatto riconosciuta come una forma di Shintō, Tenchi Kane no Kami non fu una divinità shintōista autorizzata né il *toritsugi* ebbe alcuna relazione con le pratiche tradizionali dei sacerdoti shintōisti.

La dottrina centrale del Konkōkyō affonda le sue radici nel concetto di reciprocità tra gli uomini e dio. Entrambi si realizzano nell'autodisciplina e nell'autopromozione dell'umanità. Il compito della vita religiosa è quello di rendere consapevoli dell'amore eterno del dio e di far comprendere che ognuno è dotato della vita e sostenuto da Tenchi Kane no Kami, da cui deriva ogni cosa esistente nell'universo. Poiché si crede che tutti gli uomini siano figli del dio, la perfetta eguaglianza tra loro è un principio fondamentale. La fede e l'energia spirituale, piuttosto che i riti di guarigione o le cure, sono le chiavi per la salute fisica. Konkō Daijin negava le concezioni fatalistiche dell'oroscopo e della geomanzia e i conseguenti tabu alimentari e le idee di impurità concernenti le donne. La documentazione sulle indicazioni divine (*shirase*) e sulle mediazioni (*toritsugi*) di Konkō Daijin, così come i racconti riguardanti la sua vita e le conversazioni con i primi seguaci, sono raccolti nel testo sacro del Konkōkyō, il *Konkōkyō kyōten*.

Rapporti con lo Shintō. La relazione tra il Konkōkyō e lo Shintō è un argomento complesso e alquanto discusso tra gli studiosi. Il riconoscimento ottenuto dai Shirakawa fu piuttosto un artificio per proteggere il gruppo che una vera e propria adesione di fede. Tra il 1870 e il 1884, durante la campagna del governo Meiji per promuovere lo Shintō (denominata *taikyō senpu undō*), il figlio di Konkō Daijin, Hagio, divenne un *kyōdōshoku* («evangelizzatore nazionale») e il suo più fedele discepolo, Satō Norio, divenne un fervente attivista del movimento. Fu soprattutto Satō che influenzò l'allineamento del gruppo alle dottrine del nuovo Shintō di Stato. Nonostante le dirette e ripetute proteste di Konkō Daijin, che negava che il Konkōkyō fosse un tipo di Shintō e rifiutò più volte di incontrare i sacerdoti shintōisti locali, Satō e gli altri primi *leader* cercarono, e alla fine ottennero, il riconoscimento del Konkōkyō come una delle tredici sette dello Shintō. Il gruppo accettò la denominazione, sicuramente anche a causa del timore della repressione.

In seguito, soprattutto a partire dagli anni '80 del secolo scorso, il gruppo ha rifiutato i riti e i paramenti dello Shintō e molti suoi esponenti hanno criticato il ruolo svolto dal Konkōkyō nello Shintō di Stato del periodo prebellico, che favoriva il militarismo e il nazionalismo, aspetti che essi, invece, rifiutavano categoricamente. Un cambiamento di tale portata, che comporta la cancellazione di gran parte della storia del gruppo, è però per molti fedeli difficile da accettare, anche se ispirato al vero spirito degli insegnamenti del fondatore. Il gruppo sta vivendo una fase di vera e propria rivoluzione religiosa da cui uscirà, forse, con un nuovo ordinamento.

[Vedi *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

Articoli di grande livello compaiono spesso sul periodico ufficiale del Konkōkyō, il *Konkōkyō-gaku* (Konkō-machi). Oltre alla documentazione diretta, possono essere utili anche:

D.C. Holtom, *Konkō Kyō A Modern Japanese Monotheism*, in «Journal of Religion», 13 (1933), pp. 279-300: una descrizione

generale e una interpretazione del gruppo nei termini di un monoteismo.
Konkō Churches of America (cur.), *Konkō Daijin. A Bibliography*, San Francisco 1981: una traduzione parziale della biografia ufficiale del fondatore.
Konkōkyō Kyōten, Konkō-machi 1983: una versione ridotta dei testi sacri del gruppo, con preziose informazioni sulla vita del fondatore e dei suoi primi discepoli.
The Sacred Scriptures of Konkōkyō, Konkō-machi 1973: una edizione ridotta dei testi sacri.
D.B. Schneider, *Konkōkyō, a Japanese Religion. A Study in the Continuities of Native Faiths*, Tokyo 1962: l'unica monografia in lingua occidentale che si concentra sulla teologia del gruppo.

HELEN HARDACRE

KOU QIANZHI (373-448), Maestro Celeste (*tianshi*) alla corte dei Wei del Nord (Tuoba) tra il 425 e il 448, una carica che segnò un'epoca unica dell'influenza daoista nella storia politica cinese. Membro di una famiglia di elevata condizione sociale di tradizione daoista di Fengyi (Shaanxi), Kou sviluppò sin dalla giovane età un interesse profondo per le scienze occulte quali l'astrologia, l'alchimia e la conoscenza delle erbe magiche. Approssimativamente all'età di trent'anni (circa 403) andò in eremitaggio sulla sacra vetta occidentale del monte Hua (Shaanxi) con il suo maestro, l'adepto daoista Chenggong Xing (morto forse nel 412), un discepolo del monaco e matematico buddhista Shi Tanying (morto prima del 418), che era stato un collega del grande traduttore dell'Asia centrale Kumārajīva mentre quest'ultimo era a Chang'an (l'attuale Xi'an) tra il 402 e il 413. Dopo un breve soggiorno sul monte Hua, i due si mossero verso la sacra vetta centrale, il monte Song (in Henan). Chenggong morì dopo sette anni e Kou continuò da solo a coltivare sulla montagna le arti daoiste. Nel 415 venne ricompensato con una visita del divinizzato Laozi (Taishan Laojun), che gli consegnò un documento intitolato *Yunzhong yinsong xinke zhi jie* (Articoli del nuovo codice da cantare alla notazione musicale di Yunzhong), che corrisponde al *Laojun yinsong jiejing* dell'attuale canone daoista (Indice Harvard-Yenching n. 784). Inoltre, il dio gli rivelò alcune tecniche segrete di respirazione e callisteniche e immediatamente Kou cominciò ad attrarre discepoli. Otto anni dopo, nel 423, all'età di cinquant'anni, ricevette di nuovo la visita di un essere divino, un certo Li Puwen, che si identificò come il pronipote (*xuansun*) di Laozi. Li Puwen offrì a Kou un secondo documento, il *Lutu zhenjing* (Lo scritto autentico dei disegni dei talismani). Quest'opera non è sopravvissuta, ma era probabilmente simile ad altre raccolte di disegni dei talismani (caratteri fantastici) che si possono trovare nel canone.

Il *Nuovo codice* sembra essere stato influenzato indirettamente dalle traduzioni del *vinaya* buddhista che erano da poco apparse in Cina. Quest'opera espone le regole per la selezione e i ruoli cerimoniali degli officianti religiosi, per la conduzione di cerimonie, confessioni e banchetti di beneficenza (*chuhui*) e pone i princìpi del comportamento morale tra la «gente scelta» (*zhongmin*), cioè tra i seguaci della Setta dei Maestri Celesti (Tianshi Dao). Sembra che il codice sia stato rivolto specificatamente alla riforma di alcune pratiche che erano emerse dalla fondazione della setta a opera di Zhang Daoling alla fine del II secolo e che venivano ora percepite come una minaccia all'ordine pubblico nello Stato dei Wei del Nord. Queste includevano l'attesa apocalittica di salvatori messianici (che spesso si rivelavano essere fomentatori di ribellioni), la trasmissione ereditaria di cariche religiose in particolari famiglie e i tributi extragovernativi di grano o seta (*zumi*) per sostenerle finanziariamente, che tendevano a creare enclave di sottogoverno nello Stato. Il codice fu anche diretto contro il rito sessuale conosciuto come «unione delle energie vitali» (*heqi*), che era considerato una minaccia alla morale pubblica. È per queste ragioni che quando nel 424 Kou Qianzhi arrivò nella capitale dei Wei del Nord, Pingcheng (nello Shaanxi), fu calorosamente accolto da gruppi diversi come i governanti non cinesi Tuoba e il ministro Cui Hao (381-450) di orientamento confuciano. Fu Cui Hao che garantì, nel 425, l'investitura di Kou come Maestro Celeste nella gerarchia amministrativa dei Wei del Nord.

Nella sua alleanza con Kou Qianzhi, Cui Hao aveva un proprio piano. Era il rampollo di un'antica famiglia cinese della piccola nobiltà che anelava alla restaurazione del dominio Han unificato su tutti i regni frammentati non cinesi della regione settentrionale e sui regimi cinesi indeboliti nell'esilio delle regioni meridionali. Cui utilizzò il *Nuovo Codice* di Kou, essenzialmente conservatore, come base spirituale per promuovere i suoi obiettivi. Si assicurò che il *Nuovo Codice* fosse promulgato in ogni angolo dell'Impero Tuoba, che al culmine del suo sviluppo comprendeva quasi tutta la Cina a nord del fiume Yangtze, e nel 439 sembrava pronto a incorporare anche la regione meridionale. Si avvantaggiò anche della fiducia che l'imperatore Taiwu (424-452) riponeva in lui per dare il via ad alcune riforme di iniziativa personale. Queste culminarono nell'epurazione devastante del clero buddhista, nella proibizione della religione buddhista e nella confisca dei suoi monasteri tra gli anni 444 e 446. Kou Qianzhi venne accusato di istigare gli attacchi nel tentativo di eliminare la fede rivale, ma ciò è improbabile, sebbene il suo tacito consenso fosse plausibile. Il suo maestro, Chenggong Xing, aveva studiato con maestri buddhisti e aveva in-

culcato nel suo discepolo un grande riguardo per la fede straniera. Sembra che Kou avesse acconsentito alle espulsioni volute da Cui Hao principalmente perché erano rivolte anche ai culti locali eterodossi (*yinsi*). Erano queste sacche di religione popolare dove venivano praticati sacrifici di sangue e altre inaccettabili forme di culto che Kou, come capo dell'ortodossia daoista stabilita, non poteva tollerare.

La carica di Kou Qianzhi come Maestro Celeste viene a volte paragonata a una teocrazia a causa dell'instaurazione di una sola religione nello Stato dei Wei del Nord, nel quale il Maestro Celeste, come un pontefice massimo, faceva da mediatore tra le divinità celesti e il sovrano terreno. L'apice della carriera di Kou fu l'inaugurazione del periodo di regno «Perfetto Sovrano della Grande Pace» (Taiping Zhenjun), che durò dal 440 al 451. Il titolo era inconfondibilmente daoista e richiamava l'ideale della pace universale proclamato dal *leader* dei Turbanti Gialli, Zhang Jue, nel 184. Il suo movimento, conosciuto come la Via della Grande Pace (Taiping Dao), era probabilmente basato a sua volta sugli insegnamenti contenuti nello *Scritto della Grande Pace* (*Taipingjing*). In una magnifica cerimonia pubblica condotta su un palco (*tan*) daoista da poco costruito a sud della capitale, nel Capodanno dell'anno 442, Kou Qianzhi, splendidamente abbigliato in abiti daoisti, offrì personalmente all'imperatore Taiwu alcuni talismani sacri (*fulu*) quale riconoscimento della saggia virtù dell'imperatore come «Sovrano Perfetto». La cerimonia istituì una tradizione di investitura daoista che venne continuata dagli Stati Tuoba nel secolo successivo. Tuttavia, la «teocrazia» finì con la morte di Kou nel 448. Quattro anni dopo, Taiwu venne assassinato da un eunuco del palazzo. Il suo successore, Wencheng (452-465), fu un ardente buddhista e in una profusione di risarcimenti penitenziali ristabilì il Buddhismo come religione di Stato. Durante il suo regno cominciò la costruzione delle monumentali grotte-tempio di Yungang, che attualmente sono crollate.

[Vedi *DAOISMO*, articoli *Panoramica generale* e *La comunità religiosa daoista*].

BIBLIOGRAFIA

La fonte principale per Kou Qianzhi è *Monograph on Buddhism and Taoism* (*Shih-Lao chih*), in «Wei-shu» 114 (1974), pp. 3048-3055. La sezione daoista è stata tradotta da J.R. Ware (trad.), *The Wei Shu and the Sui Shu on Taoism*, in «Journal of the American Oriental Society» 53 (1933), pp. 215-50. Lo studio più completo di questo testo è Tsukamoto Zenryū, *Gisho Shakurōshi no kenkyū*, Kyoto 1961, pp. 313-56. Un testo annotato dell'opera *Articoli del Nuovo Codice* attribuita a Kou Qianzhi si può trovare in Yang Lien-sheng, *Lao-chün yin-sung chieh-ching chiao-shih*, in «Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica» 28 (1956), pp. 17-53. Due studi secondari sono R.B. Mather, *K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451*, in H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Taoism*, New Haven 1979, e Anna K. Seidel, *The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung*, in «History of Religions», 9 (1969-1970), pp. 216-47.

RICHARD B. MATHER

KUMAZAWA BANZAN (1619-1691), pensatore confuciano giapponese della scuola di Wang Yangming. Nato a Kyoto, figlio di *rōnin* (*samurai* senza padrone), Banzan probabilmente soffrì di ristrettezze economiche durante i suoi primi anni. Nel 1634 fu impiegato come paggio presso Ikeda Mitsumasa (1609-1682), *daimyō* di Okayama, che successivamente fu riconosciuto come uno dei governanti più illuminati dell'epoca. Banzan lasciò il servizio di Mitsumasa nel 1638. Nel 1641 e 1642 studiò con Nakae Tōju (1608-1648), il fondatore della scuola di Wang Yangming del Neoconfucianesimo (Yōmeigaku) giapponese, ricavandone un'esperienza che plasmò in modo permanente il suo atteggiamento nei confronti della tradizione confuciana.

Ritornato al servizio di Mitsumasa nel 1645, Banzan pare essere stato impiegato principalmente come consigliere confuciano e insegnante. Fece una rapida carriera al servizio del governo locale raggiungendo il rango di *bangashira* (capo divisione) nel 1650. La sua partecipazione all'amministrazione del governo locale certamente influenzò ulteriormente il suo sviluppo intellettuale, in particolare la sua percezione che alcuni aspetti del Confucianesimo fossero solo limitatamente praticabili nelle condizioni sociali e intellettuali del Giappone dell'epoca. Le dimissioni di Banzan dal servizio presso Mitsumasa, nel 1657, si devono probabilmente a una combinazione di rivalità interne al governo locale e di pressioni esterne delle autorità Tokugawa, determinate a sopprimere lo *shingaku*, la «scienza della mente» (questo nome indicava lo stile del Confucianesimo di Banzan).

Successivamente Banzan visse per alcuni anni a Kyoto, dove frequentò i nobili di corte insegnando loro la sua ricerca di una vita di alto impegno culturale. Nel 1667 le sue attività sembrarono attirare il sospetto delle autorità e di conseguenza fu costretto a lasciare la città. Visse per un certo periodo sotto sorveglianza nelle città-fortezza di Akashi e Yada e infine fu posto agli arresti domiciliari a Koga.

Gli scritti di maggior respiro di Banzan risalgono al periodo del suo ritiro dal servizio a Okayama. Fra que-

sti si annoverano miscellanee sul Confucianesimo in Giappone e sui problemi, anche finanziari ed economici, dell'epoca, commenti sui classici confuciani, un importante trattato sulla politica economica dell'epoca intitolato *Daigaku wakumon* (Domande sul *Grande insegnamento*), una serie di dialoghi in cui gli interlocutori, appartenenti a diversi gruppi sociali, discutono svariatissimi argomenti, un importante commento sulla *Storia di Genji*.

Banzan appartiene a quella generazione di pensatori del primo periodo Tokugawa che per primi esplorarono seriamente la possibilità concreta di applicare alla propria società il Neoconfucianesimo elaborato durante le dinastie cinesi Song (960-1279) e Ming (1368-1644). Egli accolse in termini generali gli assunti metafisici di quella tradizione, incluso il concetto di un mondo strutturato in modo dualistico come *li* (giapponese, *ri*, «principio») e *qi* (giapponese, *ki*, «energia»). Propugnò una dottrina neoconfuciana della mente, sostenendo che è dovere dell'uomo rigenerarsi attraverso la cura e l'autodisciplina.

Come molti dei confuciani suoi contemporanei, Banzan fu antibuddhista e anticristiano. Il suo pensiero è però caratterizzato da un certo eclettismo, evidente nel suo tentativo di combinare la tradizione intellettuale di Wang Yangming (1472-1529) con quella di Zhu Xi (1130-1200). Banzan accolse l'importanza attribuita dal primo all'introspezione come tecnica di autodisciplina e alla coscienza soggettiva nel determinare l'azione, ma insieme, seguendo il pensiero di Zhu Xi, sostenne l'interpretazione del *ri* come principio, oggettivo e comprensibile razionalmente, che sottostà all'ordine naturale e sociale. Il suo pragmatismo si rivela, per esempio, nel suo atteggiamento risolutamente antidottrinario e nella sua volontà di adeguare alle condizioni del Giappone molte istituzioni formali della Cina confuciana, come la sepoltura dei morti, la proibizione delle adozioni non agnatizie e del matrimonio agnatizio, i rituali del lutto. Questo pragmatismo fu sostenuto da sofisticate teorie nel campo della storia e della geografia, che ponevano in relazione, per esempio, il carattere nazionale all'ambiente fisico e allo sviluppo storico.

Il Confucianesimo di Banzan, in definitiva, non fu particolarmente innovativo o originale. Esso appare, piuttosto, un tentativo vigoroso e concreto di adattare l'eredità cinese neoconfuciana alle realtà complesse del Giappone del primo periodo Tokugawa. Banzan stesso non ebbe importanti discepoli, anche se il suo pensiero influenzò le idee di Ogyū Sorai (1666-1728) e di diversi pensatori confuciani del tardo periodo Tokugawa, fra cui Yokoi Shōnan (1809-1869).

[Vedi anche *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

Goto Yōichi e Tomoeda Ryūtarō (curr.), *Kumazawa Banzan*, Tokyo 1971 (Nihon shisō taikei, 30).

Taniguchi Sumio et al. (curr.), *Zōtei Banzan zenshū*, I-VII, Tokyo 1980.

I. J. MCMULLEN

KUNITOKODACHI, o Kuni no Tokotachi no Mikoto, è una divinità cosmologica giapponese, il cui nome significa «divinità terrena sempre eretta». Si tratta forse della personificazione del passaggio dal caos indistinto alla terra solida e in genere viene considerato di sesso maschile, anche se è privo di sposa e di figli. Si crede inoltre sia invisibile. Il suo nome è citato nei miti giapponesi che narrano la creazione del mondo, ma non compare in alcun luogo di culto dell'antichità.

Il *Kojiki* e il *Nihonshoki*, le due antiche cronache del Giappone, forniscono numerose versioni delle origini della divinità. Secondo il *Kojiki* al principio dei tempi apparvero in cielo Ame no minaka nushi («signore dell'augusto centro del cielo») e altre due divinità supreme. Poi, come un giunco spunta dal terreno soffice, nacque la divinità Umashi ashikabi hikoji («il vecchio principe dei bei germogli di giunco») e infine nacque Ame no Tokotachi («divinità celeste sempre eretta»). Dopo queste cinque divinità, dette divinità celesti speciali, apparve infine Kunitokodachi.

Nel *Nihonshoki*, invece, Kunitokodachi ha un ruolo più importante. Secondo la versione principale, quando cielo e terra erano ancora in uno stato caotico e indistinto, la sostanza più pura e chiara ascese in alto a formare il cielo, mentre la sostanza più pesante e solida discese a formare la terra: fra cielo e terra comparvero gli esseri divini. Il suolo terrestre si spostava come un pesce sulla superficie dell'oceano primordiale. Da quella soffice materia germogliò un essere, simile alle gemme di giunco, che si trasformò nella divinità Kunitokodachi. Poi nacquero le due divinità Kuni no satsuchi e Toyo kumunu. Si tratta di tre divinità maschili e invisibili. Secondo un'altra versione del *Nihonshoki* Kunitokodachi nasce per primo dal caos.

Kunitokodachi non compare in altre narrazioni della mitologia giapponese, per cui si pensa che sia il prodotto del pensiero filosofico in voga presso la corte imperiale del VII secolo, quando il *Kojiki* e il *Nihonshoki* iniziavano a prendere forma. In periodo medievale Kunitokodachi, nelle teorie di teologi shintōisti quali Watarai Ieyuki (1256-1326) e Yoshida Kanetomo (1435-1511), divenne la personificazione di una sostanza ontologica e la divinità suprema del cosmo di una religione panteista e sincretica. Watarai Ieyuki, sacerdote del

Santuario esterno (*Gekū*) di Ise, sostenne che il santuario fosse dedicato a Kunitokodachi e che meritasse pertanto maggiore onore rispetto al Santuario interno (*Naikū*), dedicato invece alla dea del sole Amaterasu. [Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

W.G. Aston (cur.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, 1896 (rist. Tokyo 1972).

B.H. Chamberlain (trad.), *Kojiki. Records of Ancient Matters*, 1882, Tokyo 1932, rist. Rutland/Vt.-Tokyo 1982.

Matsumura Takeo, *Nihon shinwa no kenkyū*, I-II, Tokyo 1955.

Ōsumi Kazuo, *Chūsei shintō ron* (*Nihon shisō taikei* XIX), Tokyo 1977.

D.L. Philippi (cur.), *Kojiki*, Tokyo 1968.

[Aggiornamenti bibliografici: P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

MATSUMAE TAKESHI

KUROZUMIKYŌ. Religione popolare carismatica, fondata in Giappone all'inizio del XIX secolo (il tardo periodo Edo) da Kurozumi Munetada (1780-1850). Kurozumi iniziò a diffondere i suoi insegnamenti nel 1814 e negli anni '40 del XIX secolo fondò una istituzione religiosa ufficiale denominata Kurozumikyō. Dopo la restaurazione Meiji il gruppo subì per un certo periodo sospetti e persecuzioni, ma nel 1872 ottenne infine il riconoscimento ufficiale da parte del governo.

Gli insegnamenti del Kurozumikyō comprendono la fede in Amaterasu Ōmikami, la dea del sole e somma divinità dell'universo. Un altro principio importante è quello secondo cui, essendo gli uomini un'emanazione dei *kami* (divinità), possono diventare *kami* loro stessi attraverso determinate pratiche spirituali. Quando una persona raggiunge la perfetta unità con il *kami* (*ikitōshi*) ottiene la vita eterna. Tutti gli uomini sono perciò esortati a vivere con gioia e a obbedire ai *kami*. Al tempo della sua fondazione il Kurozumikyō includeva una forte componente magica, compresi riti per curare le malattie, mentre in seguito cominciò a dare importanza alle virtù della morale comune: frugalità, zelo, devozione filiale e armonia. Il fine delle pratiche spirituali era quello di coltivare queste virtù. Gli insegnamenti del Kurozumikyō sono caratterizzati da una combinazione di morale popolare e di Shintō sincretistico. I suoi fedeli ricercano benefici immediati in questo mondo per la salvezza comune.

Queste credenze, che implicano che la felicità può essere ottenuta non cambiando le condizioni reali della vita, ma modificando il proprio atteggiamento spirituale, tendono a perpetuare una accettazione passiva della dura realtà dell'esistenza. E infatti la maggior parte dei fedeli del movimento erano persone comuni, che si trovavano in una condizione di drammatica subordinazione all'interno dell'ordine feudale. D'altra parte si riteneva anche che ogni uomo ha in sé una sorta di potenziale spirituale, per cui vita e morte, povertà e ricchezza, possono essere modificate dalle pratiche devote. Facevano parte degli insegnamenti del Kurozumikyō anche le idee di indipendenza spirituale e di eguaglianza fra tutti gli uomini: in questo senso si può dire che il movimento è stato uno dei primi passi verso la modernizzazione spirituale del tardo periodo Edo.

L'attività di proselitismo di Kurozumi Munetada fu limitata alla zona di Okayama, ma poi, grazie all'energica attività dei suoi discepoli, la religione si diffuse dalle regioni dello Shikoku e del Chugoku fino all'area di Kyoto. Akagi Tadaharu (1816-1867), in particolare, predicò gli insegnamenti a Kyoto e convertì anche aristocratici quali Kujō Naotada, il reggente imperiale. Tadaharu, fortemente influenzato dal movimento per la restaurazione del governo imperiale, immaginò un mondo futuro in cui tutti sarebbero stati eguali sotto l'imperatore. Ma le sue attività furono così estreme che alla fine fu espulso dall'organizzazione religiosa.

Negli anni '80 del XIX secolo il Kurozumikyō visse una fase di grande crescita, raggiungendo quasi i settecentomila membri. Nel 1885 a Ōmoto, nella città di Okayama, fu eretto come sede principale il santuario Munetada. Ma con l'inasprirsi del controllo governativo sulle religioni e con l'imporsi delle componenti nazionaliste, la visione di salvezza comune del Kurozumikyō gradualmente svanì.

Dopo la seconda guerra mondiale il Kurozumikyō divenne essenzialmente una religione di provincia, diffusa quasi soltanto nel Giappone occidentale. Dalla fine degli anni '70 del secolo scorso il numero dei suoi membri è fermo intorno a quattrocentomila. Nel 1974 fu inaugurata una grande sala dei *kami* (Shintōzan) a Okayama e vi fu trasferita la sede principale dell'organizzazione. L'attuale *leader* di sesta generazione è Kurozumi Muneharu. Ogni anno si svolgono tre importanti eventi religiosi: la festa del fondatore nel primo sabato di aprile, la festa della purificazione il 30 luglio e la festa del solstizio d'inverno. Alle due riviste *Kuni no hikari* e *Kisei zasshi*, pubblicate dal gruppo già prima della guerra, ne seguì nel dopoguerra una terza, *Nisshin*.

[Vedi *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

Hirota Masaki, *Bunmei-kaika to mishū-ishiki*, Tokyo 1980.
Murakami Shigeyoshi, *Kindai minshū shūkyōshi no kenkyū*, Kyoto 1963.
Murakami Shigeyoshi e Yasamaru Yoshio, *Minshū shūkyō no shisō*, Tokyo 1971.
[Aggiornamenti bibliografici:
Helen Hardacre, *Kurozumikyō and the New Religions of Japan*, Princeton 1986.
Kurozumi Tadaaki e W. Stoesz, *Kurozumi Munetada. Founder of Kurozumikyō*, Lanham/Md. 1994.
W. Stoesz, *Kurozumikyō Shinto. An American Dialogue*, Chambersburg/Pa. 1989].

HIROTA MASAKI

LAO, RELIGIONE DEI. Il popolo dei Lao abita lungo entrambe le rive del corso medio del Mekong, tra Louang Phrabang a settentrione e l'isola di Khong a meridione. Per l'esattezza, esso rappresenta soltanto la metà della popolazione della regione che porta il suo nome; il numero dei Lao nella vicina Thailandia è cinque volte più grande. Molte influenze hanno contribuito a formare il profilo religioso dei Lao. Le popolazioni parlanti tai provenienti dalle zone meridionali dell'Impero cinese introdussero nella cultura austroasiatica autoctona della regione una varietà di miti e di riti di chiara influenza cinese. Nel seguente processo di integrazione vennero conservati elementi di entrambe le culture. [Vedi la cartina riportata alla voce *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture del continente*]. Tuttavia, il vettore culturale dominante discende in definitiva dal subcontinente indiano. Quando si domanda a un Lao qual è la sua religione, egli risponderà invariabilmente che è un buddhista e, più specificatamente, un seguace della scuola del Theravāda («dottrina degli anziani»). In effetti, il centro e il simbolo della collettività rurale, di ogni azione comunitaria nella società Lao, rimane il *vat* (pāli, *vatthu*; sanscrito, *vāstu*) o monastero buddhista. All'interno dei suoi confini, vengono svolte sia le incombenze sacre che quelle laiche, per esempio l'istruzione religiosa, gli incontri pubblici, i riti della comunità e l'elezione del capo del villaggio. La conversione al Buddhismo rimane il mezzo principale di integrazione delle minoranze nella sfera della cultura dei Lao.

Esteso quanto il Buddhismo, e funzionalmente integrato con esso, è il cosiddetto culto dei *phī* o culto degli spiriti locali. Benché la fede negli spiriti locali sia precedente all'introduzione del Buddhismo, è importante riconoscere che è impossibile estrapolare dalla pratica contemporanea i lineamenti della religione dei Lao precedente all'introduzione del Buddhismo. Neppure è coerente con la comprensione da parte della società del proprio sistema religioso vedere il culto dei *phī* distinto formalmente o funzionalmente dal Buddhismo. Secoli di sincretismo hanno forgiato un'ideologia religiosa internamente coerente che ha razionalizzato la mutua interdipendenza di entrambi i sistemi. L'esame separato dei due aspetti nella trattazione seguente è puramente un espediente euristico, concepito per illuminare gli interessi religiosi prevalenti in ognuno.

Il culto dei phī. Il termine *phī* è comune a tutte le popolazioni parlanti tai (tra alcuni tai non buddhisti nel Vietnam settentrionale si trova il termine *fī*) e generalmente indica un insieme di varie entità quali le «anime», gli antenati, gli spiriti del male e le divinità celesti. Il culto ebbe probabilmente origine nella società tai prebuddhista, arricchita dal contatto con gli Austroasiatici, gli abitanti precedenti della regione. L'influenza del culto dei *phī* è vista nell'interesse a mantenere l'integralità della persona, poiché si ritiene che la partenza di una o più «anime» provochi malattia e morte. È l'aspetto terapeutico che domina, essendosi il Buddhismo appropriato dei riti funerari. L'esecuzione del *sū khuan* («richiamare le anime») è destinata ai tempi pericolosi: la malattia, il periodo prima di un viaggio o di un esame, oppure il passaggio a un altro stadio della vita. Questa «chiamata» è accompagnata dalle invocazioni e dalla recitazione di formule votive e si conclude allacciando legacci di fili di cotone al polso, collegando così le anime al corpo.

I Lao fanno ricorso ugualmente a guaritori specialisti (*mǭ*) e occasionalmente a *medium* di sesso femminile (*nāng thiam*). Il più potente tra i primi è il *mǭthēvadā*, o «maestro delle divinità», uno sciamano che invoca l'aiuto dei suoi spiriti ausiliari, i *phī thēvadā*. I *mǭ thēvadā* hanno una duplice competenza, in quanto sciamani e in quanto *medium*, come è dimostrato dal «sacrificio ai protettori del talismano» (*liang khǭng haksā*). In questa cerimonia, il maestro e i discepoli organizzano una seduta spiritica con possessioni successive da parte di diverse divinità, tra le quali una classe di spiriti conosciuti come *khā*, che si dice includa sia gli autoctoni austroasiatici che Vessantara, il Buddha nella sua ultima rinascita precedente a quella nella quale raggiunse l'illuminazione come Gautama. Richard Pottier (1973) ha scoperto questa stessa duplice competenza anche tra i *nāng thiam* della regione di Louang Phrabang, che si sottopongono alla possessione nei riti pubblici ma agiscono come sciamani durante le visite per le guarigioni. Tuttavia, i *nāng thiam* agiscono principalmente a livello della collettività, nella quale intervengono nelle cerimonie in onore della divinità guardiana del territorio (*phī muang*) o di un singolo villaggio (*phī bān*).

Il culto della divinità tutelare del villaggio è guidato da un maestro del rito, conosciuto come *caw cam*, una posizione che si raggiunge attraverso elezioni di villaggio. Il ruolo del *caw cam* è quello di annunciare ai *phī* tutti gli eventi che influiscono sulla vita della collettività, in particolare gli eventi nei quali i *phī* sono direttamente implicati. Egli indirizza agli spiriti le richieste personali degli abitanti. Quando queste richieste vengono esaudite è suo dovere officiare il *kę̄ba*, o sacrificio del ringraziamento. Tuttavia, il suo compito principale è quello di organizzare e compiere il sacrificio annuale alla divinità tutelare, il *liang phī bān*, o «nutrire lo spirito del villaggio», al quale partecipano tutte le famiglie.

Le influenze buddhiste. Il Buddhismo e il culto dei *phī* non sono semplicemente giustapposti nella religione popolare dei Lao. Nel corso di molti secoli sono diventati sincretici. Coloro che compilarono gli annali reali hanno presentato l'introduzione del Buddhismo al tempo della fondazione del regno dei Lao come la vittoria sul culto dei *phī* che era predominante. Essi ricordano una vigorosa campagna intrapresa contro i *phī* dal re Pothisarath, che emanò nel 1527 un editto che li proibiva e ordinava la distruzione di tutti i santuari a loro consacrati. I suoi successori dimostrarono più comprensione verso i *phī*, e il Buddhismo dovette adattarsi alla perseveranza dell'interesse al culto da parte della popolazione. Alcuni concetti e alcune pratiche furono «civilizzati» con l'assunzione di una forma esteriormente induista. In questo modo, questo fenomeno anticipò l'arrivo del Buddhismo Hīnayāna.

Questo sincretismo appare costantemente nella vita quotidiana e nelle celebrazioni in pubblico. Per esempio, le formule buddhiste vengono utilizzate per scopi magici e viene ricercato senza esitazione il sapere di un monaco prima di estrarre il numero di una lotteria. Non si dovrebbe mai entrare nella mente di qualcuno per rimproverare il *caw cam phī bān* di essersi lasciato andare ad atti contrari al *tham* (pāli, *dhamma*; sanscrito, *dharma*), poiché si elegge generalmente a questa posizione un uomo conosciuto per la sua devozione al Perfetto; e in effetti, prima di andare ad officiare presso questo altare della divinità tutelare, questo maestro del rito prega nella pagoda. Proprio all'interno del recinto del *vat* si riscontra la presenza di una copia in miniatura dell'altare della divinità tutelare: questo altare, il *hǭ phī khun vat*, è dedicato allo spirito benefattore del monastero, il monaco che ne fu il fondatore. La divinità tutelare, nella maggior parte dei casi, è anche il fondatore del villaggio e capita di frequente che il maestro del rituale *phī bān* sia lo stesso del *phī khun vat*.

Una delle più grandi festività di villaggio è il Bun Bang Fai («festa del razzo»). È inutile sottolineare il simbolismo sessuale dei razzi giganti che vengono lanciati nel cielo subito prima della venuta del monsone e della sua pioggia fecondante. Inoltre, le processioni carnevalesche con le loro canzoni licenziose e l'esibizione provocatoria di enormi falli di legno a vantaggio delle giovani vergini indicano in modo esplicito la natura della festa. L'approvazione e l'effettiva partecipazione del clero buddhista a questa festa è evidente dal fatto che i razzi vengono posti nel complesso della pagoda, sotto la supervisione dei monaci. Sempre all'interno del complesso monastico, il *nāng thiam* danzando cade in *trance* e i razzi delle pagode vicine che sono state invitate vengono raccolti per i riti. In molti villaggi la festa del Bun Bang Fai è legata alla festività della divinità tutelare. La fertilità, l'oscenità, il bere bevande alcoliche, il cadere in *trance*, il gioco d'azzardo (con scommesse sui razzi), sono tutte cose che vanno contro la legge buddhista. Tuttavia, agli occhi del contadino lao, la festa dei razzi commemora la Visākhā Pūjā, il triplice anniversario della nascita, dell'illuminazione e della morte del Buddha.

La nozione buddhista che ha più profondamente permeato la religione popolare dei Lao sembra essere quella del *bun* (pāli, *puñña*), «merito». Si deve acquisire merito arricchendo il proprio *kam* (pāli, *kamma*; sanscrito, *karman*), che permette di raggiungere la liberazione spirituale nei cicli della trasmigrazione. I Lao tengono in poco conto il *niphān* (pāli, *nibbāna*; sanscrito, *nirvāṇa*), ma si interessano dell'omologo mondano del merito: il prestigio, la ricchezza, il potere. Va notato che il lao laico si preoccupa ancor meno della nozione inversa, quella del *bāp* (pāli, sanscrito, *pāpa*), «errore».

Egli è interessato in modo particolare all'acquisizione dei meriti, ottenuti nel migliore dei modi facendo doni. Inoltre, il dono maggiormente carico di merito è quello che ha come beneficiario il *pha sang* (pāli, *saṅgha*; sanscrito, *saṃgha*), la comunità dei monaci. Così, colui che ha scelto l'ascetismo monastico non solo arricchisce con il suo sacrificio il proprio *kam*, ma offre agli altri la possibilità di acquistare meriti, anche se soltanto attraverso l'elemosina di cibo che egli deve riunire ogni giorno. A questa fonte quotidiana di *bun* deve essere aggiunto l'enorme arricchimento procurato attraverso le offerte di doni particolari per l'ordinazione di un monaco o per la celebrazione delle festività buddhiste. Inoltre, non dev'essere dimenticato che, almeno una volta nella sua vita, ogni uomo deve vestire l'abito color zafferano, una prova che costituisce una sorta di iniziazione e preparazione alla vita adulta. [Vedi *MERITO (Concezione buddhista)*, vol. 10].

Un'altra componente chiaramente buddhista della società lao che svolge anche funzioni non buddhiste è il *vat*, o monastero. Il monastero sorge e cresce con la collettività che rappresenta. Dopo aver sistemato una radura della foresta e formato un piccolo villaggio sufficientemente autonomo, un gruppo di contadini può decidere di fondare un eremo (*vat pā*, «pagoda della foresta») per un monaco. Questa piccola casa di legno edificata su pali diventa la prima *kutdī* (sanscrito, *kutī*; alloggio dei monaci) e cresce insieme con il piccolo villaggio. Di conseguenza, questa crescita porta a un aumento della manodopera volontaria e, quindi, alla costruzione di un edificio più raffinato, la *sālā*, un locale pubblico. Una volta che questa grande sala quadrata edificata su corti pali è stata completata, la collettività può invitare un numero maggiore di monaci e laici alle cerimonie religiose del villaggio. Tuttavia, la *sālā* non funziona soltanto come centro religioso, ma serve anche come luogo per gli incontri in cui gli abitanti locali indicono un dibattito sulle questioni che riguardano l'intera collettività, come l'elezione del capo del villaggio, i lavori comuni da intraprendere e le festività da celebrare. Svolge anche la funzione di magazzino per i materiali necessari alla realizzazione di questi progetti, di riparo per i falconieri e i viaggiatori e di aula per qualche scuola di tipo occidentale creata nell'area rurale. Quando un villaggio raggiunge un grado di sviluppo e reputazione tale da avere a disposizione i mezzi per pagare la manodopera (grazie alle collette fatte durante le festività o i doni offerti dai singoli) intraprende la costruzione di un santuario (*sim*; pāli, sanscrito, *sīmā*). A ogni modo, il monastero rimane il centro non solo della vita religiosa della collettività rurale ma anche, in virtù del suo ruolo multifunzionale, di tutte le attività che hanno carattere comunitario.

Le due correnti di credo religioso buddhista e popolare indigeno si mescolano per formare la religione dei Lao, ma le loro rispettive proporzioni variano a seconda dell'epoca e della regione. Quando il potere regnante si rinforza e sviluppa l'insegnamento del Buddhismo, l'influenza dei culti dei *phī* tende a diminuire. Nonostante questo, i contadini lao non abbandonano completamente questo ricorso alle forze della natura che garantiscono loro le risorse necessarie per il mantenimento e il rinnovo della vita. Anche quando riguardano tutto il villaggio, le cerimonie dei *phī* hanno luogo lontano dalla vista degli stranieri. D'altra parte, il monastero testimonia l'adesione dei suoi membri a una religione universalistica. L'individuo vi trova rifugio per le fasi più importanti della sua vita spirituale. Tuttavia, il *vat* non è lì per servire le attività spirituali soltanto del Buddhismo, esso provvede anche a tutti gli aspetti della vita collettiva. Con la sua apertura, offre testimonianza di uno spazio sociale che comprende la totalità del sistema contadino di relazioni: i funzionari di Stato nei giri di ispezione vi tengono degli incontri, i monaci che protegge vengono da una gerarchia parallela a quella delle divisioni amministrative statali e le feste che vi si tengono prendono tutte le forme, sacre o profane, della cultura dei Lao.

[Per un esame generale della cultura dei Lao nel contesto dell'Asia sudorientale continentale come un insieme, vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture del continente*. La componente buddhista della religione dei Lao è trattata in *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo nell'Asia sudorientale* e in *THERAVĀDA*, vol. 10. Vedi anche *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*, articolo *Culto e pratiche di culto buddhiste nell'Asia sudorientale*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

La prima e la più importante è l'opera C. Archaimbault, *Structure religieuses lao. Rites et mythes*, I-II, Vientiane 1973, una parte delle molte e disperse sue pubblicazioni che sono state raccolte in un solo volume. Dello stesso autore, cfr. l'articolo C. Archaimbault, *Les cérémonies en l'honneur des phi f'à (phi célestes et des phi t'ai (phi précieux) à Basăk*, in «Asie du Sud-Est et monde insulindien», 6 (1975), pp. 85-114. L'articolo R. Pottier, *Notes sur les chamanes et médiums de quelques grouper thaï*, in «Asie du Sud-Est et monde insulindien», 4 (1973), pp. 99-103, va approfondito con la dissertazione molto importante contenuta in R. Pottier, *Le Système de santé lao et ses possibilités de développement*, Diss. Paris 1979. Un'altra opera indispensabile sulla religione dei Lao è M. Zago, *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, Roma 1972. Per maggiori dettagli, cfr. G. Corominas, *Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao*, in «Archives de sociologie des religions», 13 (1968), pp. 81-110, 111-50. Una piccola parte di questo saggio è stata tradotta in inglese come G

Corominas, *Phībān Cults in rural Laos*, in G.W. Skinner e A.Th. Kirsch (curr.), *Change and Persistence in Thai Society. Essays in Honor of Lauriston Sharp*, Ithaca/N.Y. 1975, pp. 252-77.

A riguardo dei Thai-Lao di Phaak Isaan, cfr. S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970, rist. Ann Arbor 1994. Utili riferimenti bibliografici si trovano in F.E. Reynolds, *Tradition and Change in Theravāda Buddhism. A Bibliographical Essay Focused on the Modern Period*, in B.L. Smith (cur.), *Contributions to Asian Studies*, I-IV, Leiden 1973, IV, pp. 94-104.

[Aggiornamenti bibliografici:

C. Archaimboult, *Le Sacrifice du Buffle, a S'ieng Khwang (Laos)*, Paris 1991.

G. Condominas, *Le Bouddhisme au Village. Notes Ethnographiques dans la Société Rurale Lao, Plaine de Ventiane*, Ventiane 1998.

Nancy D. Donnelly, *Changing Lives of Refugee Hmong Women*, Seattle 1994.

G. Evans, *Lao Peasants under Socialism*, New Haven/Conn. 1990.

G. Evans e K. Rowley, *Red Brotherhood at War. Vietnam, Cambodia, and Laos*, London 1990 (2ª ed. riv.).

Costance M. Wilson, *The Holy Man in the History of Thailand and Laos*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 28 (1997), pp. 345-65.

J.J. Zasloff e L. Unger (curr.), *Laos. Beyond the Revolution*, Basingstoke (1990) 1991, rist.].

GEORGES CONDOMINAS

LAOZI, è una figura semistorica che iniziò a essere venerata come divinità suprema nelle tradizioni daoiste e in quelle religiose popolari cinesi. La sua divinità è ritenuta sia trascendente che immanente. Il *Daodejing*, anche conosciuto semplicemente come *Laozi*, viene tradizionalmente attribuito a lui. Verso la metà dell'epoca Han (206 a.C.-220 d.C.), questo testo e lo *Zhuangzi* (tra il IV e il III secolo circa a.C.) furono considerati come le pietre angolari dell'antico pensiero daoista.

Lao Dan, il maestro di Confucio. Non ci sono prove testuali che lo stesso *Daodejing* esistesse anteriormente al 250 a.C., sebbene molti dei detti del testo fossero in circolazione alquanto prima. Si ritiene che coloro che valutarono questa eredità letteraria come un'alternativa agli insegnamenti associati a Confucio cominciarono ad attribuirla a Laozi soltanto in modo retrospettivo. La fonte di ispirazione di questo ipotetico portavoce fu una figura presumibilmente storica, conosciuta solo come Lao Dan, «Vecchio Dan». Secondo il *Liji* (Libro dei riti; circa 100 a.C.), la reputazione di Lao Dan come esperto dei riti del lutto era ben fondata. Si riporta che, in quattro occasioni, Confucio avesse risposto a domande circa la procedura rituale citando Lao Dan. Era una conoscenza che a quanto pare egli aveva avuto di prima mano, poiché Confucio ricorda come una volta aveva assistito Lao Dan in un servizio funebre. D'altra parte, si dice che Lao Dan si rivolgesse a Confucio con il suo nome proprio, Qiu, libertà che si prendevano soltanto coloro che avevano una considerevole anzianità. Non è una pura coincidenza che coloro che erano in disaccordo con la tradizione confuciana possano aver trovato un portavoce in qualcuno che si dice sia stato la guida spirituale di Confucio, poiché Lao Dan è di fatto il solo maestro di Confucio del quale esiste una documentazione.

Diversamente dal *Libro dei riti*, i testi al di fuori dell'eredità confuciana attingono a una tradizione orale che enfatizza l'umiliazione piuttosto che l'illuminazione di Confucio di fronte ai suoi maestri. Primo tra i suoi detrattori non fu altro che Lao Dan. Lo *Zhuangzi*, che è il primo testo a parlare di Lao Dan e di Laozi come di una sola persona, sembra aver preso la guida nel presentare questa versione dell'educazione di Confucio. Vi è un'allusione a Confucio come allievo di Lao Dan nei *neipian* («capitoli interni») di questo testo. Il passo è particolarmente significativo, poiché i capitoli interni sono la sola sezione ascrivibile a Zhuangzi (circa 320 a.C.) e le caratterizzazioni fornite sia per Lao Dan che per Confucio sono sostanzialmente diverse da quelle registrate nel *Libro dei riti*. Lao Dan non viene più presentato come uno specialista nel protocollo rituale, né Confucio viene visto come un esempio tipico dei suoi insegnamenti. Piuttosto, in questo testo, Lao Dan consiglia uno stile di vita che Confucio ritiene non interessante seguire.

Questa differenza tra Confucio e Lao Dan si è espansa fino ai *waipian* («capitoli esterni») dello *Zhuangzi*, il prodotto di una paternità eterogenea. A quanto pare sette episodi riportano esempi di quando Confucio cercava consiglio da Lao Dan su vari princìpi del Dao. In uno dei passi, Lao Dan viene identificato per la prima volta come un archivista in pensione della corte di Zhou (circa 1046-221 a.C.). In ogni incontro, Confucio viene invariabilmente fatto sembrare uno stolto, lento ad afferrare le sottigliezze del Dao. Prove interne suggeriscono che, forse, alcuni di questi racconti non siano stati composti prima dell'inizio della dinastia Han. Può essere avvenuto soltanto pochi decenni prima che colui che era ritenuto il superiore di Confucio fosse associato con il *Daodejing*. Sebbene il testo non venga mai menzionato per titolo nello *Zhuangzi*, i capitoli esterni attingono occasionalmente ai suoi detti e per due volte li ascrivono a Lao Dan. Sia lo *Han Feizi* (III secolo a.C.) che lo *Huainanzi* (circa 130 a.C.) sono più specifici e attribuiscono delle citazioni di un testo *Laozi* a Lao Dan. Nel I secolo a.C., la leggenda che Laozi fosse l'autore del *Daodejing* entrò negli annali della storia cinese come fatto accettato.

Li Er e il viaggio a occidente. Sima Qian (145-86 a.C.) è il primo che si conosca ad aver tentato di compilare una biografia di Laozi. Il suo *Shiji* (Documenti dello storico, circa 90 a.C.) registra nome e cognome di Laozi come Li Er o Li Dan. Il clan Li viene identificato come nativo del distretto di Hu, attuale Luyi, vicino al confine orientale della provincia dello Henan. Nello specificare il cognome Li, Sima sembra non aver avuto altra autorità che un tutore imperiale chiamato Li, il quale tracciò la sua stirpe fino a Laozi. Vengono registrati soltanto due episodi della vita di Laozi. Uno di essi sembra essere stato tratto dall'eredità del *Libro dei riti* e dello *Zhuangzi* e narra di come Confucio abbia cercato Laozi esplicitamente per avere istruzioni sul rito (*li*), un'impresa che lo lasciò confuso e in soggezione dell'archivista. Il secondo episodio è incentrato sulla sparizione di Laozi; in esso si narra che, dopo aver vissuto per molto tempo nei domini sotto il governo di Zhou, Laozi se ne andò quando percepì la caduta imminente del regime. Volgendosi a occidente, lasciò le pianure centrali della Cina, ma al passo di Hangu fu trattenuto da una guardia di nome Yin Xi, e gli fu chiesto di comporre un testo sui concetti di *dao* e *de*.

Si dice che il testo completato da Laozi contenesse complessivamente cinquemila parole che riempivano due fogli. Il fatto che Sima Qian abbia inserito questa leggenda sulle origini del *Daodejing* nella biografia di Laozi suggerisce che il testo fosse abbastanza ben affermato in quel tempo. Le più antiche versioni esistenti di un *Dejing* e di un *Daojing* furono, infatti, trovate tra i manoscritti su seta portati alla luce nel 1973 in una tomba Han conosciuta come Mawangdui, situata fuori dell'odierna Changsha nella provincia dello Hunan. Uno dei manoscritti sembra essere stato redatto prima del 195 a.C. e l'altro tra il 180 e il 168 a.C., ed entrambi precedono i *Documenti* di Sima di circa un secolo.

Sebbene l'attribuzione a Laozi possa essere apocrifa, il *Daodejing* divenne un testo fondamentale non solo per gli studiosi del pensiero precedente il periodo Han ma anche per coloro che iniziarono a venerare Laozi come un essere divino. Lo stesso Sima non dice di più sulla storia del testo o del suo seguito. Sembra, invece, sia stato sinceramente perplesso per quanto riguarda la vera identità di Laozi e su quali scritti potrebbe aver lasciato dietro di sé. La sua principale conclusione sembra essere che Laozi fu un eremita che, secondo le tradizioni popolari, avrebbe avuto una vita lunga da 160 a oltre 200 anni. Laozi raggiunse una tale longevità soprannaturale attraverso la coltivazione ascetica del Dao. Così, sebbene Sima non attribuisca a Laozi una condizione divina, egli conserva nel suo racconto la supposizione di caratteristiche ultraterrene. Tale motivo e quello del viaggio verso occidente, con le sue implicazioni apocalittiche della caduta degli Zhou, divennero due delle principali caratteristiche delle leggende che si svilupparono attorno a Laozi.

Laozi e Yin Xi, maestro e discepolo. Tra i testi più antichi che si svilupparono dal racconto di Sima vi è il *Liexian zhuan* (Vite degli immortali), attribuito a Liu Xiang (77-6 a.C.). Quest'opera, la cui redazione corrente risale a non prima del II secolo d.C., comprende annotazioni distinte per Laozi e per Yin Xi, il guardiano del passo. Quale discepolo esemplare di Laozi, anche Yin venne infine venerato come patriarca daoista. Nelle *Vite* vi è una particolare annotazione di come maestro e discepolo furono consci l'uno dell'unicità dell'altro. Secondo i resoconti, non solo Yin Xi riconobbe Laozi come un *zhenren* («vero uomo»), ma si dice anche che Laozi abbia visto in Yin le rare qualità che lo rendevano meritevole d'istruzione.

La loro relazione maestro-discepolo servì come modello per generazioni. Secondo la tradizione agiografica, Yin pregò insistentemente Laozi di permettergli di accompagnarlo nel suo viaggio verso occidente. Gli venne detto che non sarebbe stato possibile, fino a quando non avesse coltivato il Dao quanto il suo maestro. Così, sembra che le qualità soprannaturali che avevano permesso a Laozi di intraprendere il suo lungo viaggio all'estero fossero considerate alla portata del suo discepolo. Dopo un appropriato periodo di studio intenso, Yin non fece altro che attendere la chiamata del suo maestro nella piazza del mercato di Qingyang, in quella che divenne famosa come la città di Chengdu nel Sichuan. Il Qingyang Gong (Palazzo dell'Agnello Blu), recentemente restaurato a Chengdu, rimane tuttora come testimone di questa relazione ideale.

La divinizzazione di Laozi. Un santuario ugualmente importante nella storia della venerazione di Laozi si trova nella regione nordorientale di Chengdu, a Luyi, ritenuto il suo luogo di nascita. È noto che in questo luogo, il Taiqing Gong (Palazzo della Grande Purezza), l'imperatore Huan (regnante tra il 147 e il 167) della dinastia degli Han Posteriori avesse autorizzato i sacrifici a Laozi negli anni 165-166. *L'Iscrizione di Laozi* (*Laozi ming*) che commemora le offerte imperiali venne composta da un magistrato locale contemporaneo chiamato Bian Shao. Benché Bian onori Laozi come un figlio nativo del suo distretto, egli risale ai *Documenti* di Sima per render noto per la prima volta qualcosa riguardo alle credenze relative alla sua apoteosi. Descrive Laozi come contemporaneo del caos primordiale, dal quale emerse prima dell'evoluzione dell'universo stesso. Dopo una serie di metamorfosi cosmiche, si dice che Laozi abbia finalmente raggiunto una forma incarnata e, quindi, abbia iniziato come salvatore la sua discesa al regno mortale. Poi, sempre secondo Bian, Laozi divenne consigliere nelle gene-

razioni successive dei grandi re-saggi leggendari della Cina. Dalle iscrizioni di Bian è chiaro che, durante l'ultimo periodo Han, Laozi venne visto come una forza cosmica, capace di molteplici reincarnazioni, nel ruolo di precettore per l'*élite* al potere. Lo scopo messianico di questa discesa divenne il tema più importante nella divinizzazione di Laozi, che successivamente servì tutte le classi della società cinese, dall'imperatore al rivoluzionario.

Laozi come Buddha. Al tempo in cui ordinò i sacrifici a Luyi, l'imperatore Huan presiedeva anche un elaborato rito di corte tenuto in onore sia di Laozi che del Buddha. Un accademico di nome Xiang Kai fu spinto a commentare questo servizio in un memoriale che sottopose al trono nel 166. Xiang allude nel suo discorso alla credenza che Laozi si fosse trasformato nel Buddha dopo aver viaggiato a occidente della sua terra natia. Allo stesso modo, la leggenda della sparizione di Laozi al passo di Hangu porta ad affermare che il Buddha non era altri che Laozi e che il suo viaggio fu una missione per convertire tutti i mortali alla «via del Dao». Questo è ciò che iniziò a essere conosciuto come la teoria *huahu* («conversione dei barbari»). Inizialmente, l'ipotesi che Laozi fosse il Buddha sembrava non aver espresso altro che una mescolanza di tradizioni daoiste e buddhiste nelle loro fasi formative. Tuttavia, quando l'eredità buddhista divenne meglio articolata e più fermamente fondata sul suolo cinese, questa nozione servì come motivo di disputa.

I dibattiti tenutisi all'inizio del IV secolo tra un importante monaco buddhista chiamato Bo Yuan (morto nel 304) e il polemista Wang Fou sembrano aver ispirato il primo trattato completo su Laozi come il Buddha. A seguito della sua sconfitta in questi dibattiti, si dice che Wang abbia composto il *Laozi huahu jing* (Scritto sulla conversione dei barbari di Laozi). Tuttavia, non sorprende che coloro che cercarono di affermare la preminenza di Laozi colsero ogni opportunità per dilungarsi sull'eredità del mito *huahu*. Ognuno di questi tentativi non passò comunque incontestato. Per due volte durante la dinastia Tang la letteratura *huahu* venne bandita per ordine imperiale. I decreti furono chiaramente emanati nel tempo in cui i difensori dell'unicità del Buddha detenevano un vantaggio a corte. La loro influenza si fece sentire sempre più forte durante il regime mongolo, quando i dibattiti formali sul tema erano condotti davanti al trono. Il successo dei monaci buddhisti sui sacerdoti daoisti portò, nel 1281, al rogo di tutti i testi daoisti ritenuti falsi. Ufficialmente, il solo *Daodejing* venne risparmiato.

Laozi come un messia. La visione di Laozi come un messia, che si muove liberamente tra il regno celeste e quello mondano, ispirò un'ampia raccolta di letteratura sacra. Così come variano i motivi degli autori di questi testi, così variano le loro concezioni di ciò che voleva significare Laozi divinizzato. Una delle fonti più antiche ed enigmatiche che si occupano del tema soteriologico è il *Laozi bianhua jing* (Scritto sulle trasformazioni di Laozi). Questo testo era tra i manoscritti scoperti da Sir Aurel Stein nel 1907 a Dunhuang nella provincia del Gansu. Sebbene frammentaria, l'opera può essere identificata come il trattatello di una setta popolare della regione di Chengdu, datato alla fine del II secolo d.C.

Il *Laozi bianhua jing* riflette alcune delle stesse credenze espresse nella contemporanea «Iscrizione» di Bian Shao. Laozi viene visto come contemporaneo del caos primordiale, che circola prima della creazione dell'universo. Viene descritto come la manifestazione ultima della spontaneità (*ziran*), la fonte del Dao stesso, e come il «signore sovrano» (*dijun*) del regno dello spirito. Tale è la sua transustanzialità che Laozi, secondo questo testo, non solo nutre il suo principio vitale all'interno del cosmo, ma emerge anche in tempi diversi come consigliere imperiale. La sua serie di trasformazioni corporee è elencata dai tempi leggendari fino all'anno 155. Il brano finale sembra essere un sermone dello stesso Laozi, indirizzato alle masse dei fedeli in attesa della sua ricomparsa: egli promette loro sollievo dalle loro tribolazioni e allo stesso tempo giura di rovesciare gli Han. Non si sa con precisione quale setta politico-religiosa produsse questo testo, ma esso fu senza dubbio pensato allo scopo di preparare la scena per la reincarnazione di Laozi in una figura carismatica che nutrisse aspirazioni dinastiche. Questa visione messianica dell'imminente trasformazione fisica di Laozi continuò a ispirare generazioni di capi ribelli, in particolar modo coloro che portavano anch'essi il cognome Li.

Nel nome di Laozi. I documenti disponibili sull'antica tradizione dei Maestri Celesti (Tianshi Dao), che si formò nella stessa area della provincia del Sichuan della setta associata al *Bianhua jing*, suggeriscono una visione decisamente differente di Laozi. Dal fondatore Zhang Daoling (circa 142) e dai suoi successori Laozi era conosciuto come il Signore Lao l'Altissimo (Taishan Laojun). Sebbene il Signore Lao fosse ritenuto capace di manifestare se stesso in periodi di agitazioni politiche, i Maestri Celesti a quanto pare non considerarono mai la possibilità della sua reincarnazione. Piuttosto che attribuirgli un'identità terrena, il Signore Lao venne visto come colui che trasmette talismani e registri sacri e, infine, scritture nuovamente rivelate. Egli designò quindi i Maestri Celesti come suoi inviati personali e diede soltanto a loro la responsabilità di ristabilire l'ordine sulla terra.

Come agenti del loro Signore Lao, i Maestri Celesti stessi assumevano spesso il ruolo di precettore imperiale che tradizionalmente veniva attribuito a Laozi con i

re-saggi leggendari. Così, per esempio, Zhang Lu (circa 190-220) e Kou Qianzhi (morto nel 448) servirono i monarchi rispettivamente dei regimi Wei e Wei del Nord. Essenziale per il loro successo come consiglieri del trono fu la percezione da parte dell'imperatore del proprio rango divino. In altre parole, fu vantaggioso identificare il capo dello Stato come una divinità incarnata, proprio come Kou proclamò che l'imperatore Taiwu (regnante dal 423 al 452) fosse il Taiping Zhenjun («vero signore della grande pace»). Quando l'influenza dei Maestri Celesti declinò, la discendenza imperiale Tang, di cognome Li, avanzò diritti di essere la discendenza diretta di Laozi. A supporto di questa affermazione, pare esserci stato un nuovo interesse durante il periodo Tang per la testimonianza delle epifanie del Signore Lao. [Vedi *ZHANG DAOLING*; *ZHANG LU*; e *KOU QIANZHI*].

Laozi come centro della storia. Le storie della fede che sopravvivono nel canone daoista (*Daozang*) sono notevolmente uniformi, poiché sono organizzate come cronache delle trasmigrazioni senza fine di Laozi. Uno dei primi esempi di questo approccio annalistico si trova nel *Lidai chongdao ji* (Documento sul rispetto storico per il Dao), composto dall'importante specialista di riti Du Guangting (850-933) nell'884. La sezione Tang di questa cronaca è dedicata principalmente a una registrazione delle manifestazioni provvidenziali di Laozi, dalla fondazione della dinastia alla repressione della ribellione di Huang Chao (circa 878-884).

Anche gli storici successivi cercarono di legare la vitalità della loro epoca all'assistenza benefica di Laozi. Per esempio, Jia Shanxiang (attivo intorno al 1086) rese speciale omaggio al Signore Lao per i favori concessi durante la prima parte della dinastia Song. Scrisse un lungo trattato, il *Yulong zhuan* (Come un drago), mentre si trovava al Palazzo della Grande Chiarità a Luyi, luogo nel quale si diceva che Laozi fosse tornato più volte in visita in quanto suo luogo di nascita «storico». Benché Jia scriva abbondantemente delle manifestazioni mitiche di Laozi, è alla incarnazione di questi come Li Er che egli dedica una quantità di dettagli senza precedenti, molti dei quali paralleli alle leggende riguardanti il Buddha. Proprio come Śākyamuni che, secondo alcune tradizioni, nacque dall'ascella destra della madre, si disse che Laozi fosse venuto al mondo dall'ascella sinistra della propria madre. Laozi fu anche considerato ugualmente precoce poiché, secondo la leggenda, anch'egli fece i suoi primi passi subito dopo la nascita. Quest'ultimo episodio è tra quelli forniti nell'ulteriore elaborazione offerta dallo *Hunyuan shengji* (Cronaca del saggio dalla primordialità del caos), composto un secolo dopo. Il compilatore di quest'opera, Xie Shouhao (1134-1212), estende la cronologia delle manifestazioni di Laozi fino alla fine della dinastia dei Song del Nord (960-1126) e offre un commentario ragionato su molti punti controversi quali la teoria *huahu*.

Sia nello scritto di Jia che in quello di Xie è notevole la vasta gamma di letteratura rivelata associata con le rinascite successive di Laozi. Le cronache di questo tipo registrano di solito anche i titoli onorifici concessi al Signore Lao per decreto imperiale, richiamando così l'attenzione sui periodi in cui il patrocinio dello Stato era al massimo livello. Il titolo dell'opera di Xie si basa, infatti, sull'epiteto assegnato a Laozi nel 1014.

Laozi incarnato. La caratteristica delle leggende agiografiche che servirono come punto principale nella pratica meditativa daoista è il processo per mezzo del quale Laozi giunse alla sua incarnazione terrena. Un primo racconto di questa nascita «storica» compare nello *Scritto delle trasformazioni di Laozi*, alla fine del II secolo, nel quale si dice che, per mezzo di una metamorfosi del suo spirito (*shen*), Laozi assunse la forma di sua madre e poi, nel ventre di questa, dopo una lunga gestazione, raggiunse la forma corporea. Questo concetto di Laozi come la sua stessa madre è derivato, in definitiva, dal *Daodejing* nel quale il Dao che porta un nome viene indicato come la madre di tutte le cose. In altre parole, viene sottinteso che Laozi è il corpo del Dao stesso. Le trasformazioni a cui si sottopone prima della sua incarnazione sono considerate analoghe agli stadi evolutivi dell'universo. Laozi emerge dal caos primordiale come il Dao incarnato per diventare la madre di tutte le cose, la fonte della creazione. La riproduzione di questo processo della nascita di Laozi è esattamente ciò che si trova nel cuore dei primi manuali sulle pratiche meditative associate con «il nutrimento del principio vitale» (*yangxing*). Proprio come Laozi, l'incarnazione del Dao, è percepito come un microcosmo dell'universo, così anche l'adepto daoista vede il suo corpo come un vasto regno. In questo panorama interiore, l'adepto lotta per trasformare le sue forze vitali nell'immagine di un bambino appena nato, un omuncolo modellato secondo Laozi.

Nell'eredità del *neidan*, l'alchimia fisiologica, si è cominciato a riferirsi a questa creazione come all'enchymoma, o macrobiogene interiore. La creazione di un enchymoma si raggiunge con una varietà di mezzi psico-fisiologici, che includono esercizi di respirazione, procedure di visualizzazione e pratiche sessuali controllate. È come se l'adepto lottasse per replicare nel suo corpo l'elisir dell'immortalità che i vasi della reazione alchemica erano designati a produrre. Di conseguenza, raggiungere il ringiovanimento fisiologico attraverso l'enchymoma significa raggiungere la longevità e diventare indifferente a ogni minaccia esterna delle fonti demoniache. Alcuni manuali specificano anche obiettivi più elevati, compresa la liberazione dai legami

dell'esistenza terrena e la promozione al grado degli esseri trascendenti celesti.

Queste tecniche di rigenerazione sono anche comunemente applicate dal sacerdote daoista nelle liturgie, quali la cerimonia del Jiao, tenuta a favore dei vivi e dei morti che egli serve. Con la ri-creazione dell'embrione del «signore sovrano», il sacerdote promuove non solo il proprio stato trascendente, ma anche quello della sua intera comunità. Così, l'incarnazione dell'immagine cosmogonica di Laozi porta alla salvezza di tutti. [Vedi *JIAO*].

Modelli di devozione. L'importanza del *Daodejing* nelle varie guide scritte sullo stile di vita daoista non può essere eccessivamente enfatizzata. Nella prefazione alla sua analisi dell'opera, il trentanovesimo Maestro Celeste Zhang Sichen (morto nel 1343) lamenta che molti, che si considerano discepoli del Signore Lao, non comprendono i suoi insegnamenti. Molti di questi commentari al *Daodejing* furono compilati per ordine imperiale, seguendo il modello dell'esegesi personale dell'imperatore. Il linguaggio non trasparente del testo si presta facilmente a innumerevoli reinterpretazioni e applicazioni metaforiche.

Sin dalla dinastia Han, il *Daodejing* fu a quanto pare recitato non solo per scopi magico-religiosi ma anche come guida di condotta. Inoltre, apparirono molti trattatelli separati che offrivano consigli agli adepti su come condurre la propria vita secondo i princìpi del *Daodejing*: non azione (*wuwei*), pura quiescenza (*qingjing*) e non conflitto (*buzheng*). Secondo la tradizione agiografica, non era insolito per i seguaci di questi princìpi scoprire la propria vocazione testimoniando un'epifania di Laozi, un'esperienza che a sua volta frequentemente costituiva un presagio della loro propria trascendenza spirituale. Almeno dal XIII secolo, Laozi venne evocato ritualmente come il patriarca principale della discendenza Quanzhen nella data presunta della sua nascita, il quindicesimo giorno del secondo mese lunare. Era anche consuetudine, secondo la tradizione Quanzhen fondata da Wang Zhe (1112-1170), chiamare il Signore Lao a presiedere alle commemorazioni rituali di immortali sacri per la dinastia. Senza dubbio, queste cerimonie attiravano allo stesso tempo grandi folle di sacerdoti e laici. [Vedi *WANG ZHE*].

Per i singoli credenti laici, Laozi avrebbe offerto una vasta gamma di consolazioni. I testi delle iscrizioni in pietra, conservate dal VI al XIII secolo, attestano le diverse domande che i devoti ponevano al loro compassionevole messia. Due iscrizioni datate al periodo dei Qi del Nord (550-577), che mostrano l'elaborazione di un immagine di Laozi, esprimono la speranza che al defunto sia concessa l'ascensione al regno celeste. Con la dinastia Tang, molte immagini e santuari di Laozi vennero creati quali talismani per assicurare il benessere dell'imperatore, riflettendo così la stretta relazione tra la Chiesa e lo Stato.

Una grande quantità di scritti scoperti di recente elaborati in nome di Taishang Laojun tengono ugualmente conto sia degli affari terreni che di quelli ultraterreni. Questi testi, popolari specialmente durante i periodi Tang e Song, avevano la pretesa di essere le istruzioni personali del Signore Lao su ogni cosa, dall'arte di prolungare la vita al soffocamento di tutte le forze malevole ritenute minacciose per l'umanità. Come avvenne con il *Daodejing*, si credeva che la piena efficacia delle nuove scritture potesse essere realizzata soltanto dopo ripetute recitazioni. A Laozi vennero attribuiti anche codici di comportamento molto specifici, destinati sia a rinforzare i valori tradizionali cinesi che a promuovere gli obiettivi di una società socialista utopica. In altre parole, Laozi fu una fonte di ispirazione per molti interessi particolari di tutti i livelli della società. Durante le ondate di innovazione spirituale, sorsero molti santuari dedicati al Signore Lao in tutta la campagna, mentre altri furono restaurati o ampliati. I fedeli in questi santuari furono spesso ricompensati da visioni del loro Signore, che appariva in risposta agli appelli individuali a un intervento divino. Secondo un'iscrizione datata 1215, il Signore Lao fu evocato espressamente dai sacerdoti daoisti in un elaborato rito per esorcizzare una vittima posseduta dagli spiriti.

Immagini di Laozi. Nel suo *Baopuzi*, una raccolta di credenze e pratiche religiose della Cina meridionale, Ge Hong (283-343) presenta una delle più antiche descrizioni delle sembianze di Laozi. Secondo un passo del *neipian* («capitoli interni»), si doveva immaginare il Signore Lao come una figura alta nove *chi* (circa due metri), vestito con capi d'abbigliamento simili a nuvole di cinque colori, berretto a più strati e una spada affilata. Tra i tratti distintivi del viso si riteneva avesse un naso prominente, ampie sopracciglia e lunghe orecchie, una fisionomia che generalmente significava longevità. Ge Hong conclude che la capacità di evocare questa visione del Signore Lao dava assicurazione dell'onniscienza divina così come della vita eterna. [Vedi *GE HONG*].

Fonti più tarde propongono uno schema di visualizzazione ancora più elaborato. Per esempio, quasi un intero capitolo del *Sandong zhunang* (Borsa di perle delle Tre Caverne), un'antologia del VII secolo di Wang Xuanhe (attivo intorno al 682), è dedicato alle citazioni riguardanti le caratteristiche salienti degli esseri ultraterreni. Uno dei passi più notevoli è quello dello *Huahu jin* che afferma che Laozi è dotato di settantadue attributi distintivi, un parallelo ovvio con i trentadue *lakṣaṇa* del Buddha. La specificazione di queste caratteristiche divine varia a seconda della guida di meditazione citata. Un manuale dice di meditare sulle nove trasfor-

mazioni di Laozi, l'ultima e la più imponente delle quali porta tutti i settantadue attributi. In questa visione definitiva, si dice che il corpo cosmogonico di Laozi emerga come un simulacro splendente dei cieli di sopra e della terra di sotto.

Una variazione di questa tecnica di visualizzazione si trova in un racconto anonimo del Signore Lao dell'inizio dell'XI secolo, lo *Hunyuan huangdi sheng ji* (Cronaca del sovrano saggio e maestoso della primordialità del caos). Due tecniche meditative prescritte in questo testo invitano alla comparazione con le concettualizzazioni mutevoli del *dharmakāya* del Buddha. La procedura iniziale è basata su un richiamo di ognuno dei settantadue attributi del «corpo rituale» di Laozi, o *fashen*, che è la traduzione comune del termine *dharmakāya*. Il punto centrale del secondo tipo di meditazione è il «corpo vero» o *zhenshen* di Laozi, che viene percepito sospeso nel cosmo, totalmente tranquillo, al di là di tutte le trasmigrazioni. Lo *Hunyuan huangdi sheng ji* prende in esame anche le ambientazioni nelle quali il sempre splendente Signore Lao può essere immaginato, per esempio, seduto alla maniera del Buddha su un trono di loto oppure alla guida di un carro di giada imbrigliato a draghi divini. La vivacità di queste descrizioni suggerisce che possano essere servite come guide a coloro che forgiavano immagini di Laozi o eseguivano i dipinti murali dei templi.

Racconti agiografici più tardi completano gli insegnamenti sulla visualizzazione con resoconti delle miracolose impronte del Signore Lao su elementi sia naturali che fatti dall'uomo. Sebbene queste visioni comunemente risultino allo stesso modo effimere, la loro memoria a quanto si dice era spesso conservata in opere d'arte. I dettagli sulle prime icone sono del resto scarsi, poiché anche nelle testimonianze epigrafiche viene specificato molto poco oltre alla scelta del materiale da lavorare, come pietra, giada o argilla. Una versione in pietra di Laozi del periodo della dinastia Tang, ora conservata al Museo della provincia dello Shanxi a Taiyuan, è una delle poche tra queste immagini a essere sopravvissuta. La mano destra di questa figura seduta, datata al 719, tiene un ventaglio dal manico corto a forma di foglia di palma. Questo tipo di ventaglio divenne una caratteristica del Signore Lao come viene dipinto la maggior parte delle volte in gruppo con le Personalità Celesti delle Tre Chiarità (Sanqing Tianzun). Una notevole rappresentazione in legno di questa trinità è ancora una volta esposta nel racconto superiore del padiglione posteriore nel Baiyun Guan (Abbazia della Nuvola Bianca) a Pechino, un santuario Quanzhen che ora si trova presso l'Associazione Daoista Cinese.

[Vedi *DAOISMO*; *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*; *HUANGLAO JUN*; e *CONFUCIO*].

BIBLIOGRAFIA

Il volume D.C. Lau (cur. e trad.), *Tao Te Ching*, Harmondsworth 1963, London 2003 (rist. 2ª ed. riv.), comprende una traduzione del testo di Wang Bi del *Laozi*, insieme con una versione basata sui manoscritti di Mawangdui. Di interesse particolare in quest'opera sono le introduzioni di Lau su Laozi e sui testi di Mawangdui e due appendici: *The Problem of Authorship* e *The Nature of the Work*. L'opera A.C. Graham (trad.), *Chuang-tzu. The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, London 1981, Indianapolis 2001 (rist.), contiene un'analisi ragionata dei passi che si riferiscono agli incontri tra Laozi e Confucio. Le traduzioni annotate delle biografie di Laozi e di Yin Xi a opera di Liu Xiang si trovano in M. Kaltenmark (cur. e trad.), *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité*, Beijing 1953. Il volume di Anna K. Seidel, *La Divinisation de Lao-tseu, dans le taoïsme des Han*, Paris 1969, è una monografia preziosa basata su una lettura critica del *Laozi ming* e del *Laozi bianhua jing*. Per uno studio esauriente della teoria *huahu* dal II al VI secolo rimane insuperata l'opera di E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, I-II, Leiden (1959) 1972, rist. Una documentazione eccezionale delle tecniche per prolungare la vita con le quali Laozi venne associato si può trovare in H. Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris 1971. N.J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley 1983, esamina la mitologia delle trasformazioni di Laozi in riferimento all'antica teoria cosmogonica. La sua analisi si basa in larga parte sull'opera di Anna K. Seidel, presa in considerazione assieme a K. Schipper, *The Taoist Body*, in «History of Religions», 17 (1978), pp. 355-86. Una più dettagliata interpretazione del «corpo cosmogonico» di Laozi viene offerta da K. Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo taoista*, Roma 1983). Un'ampia documentazione della tradizione *neidan* si trova in J. Needham e Lu Gwei-Djen, *Science and Civilisation in China*, Cambridge (1956-1976) 1983, rist., vol. V, parte 5 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, Torino 1981). Per un quadro generale delle agiografie pertinenti, delle cronologie storiche e dell'esegesi del *Daodejing* cfr. Judith Magee Boltz, *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley (1985) 1987, rist.

[In italiano è possibile consultare: A. Castellani, *La regola celeste di Lao-Tse. Tao Te Ching*, Firenze 1927; e Lao Tseu, *Tao Te King. Il libro della Via e della Virtù*, commentato da Claude Larre, Milano 1993, 4ª ed. 2006].

JUDITH MAGEE BOLTZ

LEGALISMO CINESE. Antica scuola di filosofia politica che si sviluppò durante gli ultimi secoli della dinastia Zhou (1121-221 a.C.) e raggiunse la massima influenza durante la breve dinastia Qin (221-206 a.C.). Fu il prodotto di un periodo nel quale il vecchio ordine aristocratico si era indebolito. Stati indipendenti emersero dai feudi originariamente dipendenti e questi Stati si impegnarono in competizioni intense l'uno contro l'altro a causa delle limitate risorse economiche. Queste

condizioni diedero origine a un nuovo spirito di realismo politico che costituì una sfida per il rituale, la moralità e la filosofia politica dell'aristocrazia Zhou in declino. La sfida estrema e più intransigente venne dal Legalismo. Come implica il nome cinese di questa scuola di filosofia (Fajia, «scuola della legge»), il Legalismo è il culmine della convinzione crescente che la legge scritta, piuttosto che l'usanza, il rito o la moralità, sia il mezzo più efficace per controllare il comportamento umano e per accrescere il potere governativo.

Shang Yang. Il Legalismo, diversamente dal Confucianesimo o dal Moismo, non può essere ricondotto a un solo fondatore. L'erudizione bibliografica tradizionale cinese ha classificato come legalisti figure disparate, quali Guangzi (morto nel 645 a.C.), Shang Yang (morto nel 338 a.C.) e Shen Buhai (morto nel 337 a.C.). Benché tutte tre queste figure abbiano contribuito con idee alla grande sintesi legalista di Han Feizi (morto nel 233 a.C.), soltanto Shang Yang è inequivocabilmente un legalista. Shang Yang nacque nello Stato di Wei. Quando il suo talento di filosofo politico non venne utilizzato dal suo governo, egli se ne andò nello Stato di Qin, dove prestò servizio come funzionario per più di vent'anni e alla fine ascese alla carica di cancelliere. La sua politica è associata alla crescita del potere dei Qin, crescita che culminò nell'unificazione Qin della Cina nel 221 a.C.

Presumibilmente, Shang Yang scrisse un libro composto di ventisei capitoli intitolato *Shangjun shu* (Il libro del Signore Shang). Sebbene molti specialisti credano che il testo risalga a un periodo di tempo più tardo rispetto a Shang Yang e che non sia l'opera di un singolo autore, il suo messaggio filosofico di base può probabilmente essere rintracciato negli insegnamenti del cancelliere dei Qin.

Shang Yang considera lo Stato e il popolo come due forze antagoniste. La legge esiste principalmente per proteggere il potere dello Stato dal popolo, non per difendere il popolo dallo Stato. Per mantenere e accrescere il potere dello Stato, i capi di governo devono formulare delle leggi con chiarezza e farle rispettare con spietatezza. Shang Yang aveva un'opinione estremamente pessimista della natura umana. Di conseguenza, nella sua visione, la legge doveva essere poco più che un insieme di regole per le ricompense e le punizioni, con un'enfasi maggiore sulle punizioni. Nel suo pensiero non esiste la «legge naturale», anzi, la legge viene stabilita dall'uomo in maniera arbitraria per preservare il potere e, quindi, non deve prestare attenzione all'uomo. Infatti, Shang Yang e, in generale, i legalisti rompono con la forte tendenza cinese a trovare supporto nel passato. Ogni sovrano deve rispondere alle circostanze del proprio tempo, le norme dell'era dei re-saggi non hanno autorità.

Shang Yang rifiuta tutte le nozioni di «virtù» o di «bontà». Lo Stato, interessato soltanto all'«obbedienza», stabilisce i modelli e il popolo deve seguirli senza preoccuparsi della morale tradizionale. Shang Yang ripetutamente rimprovera quegli intellettuali che parlano ossessivamente del modo in cui le cose «sono solite essere» e che cavillano su ciò che è giusto o sbagliato. Essi costituiscono una seria minaccia per lo Stato, poiché confondono la gente e, alla fine, incoraggiano la ribellione. In effetti, il popolo deve avere soltanto due occupazioni legittime: l'agricoltura e la guerra. Coloro che producono e coloro che proteggono servono l'interesse dello Stato e devono essere ricompensati, mentre coloro che parlano soltanto e fanno congetture devono essere messi da parte.

Han Feizi. La posizione legalista venne articolata in maniera più esauriente e persuasiva un secolo dopo Shang Yang dal brillante Han Feizi, che nacque principe della famiglia reale nello Stato di Han. Han Feizi studiò con il famoso filosofo confuciano Xunzi (circa 298-238 a.C.), che pensava che l'uomo fosse per natura malvagio e che, quindi, necessitasse di una «raddrizzata» fornita dall'educazione morale. Han Feizi rifiutò il rilievo dato dal suo maestro alla moralità confuciana come un correttivo della debolezza umana e divenne un legalista. Tuttavia, fallì nel tentativo di influenzare il re di Han e, quindi, andò a Qin, dove ebbe una breve ma importante carriera politica come consigliere dello stesso re di Qin che avrebbe, alla fine, unificato la Cina.

A differenza degli scritti ripetitivi e poco brillanti del Signore Shang, il libro che porta il nome del secondo grande filosofo legalista, lo *Han Feizi*, è un dei grandi capolavori in prosa del cinese classico. Quest'opera contiene cinquantacinque sezioni, molte delle quali sono probabilmente scritte dallo stesso Han Feizi, mentre alcune altre provengono da pensatori legalisti successivi.

Han Feizi unisce molte antiche idee filosofiche in una grande sintesi legalista. Infatti, egli è di certo profondamente debitore del particolare rilievo dato alla legge da Shang Yang, ma si spinge oltre nel sostenere che «nello Stato del sovrano intelligente non esiste letteratura di libri e documenti, ma le leggi servono da insegnamenti». Per lui qualsiasi scritto al di là della legge ufficiale non è soltanto superfluo ma pure dannoso. Dal *Guanzi*, scritti attribuiti al famoso antico ministro dello stato di Qi, trae il concetto di «potere» (*shi*) o, più precisamente, di potere governativo che deriva dal prendere il giusto vantaggio dalla situazione. Dagli scritti di Shen Buhai, che ci sono giunti soltanto in frammenti, prende a prestito il concetto di «metodi» (*shu*). Questo concetto si riferisce ai metodi amministrativi di trattare i ministri che assicurano il mantenimento del potere del sovrano. Tuttavia, l'influenza più importante sugli scritti di Han

Feizi proviene dal Daoismo. In effetti, egli rifonde i concetti sia di potere che di metodo in una forma daoista. Il potere, secondo Han Feizi, dovrebbe essere nascosto e dovrebbe operare spassionatamente. Il sovrano saggio non rivela i suoi desideri, poiché sa che ciò porterebbe al tentativo da parte dei ministri di distorcere le informazioni e di accattivarsi il suo favore. Piuttosto, «egli aspetta, tranquillo e immobile, lasciando che i problemi si precisino e gli affari si risolvano». Questo è essenzialmente un governo della «non azione» daoista (*wuwei*), ma è difficilmente un governo che lascia correre. Infatti, Han Feizi ritiene che le leggi e le istituzioni dovrebbero essere così ben organizzate che ogni cosa dovrebbe funzionare quasi automaticamente, e spietatamente. Un tale sistema dissocia l'efficacia della regola dalla saggezza del sovrano. Non si deve aspettare la venuta di un «re-saggio» per avere un governo efficace. Se tutto è correttamente organizzato, anche un talento mediocre può governare in maniera efficace e portare pace nell'Impero. In questo il Legalismo differisce radicalmente dal Confucianesimo. La chiave del buon governo non è un capo di saldi principi morali, poiché la legge, il potere e le appropriate tecniche amministrative rendono irrilevante la moralità personale del sovrano.

Han Feizi sostiene che il governo deve proteggersi tenacemente contro tutti gli avversari. Secondo lui, i confuciani sono «persone nocive» che usano il loro sapere per mettere in confusione le leggi. Han Feizi insegna che le persone non sono portate all'obbedienza dalla «rettitudine» confuciana, ma dall'«autorità». Infatti, egli respinge tutti coloro che vorrebbero usare il passato come correttivo del presente. I saggi dell'antichità furono tali perché adattarono le loro regole alle realtà concrete della loro epoca. Forse le «virtù morali» funzionavano allora, poiché nell'antichità c'era un eccesso di risorse naturali, ma Han Feizi raccomanda forza e potere come i soli mezzi appropriati per governare in un'epoca di forti rivalità tra gruppi che si contendono risorse limitate. Tutti coloro che mettessero in discussione questo principio e sostenessero che il governo debba essere fondato su basi diverse dal potere dovrebbero essere sradicati. [Vedi *HAN FEIZI*].

La storia recente del Legalismo. L'influenza legalista ebbe il suo apogeo durante la dinastia Qin. Come abbiamo detto, sia Shang Yang che Han Feizi, i due membri più significativi di questa scuola filosofica, influenzarono profondamente il governo dello Stato di Qin. Un altro legalista, Li Si (morto nel 208 a.C. circa), salì alla carica di primo ministro sotto il regno del Primo Imperatore Qin (221-210 a.C.) e consigliò una politica in accordo con i princìpi legalisti. Questi consigli realizzarono tre obiettivi: l'esaltazione del sovrano, simboleggiata dal nuovo titolo imperiale di «Imperatore Augusto» (*huangdi*); la centralizzazione dell'autorità, che portò alla creazione di un sistema di contea-comando direttamente amministrata, un sistema che predominò in Cina per i successivi duemila anni; e la proibizione di ogni istruzione privata. L'ultimo e il più estremo di questi consigli portò al bando di tutti i libri che non si occupassero di medicina, divinazione e agricoltura e sfociò nel famigerato rogo dei libri che ebbe luogo nel 213 a.C.

La repentina caduta della dinastia Qin con la sua fama di straordinaria durezza fu un grave colpo per il Legalismo. In seguito, qualcuno avrebbe potuto considerarsi un legalista soltanto a rischio di essere identificato con una dinastia che gli storici confuciani coerentemente disapprovarono. Ciò nonostante, l'influenza legalista fu forte durante tutta la dinastia Han ed esercitò un impatto considerevole anche sulla successiva storia cinese. In effetti, i famosi «Dibattiti sul sale e sul ferro», che culminarono in un documento compilato nell'81 a.C., mostrano che il conflitto tra confuciani e legalisti era ancora forte durante il primo secolo della dinastia Han. Sebbene la questione apparente di questi dibattiti fosse se lo Stato dovesse avere o meno il monopolio di sale e ferro, con i confuciani in forte opposizione a questo modello di centralizzazione, il fondamentale disaccordo filosofico che stava al di sotto di tutte le argomentazioni era se il governo doveva fare assegnamento principalmente sulle punizioni e sulle leggi piuttosto che sugli insegnamenti etici. Anche se il Confucianesimo a quanto pare prevalse in questa questione e la maggior parte dei successivi capi cinesi proclamò la centralità dell'etica confuciana, il Legalismo lasciò un segno permanente sul governo cinese. Prima di tutto, continuò il centralismo amministrativo difeso dai legalisti e, in secondo luogo, la visione della legge principalmente come penale e volta a proteggere gli interessi del governo sopravvisse nei tradizionali codici legali cinesi.

L'interesse per il Legalismo è cresciuto negli ultimi cento anni. I membri della generazione del 4 Maggio, che ripudiavano gran parte della tradizione cinese, a volte lodarono i legalisti per le loro innovazioni audaci e per gli attacchi al conservatorismo confuciano. Infatti, Mao Zedong si considerava come il Primo Imperatore Qin dei tempi moderni, impegnato a forgiare una nuova unità cinese basata su una politica antitradizionale. Quando Mao lanciò la campagna anti-Confucianesimo del 1973, campagna che venne rivolta contro Lin Biao e altri oppositori politici, il Paese fu esortato non solo a «criticare il Confucianesimo» ma anche a «lodare la dinastia Qin». Come risultato di queste tendenze politiche, la cultura moderna della Repubblica Popolare Cinese è stata piuttosto comprensiva con il Legalismo, invertendo la visione sovente negativa che era prevalsa in Cina a partire dalla caduta della dinastia Qin.

[Vedi *DIRITTO E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE*].

BIBLIOGRAFIA

Un eccellente quadro generale sul pensiero legalista si può trovare in Hsiao Kung-ch'uan, *A History of Chinese Political Thought*, F.W. Mote (trad.), Princeton 1979, pp. 368-424, 427-68, e in Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, I, *The Period of the Philosophers*, D. Bodde (trad.), Beijing 1937, Princeton/N.J. 1952 (2ª ed.), pp. 312-36 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Anche i capitoli iniziali di Shang Yang, *The Book of Lord Shang*, J.J.L. Duyvendak (trad.), London 1928, rist. San Francisco 1974, forniscono una buona introduzione al Legalismo. Lo *Han Feizi* è stato completamente tradotto in W.K. Liao (trad.), *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Legalism*, I-II, London 1939-1959. Una traduzione dei capitoli più critici si può trovare in B. Watson (trad.), *Han Fei Tzu. Basic Writings*, New York 1964. Le opere di Shen Buhai, con un'eccellente discussione del suo rapporto con il Legalismo, si possono trovare in H.G. Creel, *Shen Pu-hai*, Chicago 1974. Il *Guanzi* è stato tradotto in parte in W. Allyn Rickett, *Guanzi*, Princeton 1985, Boston 2001 (2ª ed. riv.).

STEPHEN W. DURRANT

LI. Gli omofoni *li* e *li*, due segni grafici distinti in cinese, sono due concetti basilari della filosofia morale e della metafisica cinesi. Benché nel moderno dialetto di Pechino essi vengano pronunciati allo stesso modo, la loro pronuncia antica era diversa e anche le loro origini non sono comuni: l'uno, che significa «principio», terminava nel suono consonantico *g*, secondo la ricostruzione di Karlgren, mentre l'altro, che significa «riti», terminava nel suono consonantico *r*. Benché il significato e l'uso di questi termini convergano fino a un certo grado, in questa sede essi verranno trattati separatamente.

Li nel senso di principio. Il segno grafico radicale di *li* in questa accezione combina gli elementi «campo diviso in sezioni per la semina» e «terra», e significa «villaggio». A questo significato si è aggiunto l'elemento «giada», in seguito al significato derivato – che, secondo filosofi più recenti, era il senso originale – di «giada tagliata e lucidata», così da renderne visibili le venature interne. Tuttavia, nello *Shijing* (Libro delle odi) sembra che il significato originario si riferisca alle divisioni di un campo per la semina, così da prepararlo al lavoro agricolo. Perciò *li* ha il senso di «mettere in ordine», «governare», e di conseguenza di «ordine» nella società e anche di «struttura interna». Già nell'antichità, questi vari significati convergevano nel senso di «ordine o struttura naturale».

Nel *Mengzi*, il termine ricorre in senso morale nella parola *liyi*, «ordine e diritto» che, secondo Mengzi, è ciò che «tutti i cuori umani hanno in comune» e ciò che naturalmente «soddisfa» la nostra sensibilità morale (6A,7). Dal primo periodo della dinastia Han, il termine cominciò a subire una evoluzione semantica da «schemi osservabili qui e ora» a schemi in evoluzione temporale; di qui, a schema che si sviluppa nel corso della storia; di qui, a ciò che è non solo attuale, ma anche potenziale o ideale; di qui, a schemi osservabili non soltanto nel particolare, ma anche in tipi o classi di schemi generali; e di qui infine a uno schema che forma un arco attraverso il tempo, ramificandosi da un semplice inizio alla complessità dell'osservabile nel presente; e dunque sia uno che molteplice, sia esplicativo che normativo. Lo *Huainanzi* (circa 130 a.C.) dice: «Quanto al *dao*, quando l'unità è stabilita viene prodotta la molteplicità delle creature. Per questa ragione, il *li* dell'unità permea il mondo intero, e l'espansione dell'unità raggiunge i confini del Cielo e della terra». Questo significato venne ulteriormente approfondito da Wang Bi (226-249), che parla di *zhi li* («*li* ultimo»), e da Guo Xiang (morto nel 312). Tuttavia, si può già trovare l'espressione *tian li* (*li* «celeste» o «naturale») nello *Zhuangzi* e nel *Liji*. Il termine *li*, dunque, si avvicina al senso di un singolo «principio» primo, intelligibile ma distinto dai fenomeni sensibili, legato al *dao* e al Cielo, benché forse non ancora oggetto di venerazione religiosa.

Il termine acquisì questa accezione religiosa quando i buddhisti, comprendendone l'importanza, se ne appropriarono per designare l'oggetto (e lo stato) primario della contemplazione salvifica. Il *Sūtra in quarantadue sezioni* (circa 100 d.C.) dice che il santo che ha rescisso i legami col mondo «raggiunge il profondo *li* della buddhità», ottenendo l'illuminazione e il *nirvāṇa*. Zhi Dun (314-366) adopera il termine in maniera interscambiabile con quello daoista *wu* («nulla» o «non essere») e con quello buddhista *kong* (sanscrito, *śūnyatā*, «vacuità»), il vero carattere ultimo («*li* divino») delle cose. Più tardi, certi fautori del Buddhismo Huayan come Dushun (557-640), ritraendosi dalla terminologia negativista dei mādhyamika di *kong* e *se* («fenomeni»), proposero un dualismo di *li* («principio»?) e *shi* (cose e avvenimenti), nel quale il *li* era sia l'uno che il molteplice, «pervadente» lo *shi* e «pervaso» dallo *shi*, cosicché il *li* uno-e-molteplice di ogni cosa è illustrato, per esempio, in ogni granellino di polvere.

Ben presto il termine tornò in ambito confuciano, a partire dalla dinastia Song e poi in quelle successive; significando l'uno e il molteplice, il *li* divenne oggetto di venerazione religiosa in quanto venne identificato con il principio primo, sotto vari nomi e aspetti – *taiji* («ultimo supremo»), *dao* («via»), *tian* («cielo») e *xing* («na-

tura umana»). Nel dualismo di Cheng Yi (1033-1108), il *li*, «principi(o)», talvolta descritto come *dao*, è «al di sopra della forma» (*xing er shang*), mentre i *qi*, «incarnazioni», sono «entro la forma» (*xing er xia*). Pensatori come Lu Xiangshan, Wang Yangming e Dai Zhen tentarono in varia misura di superare questo dualismo e alcuni di loro (Lu, Wang, ma anche lo stesso Cheng Yi) identificarono il *li* con lo *xin* («mente»). Il *li* è (sono) sia normativo (*dangran*) sia esplicativo-descrittivo (*suoyiran*). Secondo le descrizioni di Cheng Yi e Zhu Xi, dopo lunghi studi (*gewu*, «investigazione delle cose») il saggio confuciano raggiunge una subitanea visione unitaria di tutto il *li*. Questo concetto viene spesso illustrato facendo riferimento agli oggetti naturali; tuttavia, i confuciani di solito intendono invece i «princìpi» delle istituzioni e delle relazioni sociali.

Li nel senso di riti. Il radicale di *li* inteso in questa accezione rappresenta un tipo di recipiente rituale (detto appunto *li*), al quale viene aggiunto il segno grafico che significa «tavola d'altare», un elemento comunemente utilizzato per designare oggetti o attività religiose. Il significato di base è «rito religioso». Al tempo dei primi scritti di filosofia morale, il termine aveva già assunto un significato più esteso e connotava non semplicemente un rito in una cerimonia religiosa, ma ogni genere di comportamento formale e convenzionale, dal cerimoniale di corte – e dunque le funzioni e i doveri dei funzionari pubblici – alle forme ordinarie e quotidiane di comportamento corretto. Nei primi scritti confuciani viene data grande importanza al *li* in tutti i sensi; Confucio spesso si era lamentato del fatto che certi personaggi importanti si servissero di cerimoniali ai quali il loro rango non dava diritto. Alcune scuole di suoi seguaci si specializzarono nello studio e nella pratica del *li*. Particolare importanza rivestiva l'osservanza dei riti per i defunti, come il periodo di tre anni di lutto per i genitori (*Mengzi*, 3A,1-3).

Con l'evolvere del significato del termine nel corso del I millennio a.C., si vennero a sviluppare due tendenze antagoniste. Innanzitutto, si ebbe una progressiva secolarizzazione di certi concetti originalmente religiosi, non soltanto «rito», ma anche Cielo (*tian*). Quest'ultimo termine denotava in origine una divinità antropomorfa, ma dal III secolo a.C. esso era divenuto per molti semplicemente il cielo fisico e l'ordine della natura. [Vedi *TIAN*]. L'altra tendenza fu una persistente sacralizzazione del concetto del comune senso civile (Fingarette, 1972). Questi sviluppi vennero entrambi applicati nella sottile filosofia morale di Xunzi, nei cui scritti l'onnipresente termine *liyi* («riti e diritto») significa in effetti «moralità», analogamente al *renyi* del pensiero menciano. [Vedi *REN E YI*]. Pur essendo Xunzi dichiaratamente ed esplicitamente ateo, rivelò un atteggiamento profondamente religioso nel dedicare uno dei capitoli fondamentali della sua opera all'utilità, alla bellezza e alla adeguatezza cosmica del *li*. Prima di lui, Mengzi aveva inserito il *li*, nel senso di disposizione alla correttezza, tra le quattro virtù naturali dell'uomo.

I diversi tipi e aspetti del *li* vennero spiegati e catalogati in una serie di classici confuciani databili probabilmente ai tempi della dinastia Han (insieme con materiale più antico): lo *Zhou li*, che tratta dell'organizzazione del primitivo Stato di Zhou e dei compiti dei suoi funzionari; lo *Yi li*, sulle cerimonie quotidiane; e il *Liji*, che contiene vari trattati sul rituale e su questioni filosofico-morali a esso collegate, e che rappresenta probabilmente l'esito degli sforzi congiunti degli specialisti della corte Han in fatto di rituale.

Il *li* ha continuato a rivestire una duplice importanza nel pensiero morale confuciano. Da un lato, la sua osservanza è prova della sanità morale della società o dell'individuo. Dall'altro, si ritiene che l'osservanza dei riti sviluppi il carattere morale e la sanità morale della società (vedi Ouyang Xiu, *Ben lun*). Il *li*, perciò, è ritenuto il modello di comportamento di una buona società, di un buon governo e di una buona vita.

In questo senso il concetto va a sovrapporsi con il significato di *li* in quanto «schema» o «principio». La convergenza di *li* e *li* fu messa in evidenza da Xunzi: «La musica [intesa nel senso di tonalità e brani tradizionali] è un'armonia immodificabile; i riti [*li*] sono schemi [*li*] inalterabili» (*Xunzi*, cap. 20). Ossia, i riti sono forme di comportamento sociale valide attraverso la storia. Molto più tardi, Wang Yangming propose un'idea diversa. Nel suo *Chuanxi lu* (Istruzioni di vita pratica), Wang sostiene che «*li* [riti] significa *li* [principio]», perché «frenarsi con il *li* [riti]» significa che «questa mente» deve identificarsi completamente con il «principio di natura», il *li* del Cielo (3,9).

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articoli *Fondamenti della tradizione* e *Neoconfucianesimo*].

BIBLIOGRAFIA

Wing-tsit Chan, *The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li as Principle*, in «Tsing-hua Journal of Chinese Studies», n.s. 4 (1964), pp. 123-48.

P. Demiéville, *La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinois*, in «Cahiers d'histoire mondiale», 3 (1956), pp. 19-38.

H. Fingarette, *Confucius. The Secular as Sacred*, New York 1972, rist. Prospect Heights/Ill. 1998 (trad. it. *Confucio. Il sacro nel secolare*, Vicenza 2000).

R.M. Gimello, *Apophatic and Kataphatic Discourse in Mahayana: A Chinese View*, in «Philosophy East and West», 26 (April 1976), pp. 117-36.

A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.).
P.E. Moran, *Explorations of Chinese Metaphysical Concepts. The History of Some Key Terms from the Beginnings to Chu Hsi (1130-1200)*, Diss. Philadelphia/Pa. 1983.
A. Waley (trad.), *The Analects of Confucius*, London 1938.

DAVID S. NIVISON

LIEZI, vero nome Liu Kou; presunto pensatore daoista del V e dell'inizio del IV secolo a.C., al cui nome viene ascritta l'opera omonima. Tanto l'autenticità dell'opera, quanto l'esistenza dell'autore sono state per secoli messe in dubbio. In effetti, il nome di Liezi è menzionato nello *Zhuangzi*, dove gli viene attribuito il potere di cavalcare il vento. Oltre a questa menzione, sappiamo che un libro in otto capitoli dal titolo *Liezi* venne presentato all'approvazione imperiale nel 14 a.C. da Liu Xiang, all'epoca storico e archivista di corte. D'altro canto, il filosofo Liezi non viene menzionato neppure una volta in nessuno dei sopravvissuti resoconti del pensiero antico di varie epoche. E quel che è più importante, il suo nome non compare mai nell'affidabilissimo *Shiji* di Sima Qian. Tali omissioni mettono in serio dubbio la storicità della figura di Liezi.

Senza addentrarci nell'intricata documentazione a questo proposito, è giustificato affermare che con ogni probabilità dovette esistere davvero un filosofo antico di inclinazione daoista noto come Liezi, il quale visse decenni prima di Zhuangzi (369?-286? a.C.) e fu autore di un'opera letteraria. Il *Liezi* giunto fino a noi, tuttavia, non è quell'opera. Quella che conosciamo noi apparve intorno al 300 d.C., diversi secoli dopo il *Liezi* che era stato presentato a corte nel 14 a.C. Alcuni decenni dopo, quest'opera venne seguita da un vasto commentario di Zhang Zhan (attivo nel IV sec. d.C.). Sempre suddiviso in otto capitoli, ma con oltre un quarto del suo contenuto formato da passi copiati da fonti note, il *Liezi* redivivo, quello che conosciamo noi, viene di solito considerato un falso. Soltanto pochi frammenti del *Liezi* originale, se pure sono tali, si sono conservati.

Benché sia un falso, il *Liezi* non è un'opera insignificante. L'epoca in cui il *Liezi* riapparve, nota nella storia cinese come il periodo delle Dinastie del Sud e del Nord (Nanbeichao), fu un'era di frammentarietà politica e di ripetuti conflitti civili durante la quale fiorirono tanto il Buddhismo quanto il Daoismo. Uno dei più importanti eventi di quest'epoca fu appunto la formazione di una Chiesa daoista. La tradizione di questa religione annoverava nell'apoteosi dei filosofi l'autore Liezi con il nome di Ma Dan del clan Di. Secondo certe fonti agiografiche, Liezi dedicò molti anni a perfezionare se stesso nell'ambito religioso, fino a diventare uno degli immortali daoisti (*xian*), capace di camminare nei cieli sulle ali del vento.

Falso o no che sia, il *Liezi* venne prontamente adottato dalla religione daoista, che lo collocò nel proprio canone appena dopo il *Daodejing* e lo *Zhuangzi*. Soprattutto nella mentalità comune, il *Liezi* gode di stima assai maggiore di quella riservata ai più contemplativi e sofisticati *Daodejing* e *Zhuangzi*. Nel 742 d.C., l'imperatore Xuanzong della dinastia Tang onorò il *Liezi* con il conferimento del titolo imperiale di *Chongxu zhenjing* (Il vero libro della vacuità) e, nel 1007 un decreto imperiale dell'imperatore Zhenzong della dinastia Song elaborò ulteriormente il titolo in *Chongxu zhide zhenjing* (Il vero libro della suprema virtù e della vacuità).

Pur senza aspirare a elevati livelli filosofici, il *Liezi* è pieno di piacevoli aneddoti, favole e racconti popolari. Uno di questi narra di un uomo angustiato per la prossima caduta dei cieli; un altro racconta invece di uno schiavo che, in sogno, gode degli agi e dei piaceri del suo padrone, mentre il padrone sogna a sua volta di soffrire i dolori e le difficoltà dello schiavo. Il *Liezi* difende con vigore l'uguaglianza e la causa dell'uomo comune, dichiarando che «tutte le cose nel mondo compresi noi stessi nascono dello stesso tipo, senza distinzione tra nobile e umile». L'utopia dipinta dal *Liezi* è un luogo dove vecchi e giovani vivono insieme come pari, dove non esistono sovrani né sudditi e dove uomini e donne si uniscono liberamente senza bisogno di incontrarsi tramite intermediari o nei bordelli. Si dice che il Daoismo abbia inculcato nei Cinesi un poco di scetticismo, di fatalismo e di indulgenza ai piaceri della vita: a ciò Liezi ha dato senz'altro un notevole contributo.

Il settimo capitolo del *Liezi* si intitola «Yang Zhu». Questo capitolo costituisce con ogni evidenza un'opera a sé, o almeno quel che resta di un'opera più estesa scritta da Yang Zhu (440-360? a.C) e in qualche modo incorporata nel *Liezi*. Scritta con uno stile unitario e agile, questa monografia è caratterizzata da una vivace visione della vita e della realtà, propugnate come se si trattasse di un indipendente ed essenzialmente edonistico interesse personale che si pone in netto contrasto con la visione normativa cinese del comportamento umano.

BIBLIOGRAFIA

Per una traduzione moderna e assai affidabile del *Liezi*, cfr. A.C. Graham, *The Book of Lieh-tzu. A New Translation*, London (1961) 1991, 2ª ed. L'articolo dello stesso A.C. Graham, *The Date and Composition of Liehtzyy*, in «Asia Major», n.s. 8 (1961), pp. 139-98, offre una trattazione completa dei problemi che riguardano la storia testuale dell'opera. Per una breve ma acuta

trattazione del *Liezi*, cfr. H.G. Creel, *The Changing Shapes of Taoism*, in *Kuo-chi Han-hsüeh-hui i-lun wen-chi*, Taipei 1981, I, pp. 1-35, volume facente parte della sezione dedicata alla filosofia e alla storia del pensiero nell'ambito degli atti della International Conference on Sinological Studies dell'Academia Sinica tenutasi nel 1980.

[Per una traduzione in italiano del *Liezi*, cfr. F. Tomassini (cur.), *Lieh-Tzu. Il vero libro della sublime virtù del cavo e del vuoto*, Milano 1988].

Y.P. MEI

LI SHAOJUN (II secolo a.C.), mago e alchimista alla corte dell'imperatore cinese Han Wudi (140-87 a.C.). Secondo una cronaca contemporanea, lo *Shiji*, Li Shaojun, come molti suoi predecessori, divenne popolare dapprima nell'area costiera nordorientale della Cina, l'attuale Shandong, procurandosi solida fama tra la nobiltà grazie ai suoi rimedi magici e soprattutto grazie ai suoi poteri di ritardare l'invecchiamento. Benché non avesse mai dichiarato esplicitamente di aver oltrepassato la settantina, lasciava intendere di aver assistito a eventi accaduti decenni o persino centinaia di anni prima di quel che sarebbe stato possibile attendersi da un settantenne. Nel 133 a.C., Li attirò l'attenzione dell'imperatore Wudi in persona, consigliandogli di venerare il Signore del Focolare (Zaojun) come premessa per ottenere la capacità di trasformare il cinabro in oro; questo oro, poi, avrebbe dovuto essere utilizzato per produrre utensili di cucina che avrebbero conferito al cibo il potere di infondere la longevità. Mangiare questi cibi era, a sua volta, una condizione preliminare per vedere gli esseri immortali dell'isola magica di Penglai al largo della costa dello Shandong. Soltanto allora i sacrifici imperiali *feng* e *shan* compiuti da Wudi sul sacro monte Tai gli avrebbero valso l'immortalità. Li, dal canto suo, sosteneva di aver già visitato Penglai e di avervi incontrato il Maestro immortale Anqi.

La carriera di Li a corte venne bruscamente interrotta dalla sua morte prima che l'imperatore fosse riuscito ad incontrare gli immortali, ma ciò nonostante Wudi continuò a mandare spedizioni alla ricerca del Maestro Anqi, ritenendo che in realtà Li non fosse morto, ma si fosse trasformato anch'egli in un immortale. Secondo una leggenda (attestata nel IV secolo d.C.), prima della morte di Li, l'imperatore aveva sognato la discesa di un emissario in groppa a un drago, venuto ad annunciargli che Li era stato convocato dal dio Taiji. Qualche tempo dopo la morte di Li, Wudi ne aveva aperto la bara e vi aveva trovato dentro soltanto la veste e il cappello. Stando a un altro racconto, Li si era invece recato a corte con l'unico intento di acquisire per sé gli ingredienti indispensabili a un elisir di immortalità troppo costoso per un privato cittadino ormai impoverito. Il provato interesse di Wudi per il soprannaturale ispirò nuove leggende nel periodo di disunione o dei Tre Regni che seguì la caduta degli Han nel 220 d.C., leggende che rielaborarono la storia della carriera di Li nei minimi dettagli. In alcune di esse, la sua figura finisce per confondersi con quella del necromante Shaoweng, un altro taumaturgo che aveva anch'egli operato alla corte Han in epoca posteriore.

Per gli studiosi moderni, Li resta un personaggio significativo in quanto primo alchimista attestato dalla storia cinese, primo cercatore di immortalità per il quale si parlò di morte simulata, e primo dei molti noti veneratori del Signore del Focolare. Lo *Shiji* narra anche che Li evitava cibi a base di cereali, una disciplina che nei secoli successivi avrebbe avuto largo seguito tra coloro che perseguivano la longevità o persino l'immortalità. L'agiografia posteriore, tuttavia, è probabilmente corretta nel dipingerlo come uno tra i tanti maghi che ai suoi tempi si confrontavano con simili assilli.

[Vedi *ALCHIMIA CINESE*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

Per una traduzione del racconto delle attività di Li Shaojun contenuto nello *Shiji*, cfr. B. Watson, *Records of the Grand Historian of China*, New York 1963, pp. 38-39, Hong Kong 1993 (ed. riv.). Per la traduzione di alcune delle più antiche leggende, cfr. J.R. Ware, *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D 320. The Nei P'ien of Ko Hung*, Cambridge/Mass. 1967, p. [illegible], New York 1981 (2ª ed.). Per una moderna valutazione della figura di Li Shaojun, cfr. H. Welch, *Taoism. The Parting of the Way*, Boston 1965, pp. 99-102, Boston 1966 (2ª ed. riv.).

[Aggiornamenti bibliografici:

M. Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, B. Faure (cur.), Stanford/Cal. 2002].

T.H. BARRETT

LIU AN (180?-122 a.C.), secondo re di Huainan, conosciuto anche come Huainanzi, filosofo, poeta e saggista cinese. Liu An era il nipote di Liu Bang (morto nel 194 a.C.), fondatore della dinastia Han. Poco dopo la nascita del padre di An, Liu Chang (nato nel 199 a.C.), la donna che lo partorì si suicidò poiché le venne negato il riconoscimento formale da parte dell'imperatore. Settimo degli otto figli che l'imperatore ebbe da donne diverse, Liu Chang fu per due volte superato nella successione imperiale, e questo fatto gli lasciò amarezza e risentimento. Nel 172 a.C., Liu Chang (poi re dello Stato vassallo di Huainan) venne esiliato in un remoto angolo dell'Impero perché aveva insultato il suo fratella-

stro, l'imperatore Wen. Morì lungo il cammino, lasciando Liu An e i suoi due fratelli minori. Nel 164 a.C., il feudo di Huainan di Liu Chang fu diviso tra i suoi tre figli e il maggiore, Liu An, ricevette il titolo di re di Huainan e, con esso, ereditò anche il disprezzo paterno verso la dinastia imperiale e due volte organizzò delle ribellioni.

Le biografie di Liu An parlano tutte di lui come di un giovane che evitava incombenze militari a favore della letteratura, della musica e della filosofia. Sviluppò velocemente il suo talento letterario e si dice che, all'età di ventidue anni, scrisse su ordine imperiale un brillante saggio sul famoso poema di Chu, il *Li Sao*, nelle poche ore tra l'alba e la colazione. Nel 154 a.C., Liu An rischiò di prender parte alla fallita ribellione di Liu Pi, ma cambiò idea all'ultimo momento. Qualche tempo dopo decise di fondare nella sua corte un centro del sapere e aprì il suo palazzo di Shouchun ai filosofi, ai poeti e ai maestri delle tecniche esoteriche (*fangshi*). La storia narra che qui si sviluppò uno dei principali centri, un punto focale per l'ultima fioritura dell'antica cultura del Chu, una regione conosciuta per il suo misticismo e sciamanismo. All'interno della grande tradizione del re Xuan di Qi (310 a.C. circa, il fondatore dell'Accademia Jixia in cui fu probabilmente scritto il *Guanzi*) e di Lü Buwei (240 a.C. circa, patrocinatore del *Lüshi chunqiu*), Liu An fu il patrono di molte delle menti religiose e filosofiche più acute del suo tempo. Tuttavia, diversamente dai patrocinatori più antichi, Liu An prese parte attiva alle discussioni filosofiche e alla redazione di saggi e poemi. Raccolse anche un'ampia biblioteca che conteneva tutti i testi filosofici più importanti precedenti gli Han, compreso il suo favorito, lo *Zhuangzi*.

Il centro della cultura e del sapere fondato da Liu An fu decisamente orientato verso il Daoismo, rivaleggiò con il centro in gran parte confuciano della corte imperiale di Chang'an e sopravvisse per almeno tre decenni. Nel 122 a.C., i rappresentanti imperiali furono mandati a Huainan per soffocare l'incipiente ribellione di Liu An. Tuttavia, la sfida presentata dal centro intellettuale rivale a Huainan fu indubbiamente una motivazione più valida per l'azione imperiale che i piani di ribellione senza speranza di Liu An. Qualunque sia stata la causa della reazione imperiale, Liu An e la sua famiglia perirono e il fervido centro da lui fondato subì una tragica e prematura fine.

Tutto ciò che oggi rimane di quest'ultima fioritura della cultura del Chu è un libro, lo *Huainanzi*, e un ampio elenco di altri volumi che attestano il fervore della corte di Huainan. Tra le opere prodotte ve ne sono molte in cui Liu An fu direttamente coinvolto. Due saggi sullo *Zhuangzi* e una raccolta di ottantadue poemi, andati tutti perduti, sono a lui attribuiti. Sempre sotto il suo nome sono stati inseriti tre trattati identificati semplicemente come il «Libro interiore», che tratta del Dao, il «Libro esteriore», che si occupa di dottrine eterogenee, e il «Libro di mezzo», che tratta delle tecniche alchemiche esoteriche. Dei tre, soltanto il «Libro interiore», che Liu An presentò all'imperatore Wu nel 139 a.C., è sopravvissuto interamente. Questa è l'opera che ci è giunta con il titolo di *Huainanzi* e che si presenta come il maggior contributo di Liu An al pensiero cinese.

Secondo le cronache, delle molte migliaia di filosofi e adepti alla corte di Liu An, soltanto otto sono citati con lui come autori dello *Huainanzi*. Probabilmente Liu An stabilì lo scopo e la struttura dell'opera, scrisse alcuni saggi e, poi, curò l'edizione e scrisse il riassunto finale e l'introduzione. Il testo che ne risulta comprende ventuno saggi su una gamma di argomenti che va dalla cosmologia, dall'astronomia e dalla geografia, all'autodisciplina, alle relazioni umane e al governo. Fu chiaramente progettato per essere un compendio del sapere sulla natura dell'universo e sul ruolo dell'essere umano nell'universo. Il largo uso delle fonti filosofiche e religiose precedenti gli Han non indica una mera ripetizione delle idee più antiche, come alcuni hanno sostenuto, ma piuttosto un tentativo audace e innovativo di una loro sintesi e di un'applicazione agli interessi contemporanei.

Gli argomenti presi in considerazione e i punti di vista rappresentati nei saggi dello *Huainanzi* ricorrono nel contesto di una cosmologia coerente, che è descritta nel modo migliore come una miscela del Daoismo del *Laozi* e dello *Zhuangzi* e della filosofia naturalista dello *yin* e dello *yang* e delle Cinque Fasi (*wuxing*) dell'Energia (*qi*), sistematizzata per la prima volta da Zou Yan (circa 340-270 a.C.). Questa sintesi rimane fedele all'antica cosmologia daoista di un universo organico di fenomeni totalmente correlati, che tendono spontaneamente verso l'armonia e sono permeati dal potere unificante e creativo del Dao. Tuttavia, lo *Huainanzi* fornisce una spiegazione più dettagliata del meccanismo reale di questo universo in termini di *yin* e di *yang* e delle Cinque Fasi. Poiché gli esseri umani sono parte integrante di questo universo e sono quindi soggetti alle sue leggi, tutte le attività umane, dalla politica alla guerra all'autorealizzazione spirituale, devono tener conto di queste forze universali. Mentre i pensatori sociali e politici precedenti il periodo Han ignoravano in larga parte la cosmologia e i daoisti si concentravano principalmente su di essa, lo *Huainanzi* soppesa entrambe le prospettive nella sua enfasi scrupolosa sul contesto universale della natura e delle attività umane. In questo modo, esso ha dato un contributo significativo all'evoluzione di un'unica visione del mondo cinese.

Come si può immaginare alla luce del numero degli adepti religiosi alla corte di Liu An, lo *Huainanzi* ha la-

sciato il segno anche nell'ambito dell'autodisciplina spirituale. Molti passi sottolineano l'importanza e forniscono esempi delle tecniche meditative del «nutrimento della propria natura intrinseca» (*yangxing*) e del «nutrimento della coscienza superiore» (*yangshen*), quali la respirazione controllata e la tranquillità della mente. Un importante contributo dello *Huainanzi* risiede nella spiegazione di come queste tecniche funzionino dal punto di vista della filosofia del Naturalismo delle Cinque Fasi. La teoria risultante della fisiologia del corpo umano e della coscienza umana è una delle più antiche espressioni della conoscenza medica cinese. Le tecniche comprese in questa teoria sono tra i più antichi esempi dell'alchimia fisiologica che in seguito si sviluppò e si estese nella religione daoista. Ci furono, senza dubbio, degli adepti che seguirono queste pratiche alla corte di Liu An, forse i *fangshi*, e furono i loro discendenti spirituali a essere coinvolti nella prima organizzazione della Chiesa daoista, circa tre secoli dopo. Non sorprende il fatto che lo *Huainanzi* venne in seguito incluso nella raccolta esauriente delle opere canoniche daoiste, il *Daozang*. Un altro elemento importante riguarda la leggenda secondo la quale Liu An non morì, ma ottenne l'immortalità dopo aver ingerito un elisir datogli da un *fangshi*.

Benché la maggior parte delle opere scritte da Liu An e dai suoi seguaci sia purtroppo andata perduta, il loro contributo allo sviluppo della religione e della filosofia cinesi è sopravvissuto nello *Huainanzi*.

[Vedi *YIN-YANG WUXING*; *FANGSHI*; e *DAOISMO*, articolo *La letteratura daoista*].

BIBLIOGRAFIA

La fonte occidentale più completa sulla vita di Liu An è B.E. Wallacker, *Liu An, Second King of Huai-nan*, in «Journal of the American Oriental Society», 92 (1972), pp. 36-49. Le biografie *Shiji* di Liu An e di suo padre sono state tradotte in B. Watson (trad.), *Records of the Grand Historian of China*, II, New York 1963, pp. 359-81, Hong Kong 1993 (2ª ed. riv.). Nel volume G. Vankeerberghen, *The Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority*, Albany/N.Y. 2001, è possibile trovare un penetrante studio della filosofia dello *Huainanzi* nel contesto storico degli eventi del 123-122 a.C. che portarono al suicidio di Liu An e alla distruzione del suo centro intellettuale. Lo studio testuale più approfondito dello *Huainanzi* è H.D. Roth, *The Textual History of the Huai-nan Tzu*, Ann Arbor/Mich. 1993. Un riassunto di quest'opera si può trovare nell'articolo di Charles LeBlanc contenuto in M. Loewe (cur.), *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, Berkeley/Cal. 1993. Esiste una traduzione completa in francese dello *Huainanzi* fatta da un gruppo di otto studiosi: Ch. LeBlanc e R. Mathieu (curr. e tradd.), *Philosophes taoïstes. Huainan zi*, Paris 2003. Ci sono anche molte traduzioni parziali. E. Morgan, *Tao, the Great Luminant. Essays from Huai-nan tzu*, London 1933, rist. New York 1969, è una traduzione di otto dei ventuno saggi del testo, ma presenta una metodologia poco dotta e un'interpretazione antiquata dei termini chiave. È comunque superiore al miscuglio disordinato di frammenti non identificati dello *Huainanzi*, provenienti da molti capitoli, riuniti e tradotti in Th. Cleary, *The Book of Leadership and Strategy. Lessons of the Chinese Masters*, Boston-London (1990) 1992, rist. Tre studiosi forniscono una bella traduzione in lingua francese dei capitoli 1, 7, 11, 13 e 18 in Cl. Larre, Isabelle Robinet e Elisabeth Rochat de la Vallée (tradd.), *Les Grands Traités du Huainan zi*, Paris 1993. L'articolo di Eva Kraft, *Zum Huai-nan-tzu. Einführung, Übersetzung (Kapitel 1 und 2) und Interpretation*, in «Monumenta Serica», 16 (1957), pp. 191-286; 17 (1958), pp. 128-207, usa il metodo discutibile di basare la sua traduzione sui passi paralleli del *Wenzi*. Nel volume J.S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought*, Albany/N.Y. 1993, sono tradotti i tre saggi più stimolanti del testo, 3-5, che si occupano di astronomia, geografia e dei calendari e sono resi intelligibili per un lettore moderno grazie a meticolose note esplicative. Ci sono anche molti studi con saggi individuali che contengono delle traduzioni: cap. 1: D.C. Lau e R.T. Ames (tradd.), *Yuan Dao. Tracing Dao to its Source*, Albany/N.Y. 1998; cap. 6: Ch. LeBlanc, *Huai-nan tzu. Philosophical Synthesis in Early Han Thought. The Idea of Resonance (Kan-Ying)*, Hong Kong 1985; cap. 7: Cl. Larre, *Le Traité VII du Houai nan tseu. Les esprit légers et subtils animateurs de l'essence*, Taipei 1982; cap. 9: R.T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu 1983, rist. Albany/N.Y. 1994; cap. 11: B.E. Wallacker, *The Huai-nan Tzu, Book Eleven. Behavior, Culture, and the Cosmos*, New Haven/Conn. 1962 (*American Oriental Series*, 48). Traduzioni di brevi passi dello *Huainanzi* sono presenti in Wing-tsit Chan (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton/N.J. 1963; Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, I, *The Period of the Philosophers*, D. Bodde (trad.), Beijing 1937, Princeton/N.J. 1952 (2ª ed.) (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990); E.R. Hughes (cur. e trad.), *Chinese Philosophy in Classical Times*, London (1942) 1954, rist.; e H.D. Roth, in W.Th. de Bary e Irene Bloom (curr.), *Sources of Chinese Tradition from Earliest times to 1600*, New York-London 1960, New York 2000 (2ª ed.).

HAROLD D. ROTH

LIU DEREN (1122-1180), maestro daoista del periodo Jin e fondatore della setta Zhenda del Daoismo. Il suo nome daoista ecclesiastico era Wuyouzi. Nel 1126, anno in cui cadde la dinastia dei Song del Nord, Liu si mosse dalla prefettura di Luoling nella provincia dello Shandong verso il distretto di Taiping nella prefettura di Yanshan della provincia dello Hebei, dove ancora ragazzo iniziò a studiare il Confucianesimo. Si presume che una mattina, all'inizio dell'undicesimo mese del 1142, un uomo anziano con i capelli bianchi che viaggiava su un carretto tirato da un vitello blu diede a Liu i princìpi fondamentali del *Daodejing*, insieme con un pennello per scrivere. L'uomo anziano dichiarò: «Se tu riesci a capire completamente gli elementi es-

senziali del *Daodejing*, la tua educazione religiosa sarà completa e tu sarai capace di illuminare gli altri». Liu seguì i consigli dell'anziano, approfondì la sua conoscenza del Daoismo e attrasse un numero sempre più grande di discepoli.

Insegnando ai suoi seguaci, Liu sottolineava nove punti, che comprendevano la lealtà, la devozione filiale, la sincerità, la purezza, l'umiltà, la conoscenza sufficiente, l'accettazione, e la proibizione della crudeltà, dell'oscenità, della diffamazione, del furto, del gioco d'azzardo, del consumo delle cinque sostanze aspre, del bere bevande alcoliche e dell'omicidio. Il Daoismo Zhenda rappresenta una sintesi dei tre insegnamenti della Cina: Confucianesimo, Buddhismo e Daoismo. Tuttavia, mentre l'influenza del Confucianesimo fu pronunciata, le pratiche magiche daoiste e l'uso dei talismani, degli incantesimi e degli elisir dell'immortalità (*jindan*, «oro e cinabro») trovarono poco spazio nei suoi insegnamenti. La setta Zhenda promosse una filosofia razionale incentrata sulla moralità pratica in accordo con le esigenze del tempo.

Gli insegnamenti di Liu furono presto abbracciati dalla popolazione della Cina settentrionale, che al tempo era tormentata dall'instabilità sociale. La rapida crescita dell'influenza della setta portò il nome di Liu all'attenzione dell'imperatore Shizong della dinastia Jing. L'imperatore convocò Liu nella capitale e nel 1161 fissò la residenza di Liu nel tempio di Tianzhang, che perciò divenne il tempio principale del Daoismo Zhenda. Nel 1167, l'imperatore concesse a Liu il titolo di Dongyue Zhenren («perfetto della vetta orientale»). Liu sviluppò in questo modo importanti legami con la corte, aprendo così la strada per l'espansione del Daoismo Zhenda. Morì nel 1180.

[Vedi *DAOISMO*, articoli *Panoramica generale* e *La comunità religiosa daoista*].

BIBLIOGRAFIA

Ch'en Yüan, *Nan Sung ch'u Ho-pei hsin tao-chiao k'ao*, Beijing 1958.
Kubo Noritada, *Chūgoku no shūkyō kaikaku*, Tokyo 1967.
Kubo Noritada, *Dōkyōshi*, Tokyo 1977.

KUBO NORITADA

LIU HAICHAN (attivo nel X secolo d.C.), maestro daoista negli Stati di Liao e di Yan (nel periodo delle Cinque Dinastie, 907-960). Nativo del monte Yan (l'attuale provincia dello Hebei), il suo nome di nascita era Cao. Fu anche conosciuto come Zong Cheng e Zhao Yuan, mentre il suo nome daoista ecclesiastico fu Haichanzi. Poiché ci sono poche prove che confermino i particolari della sua vita, bisogna fidarsi degli aneddoti presenti nella letteratura daoista agiografica.

Si dice che Liu avesse passato l'esame *jinshi* per le cariche civili all'età di sedici anni e che si fosse successivamente distinto diventando consigliere dell'imperatore. Secondo una versione della sua vita, un maestro daoista di nome Zhengyangzi andò da lui e chiese dieci uova e una moneta. Poi, mise le uova una sopra l'altra sulla moneta. Quando Liu si meravigliò, il maestro rispose: «La tua posizione è ancora più precaria». Dopo che il maestro daoista se ne fu andato, Liu abbandonò le sue aspirazioni mondane e diede un banchetto nel quale si comportò come se fosse ubriaco, spaccando piatti e oggetti di valore e facendo arrabbiare sua moglie e i bambini. Sebbene sembrasse un pazzo, divenne un maestro daoista e incominciò una vita ascetica ai piedi del monte Zhongnan nella provincia dello Shaanxi. In un'altra versione della sua vita, si dice che avesse incontrato Lü Chunyang, che avesse raggiunto i confini dell'illuminazione e che avesse operato diversi miracoli. Nessuna versione, però, può essere confermata.

Secondo una biografia del maestro daoista Wang Zhe, nel 1160 Liu Haichan apparve davanti a Wang Zhe nella prefettura di Liquan, nella provincia dello Shaanxi, e lo incoraggiò a diventare un maestro daoista, facendolo smettere di bere. Di conseguenza, la setta Quanzhen, fondata da Wang Zhe, venera Liu Haichan come uno dei suoi tre fondatori. Attualmente, i mercanti cinesi di aghi lo venerano come divinità patrona che protegge la loro professione. [Vedi *WANG ZHE*].

BIBLIOGRAFIA

Kubo Noritada, *Dōkyō nyūmon*, Tokyo 1964.
Kubo Noritada, *Chūgoku no shūkyō kaikaku*, Tokyo 1967.
Kubo Noritada, *Dōkyōshi*, Tokyo 1977.

KUBO NORITADA

LÜ BUWEI (290?-235 a.C.), mercante, patrono delle lettere e alto funzionario alla corte Qin, conosciuto principalmente per l'opera che porta il suo nome, il *Lüshi chunqiu* (Annali di primavera e d'autunno del Signor Lü).

Lü visse in un periodo della Cina di grande fermento intellettuale e politico, periodo durante il quale ideologie contrastanti si contesero l'attenzione di principi potenti, ognuno dei quali aveva un progetto di conquista degli Stati vicini. Poiché lo Stato di Qin sembrava pre-

valere su quelli rivali in questa lotta per unificare la Cina, Lü, mercante ricco e ambizioso, tentò di migliorare la sua condizione andando in aiuto di Zichu, un principe minore dello Stato di Qin, che era stato mandato allo Stato di Zhao come ostaggio. (I figli minori dei sovrani erano spesso inviati presso le corti degli Stati alleati come ostaggi per garantire la pace). Il compito principale che Lü svolse per il principe fu quello di ottenere, con abili manovre presso la corte Qin, la promozione di Zichu alla condizione di erede legittimo. Quando il principe Zichu durante una festa gli chiese per capriccio la sua concubina favorita, Lü gliela diede e poco tempo dopo questa diede alla luce un figlio, che fu chiamato Zheng. Quale Primo Imperatore della dinastia Qin (Qin Shihuangdi), Zheng governò in seguito il primo Impero cinese unificato.

Prima di diventare il re Zhuangxiang di Qin, Zichu nominò Lü Buwei suo primo ministro, assegnandogli il titolo di «duca di Wenxin». In seguito alla morte prematura di Zhuangxiang, suo figlio Zheng divenne re. Lü continuò la sua carica di primo ministro sotto Zheng, accumulando sempre maggiori ricchezze e prestigio. Il re si rivolgeva a lui con l'appellativo di «Secondo Padre», presumibilmente in riconoscenza del debito che sia lui che suo padre avevano nei suoi confronti. Tuttavia, l'appellativo potrebbe non essere lontano dal vero, poiché secondo il famoso storiografo Sima Qian (circa 149-90 a.C.), la madre del re, in precedenza concubina di Lü e ora imperatrice vedova, era già incinta di lui al tempo in cui Lü la diede in regalo a Zhuangxiang. Gli studiosi hanno generalmente screditato l'affermazione di Sima Qian, ma il forte sospetto di illegittimità che circondò la nascita di Qin Shihuangdi persiste nell'immaginario popolare, danneggiando ulteriormente la sua già infangata reputazione di tiranno.

Tuttavia, resta il fatto che Lü non troncò i suoi rapporti con la donna che in precedenza era stata sua concubina anche quando questa diventò l'imperatrice vedova e, per questa ragione, l'imperatore lo condannò a morte, commutando poi la pena nell'esilio, in considerazione dei preziosi servizi di Lü e della sua forte influenza. Ma l'umiliazione fu troppo pesante da sopportare e, così, nel 235, dopo essere stato per vent'anni uno degli uomini più potenti dello Stato di Qin, Lü si suicidò.

All'apice della carriera, Lü aveva tremila dipendenti, molti dei quali erano alti letterati che vivevano e mangiavano a sue spese. Alla fine, chiese ai suoi protetti di ripagare il suo generoso sostegno contribuendo, con saggi su diversi argomenti politici e filosofici, a una grande antologia, che intitolò *Lüshi chunqiu*. Quando fu completato, il testo comprendeva ventisei capitoli raggruppati in tre sezioni. Lü era talmente sicuro della validità dell'opera che la espose alle porte della capitale Xianyang sulle quali erano sospesi circa ventotto chili d'oro, quale ricompensa offerta a chiunque fosse stato capace di migliorare il testo cambiando anche solo una parola.

Impresa ambiziosa ed eclettica, il *Lüshi chunqiu* contiene molte incoerenze e ripetizioni, ma conserva per la maggior parte un alto livello di chiarezza e raffinatezza. L'opera ha la pretesa di presentare un piano di governo in linea con le direttive confuciane e daoiste, ma contiene anche molte disquisizioni puramente teoriche che fondono le teorie cosmologiche *yin-yang* con punti di vista confuciani sulla moralità e sull'arte di governo. Sfortunatamente, Li Si, un rigido legalista, successe a Lü come primo ministro, guastando la sua influenza, e quella dell'opera, sul governo Qin. Tuttavia, durante il periodo Han (206 a.C.-220 d.C.), l'opera conobbe una ripresa della sua influenza. Lo *Huainanzi*, esso stesso il prodotto di un «simposio» letterario alla corte di un potente principe, prese il testo come modello e l'importante *Chunqiu fanlu* (Lussureggiante rugiada degli *Annali di primavera e d'autunno*) di Dong Zhongshu (179-104), che sviluppò la sintesi della teoria *yin-yang* e del Confucianesimo in una ideologia di Stato, fece chiaramente affidamento sull'espressione precedente della nozione nel *Lüshi chunqiu*.

[Vedi *YIN-YANG WUXING*; *LIU AN*; e *DONG ZHONGSHU*].

BIBLIOGRAFIA

La fonte principale per la biografia di Lü Buwei si trova nello *Shiji* di Sima Qian. Questo saggio biografico è stato tradotto e discusso in D. Bodde, *Statesman, Patriot, and General in Ancient China. Shih Chi Biographies of the Ch'in Dynasty*, New Haven Conn. 1940, pp. 1-22. Una traduzione più recente è B. Watson (trad.), *Shih chi, Records of the Grand Historian of China*, I-II, New York 1961, rist. Hong Kong 1993. Inoltre, esiste una traduzione in tedesco del *Lüshi chunqiu* in R. Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Jena 1928, rist. Düsseldorf 1971.

Y.P. MEI

LU XIANGSHAN (1139-1193), nome letterario, Lu Jiuyuan; importante pensatore neoconfuciano, al quale tradizionalmente viene attribuita la fondazione della scuola della Mente (*xinxue*) al tempo della dinastia dei Song del Sud (1127-1279). Lu è noto per la sua esclusiva dedizione alla trasmissione della Via confuciana intesa come apprendimento esperienziale (ossia, apprendere a fare il bene, anziché apprendere il bene) e istruzione esemplare (ossia, spiegare con l'esempio le virtù che vengono insegnate). Lu fu il prodotto di una lunga tradizione familiare di impegno nel campo dell'istru-

zione e del servizio pubblico. Il clan Lu, formato da tremila membri e con una storia ininterrotta di due secoli, è davvero eccezionale nella storia cinese. Lu, tuttavia, assistette al declino della fortuna di famiglia. Benché il superamento dell'esame di ammissione alle cariche ufficiali avesse probabilmente contribuito a migliorare l'ormai calante prestigio del clan, sembra che la sua posizione burocratica nella magistratura locale non avesse portato benefici allo stato finanziario della famiglia.

Lu dedicò buona parte della propria vita all'attività di insegnante e di conferenziere, attirando, secondo la tradizione, più di mille seguaci nella sua accademia di Xiangshan (Montagna dell'Elefante) presso la sua città natale di Fuzhou (provincia del Jiangxi). Servendosi di insegnamenti verbali e del contatto diretto e individuale con gli studenti, egli spiegava come, per imparare a essere umani – il continuo, dinamico e olistico processo di autodisciplina che è lo scopo ultimo dei confuciani – si debba cominciare con il dedicarsi consciamente a comprendere ciò che è grande nella propria mente originaria o, in altre parole, a coltivare l'innata bontà della nostra natura. Questa linea di pensiero nettamente menciana venne attivamente e coscientemente sostenuta da Lu come il metodo «semplice e diretto», ossia, l'autentico modo di vita confuciano. Lu interpretava il proprio orientamento intellettuale come risultato dell'incontro con il pensiero di Mengzi. Dal momento che Mengzi insisteva nell'affermare che conoscere la propria mente è il compito principale dell'educazione, Lu giunse alla conclusione che il metodo migliore per apprezzare Mengzi consisteva nell'acquisire la comprensione della sostanza della propria mente originaria.

La sua biografia racconta che, da ragazzino, Lu era affascinato dall'infinita capacità della mente umana di conoscere, comprendere, sperimentare e dunque di «incarnare» il mondo esterno. Si ritiene che abbia coniato il suo famoso detto, «l'universo è la mia mente e la mia mente è l'universo», quando aveva appena quattordici anni. È importante notare che nella filosofia della mente (*xin*) di Lu il tema della preminenza della coscienza sull'esistenza non è un argomento preponderante. Egli insistette invece nel sostenere che ogni essere umano ha il potenziale per una piena comprensione di se stesso, e che la saggezza è raggiungibile attraverso il naturale funzionamento della mente originaria. Per comprendere ciò che è grande in noi dobbiamo seguire il consiglio di Mengzi di sviluppare innanzitutto il nostro «corpo grande» (ossia, la nostra natura morale) prima di soddisfare il nostro «corpo piccolo» (ossia, i nostri bisogni istintivi). Il compito di apprendere a essere umani – nostro scopo ultimo – lo si adempie rispondendo alla nostra «chiamata» interiore, piuttosto che acquisendo conoscenze empiriche sul mondo che ci circonda.

Il dibattito tra Lu e Zhu Xi (1130-1200), comunemente descritto come uno scontro tra autodisciplina morale e ricerca intellettuale, riflette una profonda divisione all'interno della tradizione confuciana a proposito del tema cruciale dell'autodisciplina. Secondo Lu, un impegno etico-religioso a priori è assolutamente necessario per iniziare il processo di autodisciplina morale. La ricerca della conoscenza non conduce alla comprensione di sé. Occorre, anzi, esplorare completamente le risorse interne della mente originaria per acquisire forza interiore bastante a incontrare il mondo esterno. La conoscenza frammentaria ottenuta dal mondo esterno non può aiutarci a costruire il carattere morale. Ciò, tuttavia, non significa che l'atto dell'apprendere comprenda soltanto l'introspezione. Per Lu, l'apprendimento si basa infatti sul concetto che l'universo non sia esterno alla mente e che la sostanza originaria della mente sia il luogo della creatività morale.

Comprensibilmente, nella sua critica alla separazione operata da Zhu Xi tra mente e principio (*li*), Lu sostenne che la mente è il principio. La tesi di Lu, spesso definita come una forma di idealismo soggettivo, si fonda sull'unità di realtà soggettiva e oggettiva (ontologica) come caratteristica peculiare della mente originaria. Noi ci sentiamo estranei al mondo che ci circonda soltanto quando rendiamo privata la natura dataci dal cielo per formare un'unità con la molteplicità delle cose. L'infinita capacità della mente originaria è tale che non c'è nulla che possa davvero esulare dalla sua sensibilità. Il «corpo grande» insito nella nostra natura è il nostro vero io (soggettività). Ma lungi dall'essere un nostro possesso privato, il nostro vero io è universale e comunitario, ed è condiviso da tutta l'umanità e da tutte le cose. Secondo Mengzi, la piena comprensione delle sensazioni della mente conduce naturalmente alla comprensione esperienziale della nostra natura. Dal momento che la nostra natura è decretata dal Cielo, la sua comprensione porta con sé la comprensione del Cielo (realtà ontologica).

La necessità dell'apprendimento esperienziale e dell'istruzione esemplare, nonostante la totale autosufficienza della mente originaria, è dettata da due considerazioni: i desideri materiali e le opinioni personali. Lu riteneva che l'insuccesso nel tornare alla mente originaria fosse dovuto principalmente ai problemi dell'inerzia e della limitazione. I desideri materiali, come l'eccessivo attaccamento agli oggetti che ci sono cari, ci opprimono. Quando siamo ossessionati dai bisogni istintivi causati da forze esterne perdiamo momentaneamente la nostra mente originaria. Se continuiamo a ignorare gli appelli della nostra chiamata interiore, è come se la

sensibilità della nostra mente originaria venisse in pratica paralizzata. Per questa ragione, il maggior dispiacere nella condizione umana è la perdita della sensibilità, il che vuol dire un grave caso di inerzia. Mentre i desideri materiali non incanalati paralizzano i nostri sensi e, di conseguenza, ostacolano la nostra creatività morale, le opinioni personali, formate dall'accettazione irriflessiva delle convenzioni stabilite, finiscono per limitare la nostra visione morale e restringere il nostro orizzonte intellettuale. Per liberarci dalle costrizioni dei desideri materiali e delle opinioni personali, dobbiamo purificare le nostre menti mediante l'arte di illuminare attivamente il loro fulgore originario. L'idea di cercare la mente perduta, preservandola, nutrendola e identificandoci totalmente con essa è messa in evidenza nelle conversazioni di Lu che sono state registrate per iscritto. Sebbene si scorgano le inconfondibili influenze del «puntare direttamente alla mente originaria» del Buddhismo Chan (giapponese, Zen) e del «digiuno della mente» (*xinzhai*) del Daoismo filosofico, la definizione spirituale e intellettuale che Lu diede di se stesso come di un trasmettitore della via confuciana di ascendenza menciana è pienamente giustificata.

Alcuni studiosi hanno erroneamente attaccato Lu, accusando il suo apprendimento esperienziale e la sua istruzione esemplare di ostacolare in certo qual modo un serio studio dei classici. In realtà, come i maestri confuciani a lui contemporanei, anche Lu insegnò e tenne conferenze entro la prospettiva dei classici. Tuttavia, a differenza di Zhu Xi (insegnante e conferenziere paradigmatico della tradizione classica), Lu percepiva i classici come l'incarnazione di una esperienza condivisibile che poteva soltanto essere ri-sperimentata mediante un incontro personale con i saggi intesi come maestri esemplari. Per avvicinarsi alle vere intenzioni dei saggi occorre stabilire un dialogo con loro mediante l'arte della lettura. L'arte della lettura, secondo Lu, richiede il «perfezionamento» (*jing*) e l'«approfondimento» (*shu*). Lu non consigliava ai suoi discepoli di perseguire una conoscenza vasta, come faceva Zhu Xi nella sua dottrina dell'«investigazione delle cose». Assai più importante era invece acquisire un vero gusto per il messaggio con saggezza, i suoi significati sottili e le sue lontane implicazioni. È assai meglio, diceva Lu, comprendere perfettamente e approfonditamente tre o cinque capitoli che sfogliarne trentamila. Per Lu, leggere non significa semplicemente estendere la nostra informazione; la funzione primaria della lettura consiste nell'approfondire la conoscenza di noi stessi. La fondamentale dichiarazione di Lu, secondo cui «se comprendiamo la base dell'apprendimento, tutti e sei i classici non sono che note a noi stessi [al nostro vero io]» non è individualista né soggettivista, ma è un'articolazione della sua fede personale nella condivisibilità e nella comunanza della mente originaria al di là del tempo e dello spazio:

> Vi è una sola mente. La mia mente, la mente del mio amico, la mente dei saggi di migliaia di anni fa e la mente dei saggi che verranno tra migliaia di anni sono la stessa cosa. La sostanza della mente è infinita. Chi riesce a sviluppare completamente la propria mente, s'identificherà con il Cielo. Apprendere significa rendersi conto di ciò.
>
> (Chan, 1969, p. 585)

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*; *XIN*; *MENGZI*; e *ZHU XI*].

BIBLIOGRAFIA

Per un'edizione delle opere complete di Lu Xiangshan, cfr. *Lu Jiuyuan ji*, Beijing 1980. Per quanto riguarda le opere interpretative di rilievo, cfr.:

L.V. Cady, *The Philosophy of Lu Hsiang-shan*, PhD Diss. Union Theological Seminary 1939.

Wing-tsit Chan (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1969, pp. 572-87.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton 1952-1953, rist. 1983 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Cfr. vol. II, cap. 14.

Huang Hsiu-chi, *Lu Hsiang-shan. A Twelfth-Century Chinese Idealist Philosopher*, New Haven 1944.

TU WEI-MING

LU XIUJING (406-477), studioso daoista e maestro liturgico, attivo durante la dinastia Liu Song (420-479) in Cina. Considerato il settimo patriarca della setta dei Maestri Celesti (*Tianshi Dao*), fondata da Zhang Daoling nella provincia del Sichuan nel II secolo, il maestro Lu fu una figura chiave nello sviluppo della Chiesa daoista durante il periodo delle Sei Dinastie (317-618). Tradizionalmente gli è stata attribuita la più antica organizzazione del canone daoista (*Daozang*) in tre sezioni principali. Inoltre, curando e insegnando le scritture cosiddette Lingbao (Tesoro spirituale), sulle quali basò le sue istruzioni per i riti Lingbao, il maestro Lu pose i modelli basilari e durevoli per il successivo sviluppo della vita liturgica daoista.

Nato nella provincia dello Zhejiang, sembra che Lu abbia lasciato la sua famiglia e la carriera pubblica per raccogliere e studiare le scritture daoiste. Sebbene si fosse ritirato sul monte Lu (Lushan) nella provincia del Jiangxi, godette comunque di una stretta connessione con le corti di molti imperatori Liu Song e, di conseguenza, sia il monte Lu che il monastero Chongzu, che

fu costruito per lui fuori dalla capitale (la moderna Nanchino), divennero famosi centri del Daoismo Lingbao. I resoconti tradizionali della sua vita comprendono storie di presagi sulla sua nascita, di come guarì l'imperatore Mingdi (regnante dal 465 al 473) e delle strabilianti vittorie sui buddhisti dotti del suo tempo nei dibattiti pubblici. Il suo discepolo più importante, Sun Youyue, fu a sua volta maestro del grande studioso daoista Tao Hongjing, al quale trasmise gran parte della raccolta di scritti di Lu. [Vedi *TAO HONGJING*].

I riferimenti testuali alla più antica versione del canone daoista risalgono all'anno 437, quando il maestro Lu si firmava «Discepolo delle Tre Caverne». Queste «caverne» (*dong*), che evocavano le credenze tradizionali secondo le quali i tesori divini sono nascosti in grotte sotterranee, furono in effetti le rivelazioni degli scritti raccolti da molti gruppi daoisti: gli scritti Shangqing («Purità suprema»); gli scritti Lingbao e gli scritti Sanhuang (Tre sovrani). Il *Catalogo del maestro Lu degli scritti delle Tre Caverne*, non più esistente ma citato ovunque, fu forse il primo elenco esauriente di tutti questi testi. Sebbene la nozione delle tre caverne probabilmente non sia nata con il maestro Lu, il suo antico catalogo non servì soltanto a definire che cosa a quel tempo era ritenuto autentico e daoista, ma può anche aver stabilito la nozione di un unico canone comune ai vari movimenti iniziali della tradizione emergente.

Il maestro Lu dedicò gran parte della sua carriera all'esposizione degli scritti Lingbao, che si riteneva fossero stati rivelati oltre cento anni prima. In realtà, essi furono composti alla fine dell'ultimo decennio del 300 da Ge Chaofu, il cui notevole insieme di «rivelazioni» non solo si accostava ai testi Shangqing e buddhisti circolanti allora, ma anche all'ampia biblioteca del suo famoso prozio, Ge Hong. [Vedi *GE HONG*]. La popolarità di questi scritti provocò così tante falsificazioni e imitazioni che circa cinquant'anni dopo la loro diffusione iniziale il maestro Lu intraprese il difficile compito di identificare e curare il *corpus* originale. Il suo catalogo degli scritti Lingbao, di cui soltanto la prefazione (*Lingbao jingmu xu*) esiste tuttora nel canone daoista, è stato recentemente ricostruito da alcuni documenti scoperti a Dunhuang.

Mettendo in rilievo la supremazia di queste particolari scritture e l'efficacia dei riti Lingbao, il maestro Lu formulò un insieme di rituali per i seguaci laici, oltre a riti per l'ordinazione dei maestri daoisti e la trasmissione delle scritture sacre. Questi scritti liturgici aiutarono a sviluppare nel Daoismo una struttura istituzionale mettendo insieme le cerimonie di corte della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) con le pratiche sia dell'antica setta dei Maestri Celesti che delle tradizioni e dei culti antichi della Cina meridionale. Le pratiche liturgiche fondamentali comprendevano: l'interiorizzazione delle divinità protettive nel corpo dell'iniziato daoista (il *daoshi*) e la loro proiezione come messaggeri nel corso del rito; l'uso di talismani (specialmente dei cinque talismani scritti Lingbao) per orientare e legare i vari livelli del cielo, della terra e dell'oltretomba in ognuna delle cinque direzioni (i quattro punti cardinali e il centro) e la proclamazione e il rogo (per operare la loro trasmissione al cielo) delle istanze ufficiali, per fini quali la liberazione degli antenati dalle sofferenze dell'oltretomba e la protezione dello Stato. Fondamentale per le liturgie del maestro Lu è l'identità macrocosmo-microcosmo dell'universo esteso e la geografia interiore del corpo, combinate con una mediazione burocratica delle relazioni appropriate tra i regni spirituali. Queste caratteristiche servirono a definire un tipo distintivo di autorità religiosa nei secoli di innovazione religiosa dopo la caduta della dinastia Han, un'autorità che non fosse soltanto formalmente investita, gerarchica e stabile, ma anche simultaneamente olistica e profondamente radicata nelle pratiche delle tradizioni locali. Le liturgie Lingbao codificate dal maestro Lu vennero ampliate e abbellite fino alla metà della dinastia Song (960-1279), quando ci furono importanti cambiamenti e innovazioni nella tradizione rituale nel suo insieme. Anche oggi, tuttavia, i riti di ordinazione dei maestri daoisti a Taiwan contengono ancora sezioni che preservano fedelmente le istruzioni scritte per la prima volta dal maestro Lu.

[Vedi *DAOISMO*, articolo *La letteratura daoista*].

BIBLIOGRAFIA

Le fonti dettagliate della vita e delle opere di Lu Xiu-jing si trovano in Ch'en Kuo-fu, *Tao-tsang yüan-liu k'ao*, Beijing (1949) 1963, 2ª ed. riv. Tra gli studi specialistici nelle lingue occidentali vi sono Ōfuchi Ninji, *On Ku Ling-Pao-Ching*, in «Acta Asiatica», 27 (1974), pp. 35-56, e M. Kaltenmark, *Ling-pao. Note sur un terme du taoïsme religieux*, in «Mélanges publiées par l'Institut des Hautes Études Chinoises», 2 (1960), pp. 559-88. Per un quadro generale su questo periodo della storia daoista, cfr. R.A. Stein, *Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries*, in H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Taoism*, New Haven 1979, pp. 53-81, e M. Strickmann, *The Mao Shan Revelations. Taoism and the Aristocracy*, in «T'oung pao», 63 (1977), pp. 1-64.

[Aggiornamenti bibliografici:

P. Nickerson, *Abridged Codes of Master Lu for the Daoist Community*, in D.S. Lopez, Jr. (cur.), *Religions of China in Practice*, Princeton 1996.

F. Pregadio, *The Encyclopedia of Taoism*, Richmond/Va. 2001.

Yamada Toshiaki, *The Evolution of Taoist Ritual. K'ou Ch'ien-chih and Lu Hsiu-ching*, in «Acta Asiatica», 68 (1995), pp. 69-83].

CATHERINE M. BELL

MAGIA NELL'ESTREMO ORIENTE. Le arti magiche e profetiche sono radicate nella vita cinese e di grande rilevanza nelle religioni della Cina, sia nella religione popolare che nel Buddhismo e nel Daoismo. Lo stesso vale anche per la Corea e il Giappone, dove l'influenza culturale della Cina si è sovrapposta alle credenze indigene. Le pratiche magiche della Cina trovarono una immediata accettazione in Corea e Giappone. Anche se molte delle pratiche viaggiarono per conto proprio, la religione, soprattutto il Buddhismo, che aveva già assorbito gli elementi delle credenze popolari cinesi e del Daoismo, fu un importante veicolo per la diffusione della magia cinese. Il risultato fu un amalgama di tradizioni e credenze magiche proprie dell'Asia orientale, con il sapere cinese che spesso forniva una cornice nella quale venivano inserite pratiche specificatamente coreane e giapponesi.

Cina. È necessario distinguere tra magia, che fornisce un mezzo per conseguire scopi precisi (attraverso incantesimi, gesti, amuleti, talismani e simili), e diverse scienze occulte (quali la consultazione del *Libro delle mutazioni* con gli steli di achillea, l'astrologia, l'emerologia, la geomanzia e l'alchimia), anche se questa distinzione non è stata fermamente mantenuta dallo schema tradizionale cinese della magia e dell'occulto. Infatti, il confine era labile tra magia, nella quale non vi era motivo di razionalizzazione, e scienze occulte, che erano elaborate nei termini della teoria della corrispondenza simbolica, basata sui concetti del dualismo *yin-yang* e delle Cinque Fasi (*wuxing*: acqua, fuoco, legno, metallo e terra). Non solo questa teoria era il prodotto delle principali concezioni del potere magico di fuoco, acqua e altre forze primarie della natura (per esempio il vento), ma, anche dopo la sua completa elaborazione, le corrispondenze simboliche non negavano la validità delle pratiche magiche. Non di rado, la teoria occulta forniva un *modus operandi* per il culto magico e religioso. Per esempio, uno strumento astrologico concepito per calcolare la posizione dell'Orsa Maggiore (l'archeologia cinese ha recentemente portato alla luce un esemplare del congegno risalente al II secolo a.C.) venne usato nel 23 d.C. dall'usurpatore Wang Mang per indirizzare il potere dell'Orsa contro i suoi nemici. Dagli inizi questo strumento astrologico servì come mezzo per evocare il dio dell'Orsa e della stella polare (erano utilizzate anche copie talismaniche della costellazione fuse in metallo). Lo stesso strumento è stato influente nella magia della stella daoista ed era il modello per un *mandala* astrologico nel Buddhismo esoterico del periodo Tang (618-907 d.C.). In modo analogo, i simboli emerologici del ciclo del calendario non erano semplicemente indicazioni neutrali che segnavano il passare del tempo, essi costituivano una successione di spiriti i cui poteri magici potevano essere invocati attraverso incantesimi e talismani.

I periodi degli Stati combattenti (403-221 a.C.) e delle dinastie Qin (221-207 a.C.) e Han (206 a.C.-220 d.C.) furono epoche formative per la magia cinese. Prima, la magia era utilizzata per trattare con gli spiriti ed era importante nel culto degli antenati regali degli Shang e dei primi Zhou (XVI-VIII secolo a.C. circa). Ma la proliferazione delle arti magiche e una crescente differenziazione tra la magia utilizzata nella religione arcaica e la magia usata per il proprio bene cominciarono durante il periodo degli Stati combattenti e continuarono a svilupparsi nei periodi Qin e Han. La storia della

magia cinese nei secoli successivi seguì gli sviluppi di questo periodo. Fu durante questo stesso periodo che la teoria della corrispondenza simbolica venne formulata e gli sviluppi nelle scienze occulte uguagliarono significativamente quelli nella magia.

Prima del periodo degli Stati combattenti, i principali praticanti della magia erano i *wu*, una classe di sciamani di sesso femminile (e in minor numero maschile), che facevano da mediatori tra il mondo degli esseri umani e quello degli spiriti. I loro metodi includevano la *trance*, con cui gli spiriti potevano discendere nei loro corpi o con la quale lo sciamano poteva viaggiare nel mondo degli spiriti, le invocazioni e le maledizioni e l'uso di materiali magici per attrarre o respingere gli spiriti. Le loro funzioni coincidevano con quelle degli incantatori (*zhu*) e di altri officianti rituali. Questi ultimi però, non potevano utilizzare la *trance* estatica. Il periodo degli Stati combattenti e i periodi Qin e Han testimoniarono il declino del prestigio di questi sciamani, che iniziarono ad essere associati sempre più con la stregoneria, l'ascesa di specialisti di occultismo (*fangshi*, letteralmente «maestri delle ricette»), la cui abilità si estese alle operazioni magiche, e la formazione di un sacerdozio daoista, che si adattò alla magia per soddisfare le necessità della nuova religione emergente (le comunità religiose daoiste fecero la loro prima comparsa nel II secolo d.C.). Anche la gente comune praticava forme di magia superstiziosa nel corso della vita quotidiana.

L'archivio storico dei sovrani Han, che predilessero gli sciamani e i maestri delle ricette, costituisce una fonte importante di informazioni sull'antica magia cinese. Per esempio, Liu Che (chiamato con l'appellativo postumo di Wudi, regnante tra il 140 e l'87 a.C.) istituì dei culti per gli sciamani e fece della sua corte un punto d'incontro per i maestri delle ricette che affermavano di possedere dei poteri magici e i segreti dell'immortalità. Un maestro delle ricette, Li Shaoweng, fu uno psicopompo che si guadagnò il favore di Liu Che evocando il fantasma della concubina del sovrano recentemente scomparsa. Fu giustiziato dopo essere stato denunciato per aver inventato dei pronostici. Verso la fine del regno di Liu Che, la corte fu paralizzata dallo scoppio di un tipo di stregoneria sciamanica conosciuta come *gu*. La parola *gu* si riferiva a un tormento demoniaco che attaccava le sue vittime come risultato della stregoneria. Secondo alcuni racconti, *gu* era un veleno prodotto chiudendo certe creature in un vaso finché non ne rimaneva una sola, che diventava il *gu*. La tradizione secondo la quale il *gu* è una pozione magica preparata dalle donne e tramandata per generazioni è ancora viva oggi. Si riteneva che gli uomini che ingerivano il *gu* morissero e diventassero dei demoni-schiavi del *gu* e suoi custodi. In due episodi di stregoneria alla corte di Liu Che, l'agente *gu* fu scoperto essere un'effige di legno sepolta nel terreno che aveva lo scopo di portare danno al sovrano. Nel periodo Han, ci furono altri casi di stregoneria nei quali gli sciamani furono ingaggiati per praticare la magia nera.

Le accuse di ciarlataneria contro maestri delle ricette e la paura della stregoneria sciamanica erano diffuse durante il periodo Han. La preoccupazione del governo per la sua autorità politica e spirituale generò una percezione negativa delle pratiche magiche: infatti la magia e l'occultismo erano considerati potenzialmente sovversivi. Queste pratiche incitavano l'agitazione sociale e violavano la santità del monarca, la cui posizione come Figlio del Cielo faceva di lui la sola autorità legittimata a sorvegliare i rapporti con il mondo degli spiriti. I culti religiosi popolari che non erano sotto il diretto controllo del governo furono tacciati come «culti abusivi» (*yinsi*) e i cittadini comuni potevano essere giustiziati se trovati a praticare illecitamente la magia o a lanciare maledizioni. Tali pratiche furono identificate come la «via della sinistra» (*zuodao*). In questo caso, a differenza di quanto accade nelle culture occidentali, la parola *sinistra* non evoca aspetti sinistri; anzi, nel simbolismo del rituale cosmico la sinistra era la posizione d'onore del sovrano e quelli che praticavano la via della sinistra stavano abusando dei poteri che appartenevano esclusivamente al sovrano.

Le sette daoiste che sorsero nel II secolo d.C. inveivano contro coloro che riponevano la loro fede negli sciamani, che adoravano i demoni e che credevano agli inganni degli occultisti. Queste pratiche erano un'offesa alle vere divinità del Dao. Tuttavia, la liturgia daoista incorporò molti elementi del culto popolare e il clero si impegnò in molte di quelle pratiche che condannava negli altri. In effetti, agli occhi del governo Han le sette daoiste erano organizzazioni ribelli, la cui religione rappresentava semplicemente una nuova manifestazione del «culto abusivo». Per le sette daoiste, la questione fondamentale fu l'eterodossia, l'uso della magia non sanzionato dall'autorità religiosa. Ma, nel continuo processo di sincretizzazione che avvenne durante i secoli, poiché il Daoismo interagì con la religione popolare e con il Buddhismo, lo *standard* dell'ortodossia non rimase sempre lo stesso.

L'atteggiamento buddhista verso la magia fu simile. Le pratiche magiche illecite caddero sotto la categoria delle «arti di Māra» (*moshu*): Māra era il tentatore e il capo dei demoni malevoli. *Moshu* uguaglia altri termini cinesi come «arti sciamaniche» (*wushu*) e «via della sinistra» nel riferirsi alle forme di magia proibite dalla Chiesa ortodossa (e dal governo). Tuttavia, fin dal V secolo d.C. ci fu in Cina una tradizione buddhista di lan-

ciare incantesimi che era in competizione con le pratiche daoiste. La letteratura tantrica conteneva formule magiche che dovevano essere usate per ottenere prosperità o per causare l'altrui danno. I *mantra*, le *mudrā* e i *maṇḍala* tantrici erano utilizzati come strumenti per operare la magia. La magia tantrica fece propri alcuni elementi della magia e dell'occultismo cinesi indigeni, arricchendo allo stesso tempo le pratiche daoiste e popolari.

La maggior parte delle nostre conoscenze sulle reali procedure magiche in epoca premoderna ci giunge dagli scritti daoisti e buddhisti, che naturalmente riflettono le pratiche del Daoismo e del Buddhismo. Recentemente, gli archeologi cinesi hanno scoperto dei manoscritti del III e II secolo a.C. che descrivono come veniva praticata la magia nella religione popolare e nella tradizione occulta antiche. Due di questi manoscritti sono almanacchi, simili in modo impressionante a quelli usati oggi, che attestano una continuità nella pratica della magia e dell'occultismo. Gli almanacchi cinesi offrono informazioni sia sui segni premonitori a cui prestare attenzione durante l'anno sia su incantesimi, talismani e altri espedienti magici.

Molte delle forme comuni di magia descritte nelle fonti premoderne sono tuttora praticate. Infatti, esistono incantesimi per invocare le divinità e per cacciare i demoni (sono conservate versioni di incantesimi popolari, daoisti e buddhisti). Un altro espediente comune è quello di sputare e gettare acqua dove è stato in precedenza proferito un incantesimo (a volte i sacerdoti daoisti o buddhisti gettano alcol incendiato). Le sostanze che si ritiene abbiano proprietà magiche sono spesso identificate dalla medicina tradizionale. Per esempio, l'ambra combatte i demoni degli incubi e viene utilizzata per fare poggiatesta. Gli amuleti che vengono appesi all'aperto oppure indossati hanno molte forme, i più antichi sono forse gli amuleti in legno di pesco. Alcuni talismani (*fu*), fatti con strisce di seta e scritti con grafie indecifrabili, sono stati scoperti in una tomba del II secolo a.C. Un manoscritto medico venuto alla luce nella stessa tomba comprende una ricetta per curare la stregoneria *gu*, che prescrive di bruciare un talismano, spargere la sua cenere su brodo di pecora e bagnare la vittima con questa mistura. Nel Daoismo, l'acqua sulla quale è stata dispersa la cenere dei talismani è stata utilizzata per curare le malattie fin dai tempi delle prime sette. I talismani daoisti incisi con simboli e scritte magiche hanno molti usi. Le divinità sono invocate con talismani che possono essere utilizzati insieme con incantesimi. Per di più, oltre a usarne la cenere, i daoisti possono indossare i talismani come filatteri o inghiottirli affinché facciano effetto. La magia d'amore è rappresentata in un manoscritto del II secolo a.C. che fornisce delle ricette per due filtri con i quali una persona può «ottenere l'oggetto del desiderio». Un altro esempio, proveniente dallo stesso manoscritto, è una ricetta che suggerisce a una persona impegnata in un'azione legale di scrivere il nome dell'avversario su un foglietto e inserirlo in una scarpa, calpestando così magicamente l'avversario.

Corea e Giappone. In Corea, i culti formatisi attorno agli sciamani di sesso femminile furono una fonte della magia coreana indigena. Questa religione popolare è conosciuta come Musok («usanze sciamaniche»). I contatti tra la Corea e la Cina iniziarono ben prima della dinastia Tang, ma aumentarono notevolmente durante quel periodo. La conoscenza della magia e dell'occultismo cinesi fu parte del flusso generale della cultura cinese in Corea. Inoltre, l'impatto iniziale della religione cinese – inizialmente ci fu, per esempio, una comprensione più sofisticata della teologia buddhista – fu di ammirazione per i suoi poteri magici, grandi se comparati con le pratiche indigene. Le istituzioni politiche e l'etica cinesi furono anche influenti nella formazione degli antichi regni coreani. In generale, l'antagonismo tra il governo e chi pratica la magia e tra il Buddhismo e la religione popolare ricalcò le caratteristiche della situazione cinese.

Nella religione indigena del Giappone, che iniziò a essere conosciuta come Shintō («via degli spiriti») dopo l'arrivo del Buddhismo, vi erano due categorie di personale religioso. La *miko* (sciamano di sesso femminile) era un *medium* nel cui corpo poteva discendere uno spirito e che condivideva le caratteristiche essenziali degli sciamani dell'Asia orientale. Il *kannushi* (controllore dello spirito) ebbe più le caratteristiche di un sacerdote che sovrintendeva il culto degli spiriti. Come per gli sciamani in Cina, le *miko* furono sempre più associate con la stregoneria, mentre i *kannushi* iniziarono a svolgere la funzione di officianti nel culto di Stato. Il Buddhismo tantrico esoterico ebbe una forte influenza sul Giappone e portò a un sincretismo tra la magia shintōista e quella buddhista cinese. Gli asceti buddhisti, detti *hijiri* (saggio) e *yamabushi* (eremita di montagna), facevano risalire le loro origini all'VIII secolo d.C. ed erano famosi per i loro poteri magici. Inoltre, la cultura giapponese, come quella coreana, assorbì altre forme di magia e di occultismo cinesi.

BIBLIOGRAFIA

Carmen Blacker, *The Catalpa Bow*, London 1975, Richmond 1999 (rist.). Uno studio ben documentato e innovativo delle tradizioni sciamaniche del Giappone, sia dalla prospettiva storica che contemporanea.

Chang Chu-keun, *Mu-sok. The Shaman Culture of Korea*, in Chun Shin-yong (cur.), *Folk Culture in Korea*, Seoul (1974)

1982, rist., pp. 59-88. Il più popolare resoconto sullo sciamanismo coreano.

J.J.M. de Groot, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, I-VI, Leiden 1892-1910, Whitefish/Mont. 2003 (rist.). Una descrizione esauriente della religione in Cina, preziosa per le sue abbondanti traduzioni delle fonti principali.

C.M. Haguenauer, *Sorciers et sorcières de Corée*, in «Bulletin de la Maison Franco-Japonaise», 2 (1929), pp. 47-65. Un esame erudito dello sciamanismo e della magia in Corea.

Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris 1976. Uno studio eccellente della magia e dell'occultismo nei periodi della formazione delle dinastie Qin e Han che comprende una traduzione del capitolo delle biografie degli specialisti di occultismo dello *Hou Han shu* (Documenti degli Han posteriori).

R. Sieffert, *Le monde du sorcier au Japon*, in G. Condominas et al., *Le Monde du sorcier*, Paris 1966 (Sources orientales, 7), pp. 355-89. Un eccellente quadro generale della pratica della magia in Giappone, con una discussione dettagliata della magia nel Buddhismo e nello Shintō.

DONALD HARPER

MEGALITICA, RELIGIONE, NELL'ESTREMO ORIENTE E IN OCEANIA. I megaliti sono monumenti costruiti con grandi pietre. Nell'Asia sudorientale e in Oceania esiste una grande varietà di megaliti, alcuni vecchi di millenni, altri di fattura recente. Nei primi studi dedicati a queste strutture esse vennero principalmente inquadrate nel contesto di teorie che suggerivano migrazioni preistoriche di costruttori megalitici dall'Europa. Nel 1928 il famoso archeologo austriaco Robert Heine-Geldern sostenne, in una serie di importanti articoli, che i megaliti fossero stati introdotti nell'Asia sudorientale nel corso di due grandi ondate di migrazioni preistoriche, la prima, detta «Cultura megalitica superiore», in età neolitica, la seconda, detta «Cultura megalitica inferiore», nell'età dei metalli.

Questa ipotesi di Heine-Geldern, secondo cui i megaliti costituivano le pietre miliari mediante le quali gli archeologi avrebbero potuto tracciare una mappa delle migrazioni preistoriche, dominò l'archeologia dell'Asia sudorientale per molti anni, dando origine ad ampi dibattiti sul «problema dei megaliti». A partire dalla seconda metà del XX secolo, tuttavia, nuove ricerche archeologiche, favorite da attrezzature e strumenti più adatti allo studio della preistoria, riesaminarono il territorio che era stato precedentemente esplorato da Heine-Geldern e, quando la ricostruzione dell'Asia sudorientale preistorica si fece più nitida, la teoria delle migrazioni di costruttori megalitici proposta da Heine-Geldern finì per essere abbandonata. A beneficio di coloro che non avevano potuto tenersi aggiornati con lo sviluppo delle ricerche archeologiche, fu proposta in seguito da alcuni eminenti archeologi una formulazione sintetica, secondo la quale «l'etichetta "cultura megalitica" non può ragionevolmente essere applicata ad alcuna fase o livello di integrazione sociale individuabile nel passato, recente o preistorico, dell'Asia sudorientale» (Smith e Watson, 1979, p. 253). A fronte della reazione suscitata dalle teorie generali che legavano i megaliti alle migrazioni preistoriche, ben poco sforzo venne invece speso per individuare le relazioni storiche tra i vari costruttori di megaliti nell'Asia sudorientale e nel Pacifico. Come avremo modo di vedere, invece, i megaliti svolgono un ruolo importante per molte società della regione, in particolare quelle che condividono una comune eredità austronesiana. Come ha osservato Peter Bellwood, un'autorità nel campo della preistoria del Pacifico, «la frequenza di statue e monumenti megalitici in Oceania suggerisce che le loro origini possano risalire assai indietro nel passato austronesiano, probabilmente almeno al I millennio a.C.» (Bellwood, 1978, p. 226).

Nella regione indo-pacifica sono stati ritrovati molti tipi di megaliti, tra cui *menhir* (pietre erette), *dolmen* (pietre piatte poggiate su due colonne, anch'esse in pietra), sedili litici, piramidi a gradini e vari tipi di tombe e di sarcofagi in pietra. In alcune isole dell'Indonesia esistono tradizioni megalitiche tuttora praticate e collegate probabilmente a usi megalitici ancora presenti tra le tribù delle colline dell'India nordoccidentale, come i Naga. Nell'Asia sudorientale le tradizioni megalitiche più elaborate e meglio documentate sono quelle dell'isola di Nias, che si trova a circa 125 chilometri dalla costa nordoccidentale di Sumatra. A Nias le pietre venivano impiegate per vari usi, ma le più famose sono i *menhir* e i *dolmen* eretti come monumenti funerari per i capi dell'isola.

Nel 1907 un amministratore coloniale olandese, E.E.W.G. Schröder, fotografò l'erezione di un *dolmen* con funzione di monumento funerario dedicato a un capo villaggio morto l'anno precedente. Una grande pietra rettangolare, spessa quaranta centimetri, lunga tre metri e mezzo e larga due, venne fatta rotolare per circa due chilometri dalla cava, per mezzo di tronchi, fino alla cima della collina su cui era collocato il villaggio. Lì essa venne innalzata su due colonne di pietra davanti alla casa del defunto, come monumento in suo onore e come dimora per il suo spirito, nel caso in cui egli avesse deciso di visitare il suo villaggio. L'opera era stata promossa dal suo figlio e successore, che per il trasporto della pietra aveva mobilitato ben cinquecentoventicinque persone, tra membri della sua parentela,

amici e alleati. Una delle sorprendenti fotografie di Schröder mostra il figlio del capo, in abiti guerreschi e con la spada in pugno, ritto in cima alla pietra mentre essa viene trasportata sulla collina.

Questi megaliti, detti *darodaro*, erano monumenti personali eretti circa un anno dopo la morte di un capo dai suoi parenti e alleati. Spesso il teschio del capo veniva collocato in una nicchia all'interno del *darodaro*, insieme con la sua spada e altre insegne del potere. Quanto più importante era la figura del capo, tanto maggiori erano le dimensioni del *darodaro* e il numero delle persone coinvolte nel trasporto della pietra e nella celebrazione del funerale. La medesima logica veniva applicata anche al secondo tipo di megalite costruito in onore dei capi, ossia il *batu nitaru'o*, costituito di una sola pietra eretta, un *menhir*, posta di fronte all'abitazione di un capo ancora in vita. L'erezione di tali monumenti costituiva un importante avvenimento politico, che ha evidentemente le sue radici nella struttura del potere tribale di Nias. La società di Nias, infatti, si divideva in gruppi di discendenza patrilineare e il grado sociale all'interno di ogni gruppo era determinato dalla celebrazione di un ciclo di feste. Ogni maschio adulto doveva allestire le prime sei feste del ciclo, mentre i «capi» (*ulu*) dei vari clan dovevano allestirne ancora altre sei, ciascuna più elaborata della precedente. Ciascuno doveva invitare alle feste il proprio *öri* («circolo»), costituito dai parenti, degli amici e dagli alleati per via di vincoli matrimoniali o di precedenti inviti. La festa conclusiva, allestita soltanto dai capi di ciascun clan, riuniva un larghissimo *öri*, composto da diversi clan provenienti da vari villaggi, e serviva a stabilire i confini della sovranità tribale: questa di fatto coincideva con l'*öri* del capo. Questa festa conclusiva era detta *batu nitaru'o ba wa'ulu* («la festa della pietra *nitaru'o* di un capo»). Quanto più era grande la pietra eretta e numerosi i partecipanti che appartenevano al suo *öri*, tanto più importante era il capo. L'autorità politica non veniva automaticamente assegnata a un individuo nato dal ramo principale del clan, ma doveva essere dimostrata mediante il ciclo di feste. L'*öri* del capo i cui funerali erano stati fotografati da Schröder comprendeva ben sedici villaggi.

Oltre ai monumenti del capo, gli abitanti di Nias erigevano, in varie occasioni legate al culto, anche megaliti più piccoli, che costituivano templi temporanei per vari spiriti. Ciascun villaggio aveva il suo *batu banuwa* (pietra del villaggio), che ne celebrava le origini. Poiché si temeva che le donne senza figli, specie quelle di alto rango, potessero diventare fantasmi potenzialmente pericolosi, si erigevano spesso per loro, dopo la morte, dei piccoli *darodaro* nel caso in cui avessero visitato il villaggio. Schröder, che esplorò l'isola per diversi anni all'inizio del secolo scorso, registrò una grande varietà di megaliti in diversi villaggi. In uno di questi le pietre erano state collocate vicino a un lavatoio, così che «gli spiriti potessero stendervi ad asciugare i loro vestiti». In un altro villaggio, invece, trovò dei sedili di pietra con delle orme alla base per le donne senza figli, poiché «colei che muore senza figli non lascia impronte sulla terra».

L'arrivo del Cristianesimo portò, nel XX secolo, alla fine di molti degli usi megalitici di Nias, ma sull'isola di Sumba, situata trecento chilometri a sud-est, megaliti ancor più grandi di quelli di Nias continuano a essere eretti in onore dei capi importanti. A Sumba non esiste l'equivalente del *batu nitaru'o* (la pietra eretta per i capi ancora in vita), ma la morte di un capo richiede l'erezione di un sarcofago di pietra che ricorda il *darodaro*. Come la gente di Nias, anche gli abitanti di Sumba costruiscono di solito i loro villaggi sulla cima delle colline e il centro del villaggio è dominato da una schiera di questi megaliti, che possono pesare anche trenta tonnellate. Le pietre (*ondi*) vengono estratte dal calcare locale e issate su una piattaforma di legno (*tena*) che gli abitanti di Sumba paragonano a una nave, ornata di una specie di polena che raffigura la testa di un cavallo. Trasportare la pietra al villaggio può richiedere alcune settimane e richiede gli sforzi di diverse centinaia di uomini. Come a Nias, un capo (*rato*) sta in piedi sulla pietra e impartisce gli ordini. Il trasporto della pietra è naturalmente assai pericoloso e la responsabilità del far sì che la pietra non scivoli, uccidendo o ferendo qualcuno, ricade sul capo. Ogni giorno, poi, devono essere macellati diversi bufali e maiali per nutrire tutto il gruppo.

L'organizzazione sociale di Sumba, come quella di Nias, si basa sulle alleanze tra i clan, e la forza di un'alleanza viene testimoniata dal numero di alleati che si riuniscono per prendere parte al funerale megalitico, portando in dono bufali e maiali. Per un funerale importante vengono macellati anche cento di questi animali, le cui corna e le cui ossa mandibolari restano poi al capo della famiglia come ricordo della festa. Più numerosi sono questi trofei, più è grande la lastra di pietra e dunque più importante è il capo. Alla fine del rito funerario il corpo del capo viene deposto nella tomba e il suo cavallo favorito viene sacrificato, così che lo spirito dell'animale possa guidarlo nel mondo degli spiriti.

Sull'isola di Bali si incontra invece un diverso tipo di tradizione megalitica, efficacemente illustrata da una scoperta casuale effettuata nel 1935 dal primo archeologo che operò nell'isola, William F. Stutterheim. Presso una fonte sacra ai primi re induisti di Bali egli ritrovò una pietra con una iscrizione erosa dal tempo.

Nessun balinese ha saputo decifrare le vecchie lettere incise, né conosce il contenuto dell'iscrizione. La pietra stava là, come sapevano tutti gli abitanti di Manukaya fin dall'infanzia, avvolta da un panno bianco e provvista delle debite offerte. Mi è stato detto, però, che ogni anno, alla quarta luna piena, questa pietra (di cui si dice anche che sia caduta dal cielo) viene portata alle acque sacre di Tirta Mpul e vi viene immersa – a tutto svantaggio della pietra, per la verità, perché si tratta di una grossa lastra di morbido tufo grigio, ricoperta come al solito da un sottile strato di cemento. Decifrando l'iscrizione, ho scoperto che non si trattava d'altro che del cartiglio di fondazione di Tirta Mpul, avvenuta alla luna piena del quarto mese dell'anno 962 d.C. La popolazione ha dunque mantenuto in vita il legame tra la pietra e l'acqua per mille anni, celebrando sempre l'anniversario alla data corretta, ma ha perduto ogni memoria del vero significato di tale legame.

(Stutterheim, 1935, p. 7).

Bali è famosa per essere l'ultima civiltà indo-buddhista sopravvissuta in Indonesia. Ma la pietra di Manukaya porta alla nostra attenzione le radici più profonde, preinduiste, della religione balinese. Sebbene a Bali vengano regolarmente venerate le divinità induiste, il culto si svolge in templi ben più simili agli antichi *marae* polinesiani che non ai templi induisti. I templi balinesi, infatti, come i *marae* polinesiani, sono fondamentalmente delle corti rettangolari chiuse da muri e prive di tetto, con una fila di santuari a *menhir* collocati su un lato. Benché quelli di Bali siano spesso più elaborati dei corrispondenti santuari polinesiani e talora presentino delle strutture in legno anziché in pietra, le due tipologie di santuario svolgono la medesima funzione di rifugio temporaneo per gli spiriti di divinità o di antenati in visita. Tanto a Bali quanto in Polinesia si crede che gli dei non siano sempre presenti, ma che si comportino come visitatori temporanei e invisibili, ai quali è gradito discendere in *menhir* o in simili strutture nel corso delle loro brevi visite. Persino i dettagli del culto sono spesso assai simili: sia a Bali che in Polinesia, per esempio, le pietre vengono accuratamente avvolte in morbidi panni in occasione delle feste principali. A differenza dei balinesi, ma perfettamente in accordo con lo spirito degli abitanti di Nias e di Sumba, gli antichi polinesiani seppellivano i loro capi più importanti all'interno dei loro templi e talvolta li celebravano con sacrifici umani.

I *marae* polinesiani più imponenti, il più grande dei quali era quello (ormai distrutto) di Mahaiatea a Tahiti, erano piramidi a gradini. Mahaiatea era costituito da una piramide a base rettangolare con undici gradini, larga alla base ottantuno metri per ventidue. Simili strutture, come quella del tempio locale (Pura Desa) del villaggio di Sembiran, erano un tempo comuni anche a Bali, anche se qui le piramidi erano indicate con un termine hindu, *prasada* («montagna cosmica»).

Nella regione indo-pacifica, dunque, è possibile individuare alcuni usi comuni dei megaliti, in qualità di tombe o monumenti eretti per celebrare il potere dei capi, oppure in qualità di santuari temporanei o di rifugi per gli spiriti degli antenati e per gli dei. In Polinesia si incontra un altro tipo ancora di megalite, l'importanza del quale è stata riconosciuta soltanto in tempi recenti: la «pietra di avvistamento» per la navigazione. Queste pietre, ritrovate su diverse isole, sembra avessero tre funzioni tra loro collegate: fungevano da indicazione per allineare i fuochi di segnalazione per le imbarcazioni che facevano vela verso le isole vicine; indicavano le scuole di navigazione, dove gli allievi imparavano i movimenti delle stelle, avvistandole, a seconda delle stagioni, da particolari punti dell'orizzonte segnalati da una pietra; e fungevano da congegno per la misurazione del tempo, determinando la posizione del sole all'alba e al tramonto nei solstizi. Sull'isola di Arorae nella Repubblica delle Kiribati (Isole Gilbert), per esempio, nove pietre collocate sulla punta più settentrionale dell'isola guardano esattamente in direzione delle tre isole più vicine. Ciascuna ha uno scarto di circa cinque grandi, forse per tener conto della deriva provocata dalla corrente equatoriale nelle diverse stagioni. Anche se non vengono più utilizzate, queste «pietre di avvistamento» megalitiche svolsero probabilmente un ruolo importante negli spostamenti preistorici nel Pacifico. Ma molto vi è ancora da sapere sulle funzioni di tali pietre e sugli altri megaliti dell'area indo-pacifica.

BIBLIOGRAFIA

Esistono due utili riferimenti per reperire fonti a proposito di usi megalitici specifici. Per l'Asia sudorientale, cfr. H.H.E. Loofs, *Elements of the Megalithic Complex in Southeast Asia. An Annotated Bibliography*, Canberra 1967, che tuttavia rispecchia una prospettiva teorica ormai datata. Per l'Oceania, la letteratura sui megaliti viene presa in esame nell'esauriente testo di P. Bellwood, *Man's Conquest of the Pacific*, Oxford 1978. Per informazioni più recenti circa i megaliti dell'Asia sudorientale, cfr. R.B. Smith e W. Watson, *Early South East Asia*, Oxford 1979, che contiene i commenti di Glover, Bronson e Bayard alla presentazione del «problema megalitico» esposta da Christie. Le tradizioni megalitiche di Nias sono esemplarmente descritte e illustrate nel dettaglio da E.E.W.G. Schröder, *Nias. Ethnographische, Geographische, en Historische Aantekeningen*, Leiden 1917. Per un breve sunto inglese di questo testo cfr. Edw.M. Loeb, *Sumatra. Its History and People*, Wien 1935, rist. Oxford 1972, che contiene anche un'appendice, a opera di Heine-Geldern, sull'archeologia e l'arte a Sumatra, in cui l'archeologo espone le sue teorie sui megaliti. Sulle pietre per la navigazione nel Pacifico cfr. B. Hilder, in J. Golson (cur.), *Polynesian Navigation*, Wellington 1963; e Th. Gladwin, *East is a Big Bird. Navigation and Logic on*

Puluwat Atoll, Cambridge/Mass. 1970. Per gli usi megalitici di Sumba cfr. Chr. Nooteboom, *Oost-Soemba, Een Volkenkundige Studie*, The Hague 1940 (Proceedings of the Royal Anthropological and Linguistic Institute, 3); Janet Alison Hoskins, *So My Name Shall Live. Stone-Dragging and Grave-Building in Kodi, West Sumba*, in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», 145 (1986), pp. 1-16. Descrive i principali monumenti megaliti di Bali W.F. Stutterheim, *Indian Influences in Old-Balinese Art*, London 1935.

[Aggiornamenti bibliografici: S.K. Rao, *Megalithic Religion among Savara of Srikakulam District, South India*, in «Eastern Anthropology», 42 (1989), pp. 289-93; Jo Ann Van Tilburg e J.L. Amos, *Moving the Moai. Transporting the Megaliths of Easter Island. How Did They Do It?*, in «Archaeology», 48 (1995), pp. 34-43].

J. STEPHEN LANSING

MENGZI, titolo onorifico di Meng Ke, noto in occidente come Mencio; filosofo morale del IV secolo a.C., la cui interpretazione e il cui sviluppo del pensiero di Confucio rivestirono estrema importanza. Mengzi nacque a Zou, piccolo Stato vicino a Lu (dove era nato Confucio) alla base della penisola dello Shandong. Le date riportate dalla tradizione sono 372-289 a.C., ma studi recenti indicano che questa datazione è di almeno un ventennio troppo tarda. (Se la datazione tradizionale è in errore di uno *zhang* di diciannove anni, allora le date corrette sarebbero 391-308). Si è detto di lui che fu studente di Kong Ji (Zisi), nipote di Confucio, ma è più verosimile che abbia studiato con uno dei discepoli di Kong Ji. In ogni caso, la sua filosofia morale è in qualche misura simile alle idee del *Liji* che la tradizione ascrive a Zisi.

Due o tre secoli dopo la sua morte, apparvero brevi racconti biografici su Mengzi, ma nulla è certo tranne quel che si può inferire dal *Mengzi*. Esso è composto da sette parti (definite talvolta «libri»), ciascuna divisa in due e ancora suddivisa in sezioni solitamente slegate, sistemate in ordine di lunghezza, da detti costituiti da una o due brevi frasi fino a dialoghi di più di duemila parole tra Mengzi e i suoi discepoli, amici, rivali o mecenati regali. Secondo alcuni racconti, fu lo stesso Mengzi a scrivere il libro; secondo altri, invece, sarebbe stato redatto dai suoi discepoli, forse con il suo aiuto. Il *Mengzi* venne edito (e in parte emendato) nel II sec. d.C. da Zhao Qi, che lo corredò anche di un commentario. Il *Mengzi* fu tenuto in grande stima da Han Yu nell'VIII secolo e da molti filosofi della dinastia Song e di quelle successive. Zhu Xi (1130-1200) fu autore del più letto commentario filosofico a questo testo, e inserì il *Mengzi* tra i Quattro Libri considerati i testi base dell'educazione morale. Negli esami di ammissione alle cariche pubbliche del 1315, il *Mengzi* venne annoverato dalla corte mongola tra i Classici Confuciani. In seguito, l'importanza di Mengzi nell'ambito della filosofia morale continuò ad aumentare, specie nelle teorie di Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529). L'ultima e più piena espressione della filosofia di Dai Zhen (1724-1777) è la sua opera *Mengzi ziyi suzheng* (Spiegazione del significato della terminologia del *Mengzi*), che in realtà sviluppa il sistema metafisico-morale dello stesso Dai e critica le teorie di Zhu Xi. Ai suoi tempi ormai, il criterio per valutare la buona filosofia si basava sull'accuratezza con la quale ci si atteneva a Mengzi.

Gli episodi databili della vita di Mengzi provengono dal *Mengzi*, si limitano al decennio successivo al 320 a.C. e sono relativi per la maggior parte alle sue visite in vari Stati. Si ritiene che i primi due libri, che contengono le conversazioni avute da Mengzi con il re Huicheng di Wei (morto nel 319) e con il re Xuan di Qi (319-301), siano racconti fedeli disposti in ordine cronologico. Lo stesso può essere più o meno vero per il terzo libro, che contiene le conversazioni avute da Mengzi negli Stati di Teng e di Song. I libri quarto e settimo raccolgono molti detti brevi e possono essere aggiunte posteriori. Il libro quinto è per la maggior parte dedicato alle risposte fornite da Mengzi alle domande postegli dal suo discepolo Wan Zhang riguardo ai sovrani e alle istituzioni antichi. Il sesto libro contiene la più completa trattazione di Mengzi sul tema della bontà innata dell'uomo, e si apre con la famosa disputa a questo proposito tra Mengzi e Gaozi. (Gaozi era stato in gioventù discepolo di Mozi e questo incontro, sebbene non databile, probabilmente avvenne quando Mengzi era più giovane).

In ambito politico e sociale, il pensiero di Mengzi fu al contempo conservatore e coraggiosamente radicale. Le istituzioni del passato, come i riti del lutto, sostiene, devono essere strettamente osservate non perché siano dati storici, ma perché sono psicologicamente e moralmente valide (3A5). Il governo è responsabilità di persone educate (nel senso di moralmente sviluppate) e dovrebbe provvedere al benessere e all'educazione morale della gente comune (1A7). I privilegi concessi a coloro che governano non devono diventare una forma di sfruttamento, bensì la forma sensibile della divisione del lavoro (3A4). Un gentiluomo deve evitare di accettare doni compromettenti o promozioni da parte di un sovrano non benevolo; se il principe è sordo ai suoi consigli, il gentiluomo deve lasciare lo Stato e i parenti del principe possono deporlo (5B9); un sovrano incorreggibile può perdere il diritto a essere chiamato «sovrano» e può legittimamente essere ucciso (1B8). Mengzi, che pur visse in un periodo segnato da sempre più aspre guerre, fu un convinto pacifista. Quindici anni

prima degli episodi databili del *Mengzi*, il re Zhou, che da tempo aveva perduto l'effettivo potere, perdette anche la pretesa di essere il solo a fregiarsi del titolo di re quando i governanti di nove Stati preminenti rivendicarono ciascuno per sé quello stesso titolo. Le conversazioni di Mengzi con i re di Wei e di Qi girano naturalmente intorno al desiderio di ciascuno dei due di unificare il mondo sotto il proprio dominio; Mengzi insiste che ciò non può essere ottenuto con la forza militare, ma soltanto con un sovrano così «benevolo» (*ren*) da instillare a tutti il desiderio di essere suoi sudditi (1A, passim).

L'opera mostra un Mengzi privo di spirito umoristico e assai compreso della propria dignità, ma in quanto schietto critico delle pratiche politiche correnti egli diventerà in seguito un modello suggestivo per funzionari pubblici coscienziosi e coraggiosi. Le sue manifestazioni più audaci lo portarono a essere vigorosamente censurato da filosofi conservatori come Sima Guang (1019-1089) e da autocrati come l'imperatore Taizu della dinastia Ming. Ma fu soprattutto un particolare aspetto della sua filosofia che spiega il fascino che esercitò sui pensatori dai tempi della dinastia Song in avanti. La filosofia neoconfuciana delle dinastie Song, Yuan e Ming dovette competere per attirare l'attenzione degli intellettuali, attratti da una vita daoista o buddhista di contemplazione religiosa e autopurificazione. In alternativa, i maestri confuciani cercarono di offrire una vita che fosse in effetti come una vita religiosa, fatta di continuo studio morale e autodisciplina, mirante a un ideale confuciano di saggezza morale (*sheng*) coerente con gli obblighi familiari e l'impegno pubblico. In cerca di una convalida antica a questo ideale, essi la trovarono nel *Mengzi* e in qualche più tardo testo confuciano di morale, soprattutto nel *Daxue* e nello *Zhongyong* (quest'ultimo attribuito a Zisi), che discutono l'analisi e il perfezionamento della personalità morale.

Mengzi fu il primo autore antico (di cui ci sono giunte le parole) a trattare per esteso il perfezionamento del proprio *xin* («cuore-mente») e a dare a questo concetto una base teoretica. Per Mengzi, lo *xin* stava alla base della moralità; tutti noi abbiamo uno *xin* che distingue il giusto dall'errato. Ed è proprio l'attento affinamento di questa innata capacità discriminante che Mengzi raccomanda ai suoi ascoltatori. [Vedi *XIN*]. Ma i successivi sostenitori confuciani dell'autodisciplina, come Zhu Xi e Wang Yangming, rivolgendosi ai bisogni filosofici delle loro rispettive epoche, naturalmente non utilizzarono i termini di Mengzi così come aveva fatto lui. Nel retroterra culturale neoconfuciano figurava un preesistente concetto di vita religiosa ed essi, dunque, poterono intendere l'autodisciplina come la ricerca di una «illuminazione» liberatoria, nella quale la vera mente onnisciente (forse un riflesso dell'idea di «mente di Buddha») sarebbe stata mondata dalle sue «contaminazioni» e sarebbe rifulsa in gloria. Il saggio confuciano, sostenevano, deve raggiungere uno stato simile a questo «vincendo se stesso» (secondo un'interpretazione distorta del *Lunyu* 12,1) e liberando il proprio (menciano) mente-cuore, naturalmente morale, da ogni traccia acquisita di «pensiero egoistico», che (secondo Wang Yangming) blocca la manifestazione dell'«essenza basilare» onnisciente della mente. Tutto ciò sarebbe suonato strano a Mengzi. La sua preoccupazione, come ebbe spesso a ripetere (3B9), era di preservare la visione di Confucio, da un lato contro le confusioni intellettuali predicate dagli egoistici sostenitori di un ritiro dalla responsabilità sociale, come Yang Zhu, Zi Hua e altri pensatori daoisti, e dall'altro contro le altrettanto gravi confusioni dei seguaci di Mo Di (Mozi). Quest'ultimo aveva infatti tentato di realizzare i lodevoli fini di pace universale e di buon governo con un programma dottrinario che non teneva conto del vero concetto di bontà morale, definendola invece in termini materialisti e utilitaristi, e negando gli obblighi naturali che, pensava Mengzi, si hanno nei confronti dei genitori e della famiglia.

La filosofia di Mengzi di una fonte interiore di moralità può essere interpretata come una difesa degli ideali di Confucio contro le sfide che provenivano da queste due direzioni. Al tempo stesso però, Mengzi fece anche proprie alcune idee dei suoi oppositori, avendo probabilmente intuito certe debolezze, a cui tentò di porre rimedio, insite nel pensiero confuciano. Come Confucio, egli suppose che una buona comunità umana fosse quella in cui il potere era gestito da individui educati, ossia moralmente preparati, una comunità in cui i governanti non trattassero duramente la gente comune, ma provvedessero ai suoi bisogni materiali e alla sua educazione morale. E come Confucio, suppose che un aspetto essenziale dell'educazione morale di un gentiluomo fosse apprendere e accettare il *li* (riti), i costumi psicologicamente e moralmente validi ereditati dal passato, soprattutto quelli che regolano le relazioni con i genitori e i superiori. Confucio, tuttavia, non aveva mai risolto il problema del discepolo che si rifiuta di imparare. Per l'egoista, questo non era un problema: avrebbe potuto coerentemente sostenere che l'educazione dello studente riguarda lo studente; inoltre, dal momento che l'egoista invita ad astenersi dagli obblighi sociali, considerandoli dannosi al proprio io e innaturali, in casi estremi anche l'edonismo diventa accettabile. Nemmeno per il moista il rifiuto da parte dello studente costituiva un problema, sebbene per motivi diversi. Se l'egoista propugnava almeno l'autodisciplina, il moista non faceva neppure questo.

Mozi aveva messo in ridicolo «i riti e la musica», rivelando in tal modo di non aver compreso affatto l'ideale confuciano del perfezionamento della personalità morale. Per Mozi si ha una buona società quando ciò che è materialmente utile (per esempio la produzione) viene realizzato e ciò che è dannoso (per esempio la guerra) non viene realizzato. In effetti, Mozi ritiene che quando si rendono necessari certi atteggiamenti per una giusta azione, allora li si adotta spontaneamente: se mi si mostrano le ragioni per le quali è utile avere un interesse imparziale nei confronti degli altri (l'«amore universale») e credere negli spiriti, allora io potrò indirizzare me stesso ad avere queste credenze e questi atteggiamenti. A volte lo stesso Mengzi tradisce questo volontarismo estremo, come quando consiglia al re Xuan di assumere la «preoccupazione» (*en*) dimostrata nella sua spontanea simpatia per un bue che stava per essere sacrificato, e applicarla semplicemente ai suoi sudditi (1A7). Ma quando è evidente che sta criticando il pensiero moista, allora egli respinge questo principio. Il suo rivale Gaozi, che era probabilmente stato moista in gioventù, aveva adottato come suo primo principio di autodisciplina l'idea che «quel che non ottieni dalla dottrina [*yan*, «parole»], non dovresti cercarlo nel cuore» (2A2). Mengzi respinge immediatamente questo precetto, senza neppure dare una spiegazione. «Gao» disse, «non ha mai compreso lo *yi* [«rettitudine»] perché pensa a esso come a qualcosa di esteriore». Per Mengzi lo *xin* è la sede innata della sensibilità morale, e non gli si può semplicemente imporre una forma attitudinale per soddisfare una qualche richiesta.

Il problema di Confucio, dunque, ha subìto una trasformazione: il ruolo del maestro è quello di attirare l'attenzione dello studente alle disposizioni morali che sono già nel suo cuore. Mengzi (2A6; 6A6) identifica quattro di tali disposizioni: le tendenze alla gentilezza (*ren*), al dovere (*yi*), alla correttezza (*li*), e alla conoscenza del giusto e dell'errato (*zhi*). Queste «radici» (*duan*) morali devono essere coltivate come piante, ossia a poco a poco, attraverso le azioni morali che fanno sentire di essere nel giusto quando le si compie (2A2; 4A27). Tutti noi abbiamo gusti simili per quanto riguarda il cibo e la bellezza, e lo stesso vale per la moralità (6A7). I venerati saggi del passato erano semplicemente dei conoscitori della morale che anticiparono quella moralità sviluppata che noi avremo escogitato per noi stessi: così Mengzi ribatte alla sfida dell'egoista. La sua formulazione è tratta da loro, ma egli intende lo *yi* non come «onore», stima altrui di cui è piacevole godere, bensì come personale senso di ciò che è retto. Per Mengzi, la moralità confuciana è in completo accordo con la nostra natura. Ancora una volta, Mengzi si serve di metafore tratte dal mondo agricolo: noi diventiamo buoni se siamo piantati in un terreno buono (6A7), e insensibili se i sentimenti che spuntano da noi vengono inibiti da un mondo ostile (6A8). E ancora, è dovere di ciascuno di noi valutare se stesso, riconoscendo e dando priorità a quel che di meglio c'è in noi (6A15), considerando le nostre innate virtù come dei «titoli di nobiltà» datici dal Cielo (6A16-17; 7A1): «cercate e troverete» (6A6, 8, 11; 7A3). Mengzi ci domanda di prestare attenzione al «germoglio» di sentimento e di sviluppare ed «estendere» le capacità altamente strutturate eppure inarticolate nel sé (1A7; 2A6; 7A15; 7A17; 7A45; 7B31). Il suo non è il programma del moralista neoconfuciano, impegnato nel perpetuo «compito» morale (*gongfu*) di un guardingo soffocamento di tutti i «pensieri egoistici», così da rendere «priva di ostacoli» una «mente morale» già pienamente consapevole.

Mengzi ammette che i desideri e i bisogni fisici sono parte della nostra struttura, ma consiglia di pensare a essi come se fossero governati dal nostro (e da quello del Cielo) «comando», e di pensare invece alle virtù godendone come se fossero la nostra «natura» (7B24). Il termine neoconfuciano «pensiero egoistico» (*si yi*) non rientra neppure nel suo vocabolario. Si deve ricordare che Mengzi non ha il concetto di un'anima inserita in un corpo con il quale è probabilmente in conflitto, laddove la tradizione dualistica nel pensiero neoconfuciano (rappresentata soprattutto da Cheng Yi e Zhu Xi) vede l'essere umano come *li* («principio»), fonte del bene, inserito nel *qi* («energia»), fonte di egoismo e male. Fu proprio a questa tendenza dualistica del pensiero dominante ai suoi tempi che si oppose, appoggiandosi a Mengzi, il filosofo morale dell'epoca Qing, Dai Zhen.

[Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Testi religiosi e filosofici*; *DAI ZHEN*; *LI*; *MOZI*; *REN E YI*; *WANG YANGMING*].

BIBLIOGRAFIA

A.C. Graham, *The Background of the Mencian Theory of Human Nature*, in «Tsing Hua Journal of Chinese Studies», n.s. 6 (1967), pp. 215-74.

D.C. Lau, *Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzyy*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 15 (1953), pp. 541-65.

D.C. Lau, *On Mencius' Use of the Method of Analogy in Argument*, in «Asia Major», n.s. 10 (1963), pp. 173-94. L'articolo compare anche nella traduzione dell'opera di Mengzi a opera dello stesso Lau.

D.C. Lau (trad.), *Mencius*, Harmondsworth 1970, Hong Kong 2003 (ed. riv.).

J. Legge (trad.), *The Chinese Classics*, II, *The Works of Mencius*, 1895 (2ª ed. riv.), rist. Taipei 1991.

D.S. Nivison, *Mencius and Motivation*, in «Journal of the American Academy of Religion», 47/suppl. (1979), pp. 417-32.

D.S. Nivison, *On Translating Mencius*, in «Philosophy East and West», 30 (1980), pp. 93-122. Una panoramica critica delle traduzioni in inglese e in altre lingue delle opere di Mencio.
J.K. Riegel, *Reflections on an Unmoved Mind. An Analysis of Mencius 2A2*, in «Journal of the American Academy of Religion», 47/suppl. (1979), pp. 434-57.
[In italiano segnaliamo:
G. Tucci (trad.), *Scritti di Mencio*, Lanciano 1921.
C. Ou (trad.), *Il libro di Mencio*, Milano 1959.
L. Magrini (cur.) e Luciana Magrini-Spreafico (trad.), *Confucio e Mencio. "I quattro libri". La grande scienza, Il giusto mezzo, Il libro dei dialoghi, Il libro di Mencio*, Milano, 1945.
M. Scarpari, *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio*, Venezia 1991].

DAVID S. NIVISON

MOISMO è una scuola dell'antica filosofia cinese fondata da Mo Di (circa 475-395 a.C.). Un'antica fonte cinese afferma che Mo Di studiò tra i confuciani. Tuttavia, che questa affermazione sia vera o no, il Moismo degli inizi è visto piuttosto come una reazione contro il formalismo difeso dai confuciani. Mentre il Confucianesimo cercava l'ordine nel rituale, nella musica e nell'organizzazione politica dei giorni «gloriosi» del periodo degli Zhou dell'Ovest (1121-771), Mo Di rifiutò esplicitamente la musica e i riti funebri elaborati in quanto dispendiosi, trovando un precedente per questa parsimonia nella più remota e presumibilmente austera dinastia Xia (datata tradizionalmente dal 2207 al 1767). In effetti, Mo Di definì se stesso «uomo umile» e probabilmente non discendeva dall'aristocrazia Zhou in declino. Alcuni studiosi moderni sostengono che la filosofia di Mo Di si diffuse tra le classi emergenti degli artigiani e degli agricoltori di successo, che, certamente, furono attratti dall'iniziale enfasi moista sulla frugalità, sull'utilità e su un nuovo ordine sociale che rifuggiva dai privilegi ereditati.

Il *Mozi*. Il contenuto filosofico del Moismo si può indagare meglio attraverso l'esame del testo del *Mozi*, la sola opera esistente derivata dalla scuola moista. Questo testo di settantuno capitoli, dei quali sedici sono andati perduti, è una silloge degli interessi profondi e piuttosto vari del Moismo durante il periodo della sua maggiore crescita e influenza, la tarda dinastia Zhou (approssimativamente 400-221). Probabilmente nulla del testo proviene dalla mano di Mo Di ed è improbabile che l'opera derivi da una sola epoca. L'autenticità di molti capitoli è stata messa in dubbio, ma l'indagine filologica porta alla conclusione che praticamente tutto il testo fu scritto nel periodo precedente gli Han (prima del 206 a.C.).

Il *Mozi* può essere facilmente diviso in cinque sezioni:

1. *Compendi* (capp. 1-7), riassunti relativamente brevi delle dottrine chiave moiste.
2. *Saggi* (capp. 8-39, di cui sette capitoli sono andati perduti), disamine delle undici dottrine moiste essenziali: ogni dottrina è il soggetto di tre capitoli separati.
3. *Capitoli di logica* (capp. 40-45), presentazione sistematica della logica moista.
4. *Dialoghi* (capp. 46-50), descrizione dei vagabondaggi di Mo Di e dei suoi dialoghi con diversi contemporanei.
5. *Capitoli di difesa* (capp. 51-71, di cui nove capitoli sono andati perduti), informazioni tecniche sulla difesa militare.

Queste sezioni contengono tutte materiale di grande importanza per lo studio dell'antica Cina. Per esempio, i *Capitoli di difesa* forniscono informazioni preziose sull'antica scienza e tecnologia cinesi e i *Dialoghi* presentano scambi degni di nota tra Mo Di e i suoi contemporanei, oltre a molti dettagli biografici utili sul fondatore del Moismo. Tuttavia, i *Saggi* e i *Capitoli di logica* sono centrali per lo studio della filosofia moista e meritano di essere esaminati in maniera più approfondita.

Come implica il titolo stesso, *Saggi*, questi capitoli sono discussioni sistematiche di particolari dottrine moiste. Dal punto di vita stilistico, segnano uno sviluppo critico nella tradizione filosofica cinese, poiché sono i più antichi esempi di discussione filosofica elevata e stabiliscono un metodo espositivo che porta, alla fine, ai saggi più raffinati di testi filosofici, come lo *Xunzi* e il *Lüshi chunqiu*. Il volume confuciano più antico, i *Dialoghi* (*Lunyu*), invece, contiene concise osservazioni o resoconti di brevi dialoghi, nulla di lontanamente comparabile a un saggio. Il saggio moista, come si presenta in questa sezione, è ampiamente ripetitivo e spesso caratterizzato da una domanda piuttosto meccanica e da una formula di risposta, uno stile retorico che ovviamente deriva in larga parte dall'esposizione orale.

I capitoli dei *Saggi* sono organizzati in gruppi di tre. In altre parole, ogni argomento, a eccezione di uno, viene trattato in tre capitoli. Ogni capitolo di queste triadi ripete gran parte del materiale contenuto negli altri due. In effetti, si presentano come tre redazioni separate, pressapoco dello stesso materiale, con alcune aggiunte e cancellazioni fatte in ognuno dei casi. Gli studiosi della dinastia Qing (1644-1911) hanno suggerito che questa particolare sistemazione potrebbe riflettere la redazione da parte di tre diverse scuole del Moismo, ma è stato difficile avvalorare questa tesi con la scoperta di criteri filosofici coerenti con i quali ogni capitolo di una triade può essere distinto.

Gli undici argomenti dei *Saggi* sono princìpi fonda-

mentali della filosofia moista. Essi sono, secondo l'ordine in cui vengono presentati: «Elevazione di chi è degno», «Identificazione con il superiore», «Amore universale», «Contro la guerra offensiva», «Economia dei consumi», «Economia nelle sepolture», «Il volere del cielo», «Spiegazione sugli spiriti», «Contro la musica», «Contro il fato» e «Contro i confuciani». Praticamente, tutti questi princìpi sono trattati sulla base dell'utilitarismo. Per esempio, elevare chi è degno, piuttosto che occupare posizioni ufficiali in virtù della nobiltà di nascita, è un modo più efficiente di far funzionare il governo. Identificarsi con i superiori ed essere conformi ai loro desideri minimizza i conflitti e il disordine sociale. La musica viene attaccata non perché potrebbe avere un impatto morale negativo sull'ascoltatore, ma semplicemente perché le interpretazioni musicali sono stravaganti e non producono nessun chiaro beneficio sociale. Anche le argomentazioni moiste riguardo all'esistenza degli spiriti derivano ampiamente da interessi utilitaristi: la gente si comporta semplicemente in maniera più virtuosa quando crede nella possibilità di una retribuzione divina. Una società moista, come indicano questi princìpi, avrebbe dovuto avere austerità, abnegazione e conformità.

I *Capitoli di logica* contengono un sistema di logica formale molto sviluppato. Questi capitoli vengono generalmente datati a un periodo piuttosto tardo rispetto ai *Saggi* e possono essere stati prodotti da moisti più recenti, in un'epoca di rivalità intensa tra scuole di pensiero contendenti, quali esistettero dalla metà del IV alla metà del III secolo a.C. I vecchi argomenti autoritari, che consistevano largamente in riferimenti alle credenze e alla politica dei saggi antichi, avevano perso forza e ci fu, a quel tempo, una tendenza in diverse scuole filosofiche a trovare un nuovo fondamento per la disputa. Come tali, i *Capitoli di logica* tentavano di porre la dottrina moista su una base empirica più solida. Questa sezione del *Mozi* presenta una sfida straordinaria per i lettori moderni. Non solo il materiale è intrinsecamente difficile, ma il testo è estremamente corrotto. Infatti, tutti i tentativi di ricostruire e spiegare questi capitoli sono molto problematici. Essenzialmente, il sistema logico si occupa dei nomi e della relazione dei nomi con gli oggetti. I logici moisti sono radicalmente nominalisti. A un oggetto viene attribuito un nome e, poi, a tutte le cose che sono come quell'oggetto viene dato lo stesso nome. Non ci sono riferimenti a un'essenza o a un'idea sottostante a una categoria di oggetti. Viene data attenzione a ciò che va bene o a ciò che è ammissibile, senza alcun interesse per la verità astratta. Una parte dei *Capitoli di logica* tratta di etica e tenta di far derivare il comportamento moista esclusivamente dalle nozioni di desiderio e avversione. Malgrado il contenuto soprannaturalista di molti dei *Saggi*, il Moismo più recente cercò supporto soltanto nella logica per princìpi etici quali l'amore universale, il pacifismo e l'austerità.

Storia del Moismo. Il Moismo si sviluppò mentre l'ordine tradizionale aristocratico era in declino. Alcune delle sue dottrine, quali l'identificazione con il superiore e la promozione di chi è degno (altri direbbero «capace»), anticiparono l'ascesa dello Stato centralizzato e burocratizzato. In effetti, il Moismo stesso, diversamente dalle altre scuole filosofiche del periodo Zhou, fu un movimento autoritario rigidamente organizzato. Mozi era onorato come praticamente infallibile, tanto che una dichiarazione nei *Capitoli di logica* afferma che «anche se non ci fosse un solo uomo al mondo, ciò che il nostro maestro Mozi ha detto sarebbe ancora valido». Durante la tarda dinastia Zhou, i moisti furono organizzati sotto un «comandante supremo» (*zhuzi*) e dimostrarono in molte occasioni una marziale disponibilità a morire per le loro dottrine. Il movimento, a quanto pare, ebbe per un certo tempo un grande successo. Ovviamente, Mengzi (372-289?) vide il Moismo come una seria minaccia per il Confucianesimo, notando in un'occasione che i seguaci di Mo Di «occupano il mondo». Mengzi attaccò energicamente i moisti, sostenendo che la dottrina dell'amore universale, che propugnava un amore uguale per tutti, minava la posizione privilegiata dei genitori ed era una dottrina da «bestie».

Il Moismo, sebbene pare sia stato fiorente per un certo periodo, scomparve lasciando poche tracce come movimento con l'unificazione della Cina avvenuta nel 221 a.C. grazie alla dinastia Qin. La ragione di questo improvviso declino è stata oggetto di importanti congetture. Alcuni hanno suggerito che il Moismo semplicemente richiedeva troppa abnegazione e aveva troppo poco riguardo per la normale psicologia umana per poter sopravvivere al periodo iniziale dei capi carismatici. Altri hanno sostenuto che coloro che si opposero alla guerra offensiva e diedero il proprio tempo e le proprie energie alla difesa militare, potrebbero essere stati decimati durante i conflitti intensi che accompagnarono la salita al potere della dinastia Qin. Recentemente, è stata data una spiegazione sociologica del declino del Moismo: la classe artigiana, che potrebbe essere stata il cuore del movimento moista, potè influenzare il governo degli Stati piccoli e instabili durante l'ultimo periodo Zhou, ma non poté più esercitare questa influenza in un Impero unificato.

Qualunque sia la ragione del declino del Moismo, questo movimento cessò di avere un'influenza significativa sul mondo cinese e il *Mozi* fu ampiamente trascurato fino alla dinastia Qing. La rinascita dell'interesse per il testo durante questo periodo fu inizialmente mo-

tivata non tanto dall'attrazione per la filosofia moista quanto dall'intrigante sfida filologica proposta da un testo che era diventato decisamente corrotto durante i molti secoli nei quali era stato trascurato. Tuttavia, finalmente, due gruppi iniziarono a mostrare qualcosa di più di un interesse filologico per il testo. Il primo era interessato alle somiglianze tra l'enfasi moista sull'amore universale e le idee cristiane recentemente introdotte. Il secondo gruppo, che a volte si sovrapponeva al primo, vedeva il Moismo come una forma di protosocialismo. Gli studi recenti nella Repubblica Popolare Cinese si sono dimostrati piuttosto comprensivi nei confronti del Moismo. Gli studiosi marxisti sostengono che, contrariamente al Confucianesimo, il Moismo si oppone al vecchio ordine aristocratico, anticipa una nuova struttura politica e contiene «lodevoli tendenze materialiste».

Sebbene i contributi a lungo termine del Moismo alla cultura cinese siano stati minimi, Mozi fu il primo filosofo che sostenne l'occupazione delle cariche politiche sulla base del solo merito, una posizione che portò, forse piuttosto indirettamente, al sistema dell'esame per le cariche civili. Inoltre, lo sforzo del Moismo verso una logica formale segnò un passo importante in direzione della qualità della discussione filosofica cinese, ma tale interesse per la logica formale fu presto relegato ai margini del dibattito intellettuale cinese.

[Vedi *MOZI*].

BIBLIOGRAFIA

La più completa traduzione in lingua inglese del *Mozi* è Y.P. Mei, *The Ethical and Political works of Motse*, London 1929, rist. Taipei 1974. Utile è anche la traduzione di una selezione di saggi presente in B. Watson (trad.), *Mo Tzu. Basic Writings*, New York 1963. Nessuna di queste traduzioni contiene i *Capitoli di logica*, che fortunatamente sono stati tradotti e studiati brillantemente da A.C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, London 1978, rist. Hong Kong 2003. I *Capitoli di difesa*, che sono fortemente corrotti, sono stati competentemente ricostruiti e tradotti in R.D.S. Yates, *The City under Seige. Technology and Organization as Seen in the Reconstructed Text of the Military Chapters of Mo-tzu*, Diss. Cambridge/Mass. 1980. Un quadro generale della filosofia moista si può trovare in Y.P. Mei, *Motse, the Neglected Rival of Confucius*, London 1934, rist. Westport/Conn. 1973. Analisi più brevi si possono trovare in Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, I, *The Period of the Philosophers*, D. Bodde (trad.), Beijing 1937, Princeton/N.J. 1952 (2ª ed.), pp. 76-106 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990), e J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956, pp. 165-203 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983).

STEPHEN W. DURRANT

MOTOORI NORINAGA (1730-1801), lo studioso più importante della scuola Kokugaku («Studi nazionali») del Giappone premoderno. Nato con il nome di Ozu Yoshisada da una famiglia di mercanti a Matsuzaka, Norinaga si interessò alla letteratura sin da giovane. In seguito alla morte del cognato, nel 1751, la madre di Norinaga investì abilmente le finanze di famiglia per mandare suo figlio nella capitale, Kyoto, a continuare la sua educazione. Nel 1752 egli divenne allievo di Hori Keizan, uno studioso confuciano, con il quale studiò letteratura cinese. Quello stesso anno scoprì un libro sulla poesia giapponese scritto da un monaco dello Shingon, Keichū, il primo studioso della scuola Kokugaku (*kokugakusha*). Questa esperienza convinse Norinaga a intraprendere lo studio dei documenti giapponesi più antichi, un'occupazione che completava con lo studio della medicina. Le letture fecero crescere in lui la consapevolezza e la sensibilità per la lunga storia culturale e religiosa del Giappone: abbandonò così il nome Ozu in favore dell'antico nome della sua famiglia, Motoori; in seguito prese Norinaga come nome personale.

Norinaga tornò a Matsuzaka nel 1757 e cominciò a lavorare come medico, ma il suo interesse principale si concentrava sempre più sugli «studi nazionali» (*kogaku*), l'eredità letteraria e storica dell'antico Stato giapponese. Tra le sue prime opere figurano *Ashiwake obune* (Una piccola barca sul fiume folto di canne), che tratta la natura della poesia *waka*; *Shibun yōryō* (L'essenza del *Genji*), un'analisi del *Genji monogatari* (Racconto di Genji), e *Isonokami sasamegoto* (Sussurri di Isonokami), nel quale sviluppa il celebre concetto di *mono no aware*. Questa espressione, che letteralmente significa «i sentimenti o le emozioni provati immediatamente dopo aver sperimentato qualcosa», è considerata da Norinaga il concetto fondamentale del *Genji monogatari*. Utilizzando questa nozione, egli tentò di liberare l'analisi della letteratura dal moralismo tipico della critica contemporanea. La sua insistenza sul valore dell'esperienza umana per il raggiungimento del proprio bene divenne elemento fondamentale per la sua stessa prospettiva di vita: proprio a partire da questo punto di vista, infatti, egli avrebbe indagato, in seguito, sulla sua identità culturale all'interno della tradizione dello Shintō.

L'opera principale di Norinaga, *Kojikiden* (Commento al *Kojiki*), fu iniziata nel 1763, subito dopo il suo primo e unico incontro con Kamo no Mabuchi (1697-1769), un discepolo di Kada Azumamaro (1668-1736) e una delle figure principali del movimento Kokugaku. Il loro incontro ebbe luogo perché Mabuchi passò per Matsuzaka durante il suo pellegrinaggio al Grande Santuario di Ise. Prima di allora Norinaga aveva già iniziato a leggere le opere di Mabuchi, vo-

lendo studiare il *Kojiki* con lui in futuro: dopo questo incontro fortuito, Mabuchi accettò Norinaga come suo studente. Attraverso una vivace corrispondenza, che continuò fino alla morte di Mabuchi, Norinaga gradualmente avanzò diritti sulla successione intellettuale del movimento Kokugaku. La composizione del *Kojikiden*, che fu completato nel 1798, durò ben trentacinque anni. In questo periodo Norinaga scrisse molte altre opere importanti, tra le quali *Naobi no mitama* (Lo spirito di Naobi, 1771), il più importante dei suoi studi sullo Shintō; *Hihon tamakushige* (Edizione speciale de *La scatola dello spirito*, 1787), una discussione sulla politica giapponese scritta su sollecitazione del *daimyō* di Kii (appartenente a una delle tre famiglie collaterali dei Tokugawa), e *Uiyamabumi* (Commenti introduttivi per i principianti scolastici, 1798), che segna la fine della sua carriera di studioso. In quell'anno cominciò a percepire una pensione dal signore di Kii.

Nell'anno precedente la sua morte Norinaga scrisse *Shokki rekichō Shōshikai* (Commenti sugli editti imperiali nello *Shoku Nihongi*) e il suo testamento, nel quale descrisse in dettaglio le procedure da seguire per il suo funerale. Acquistò anche un appezzamento di terreno, sulla cima del monte Yamamuro, che doveva essere utilizzato per la sua sepoltura. Molti hanno interpretato queste azioni come un rifiuto del Buddhismo e come l'affermazione della convinzione che il suo spirito sarebbe rimasto su questa terra per sempre.

Nelle sue molte opere Norinaga unì l'acume filologico con un forte senso della supremazia dei testi antichi della tradizione del Giappone: in questo modo fornì agli studiosi della sua generazione una base sulla quale costruire una nuova valutazione del mito dello Shintō. Egli considerava lo Shintō la via dei *kami* (che definì come qualche cosa che possiede un potere superiore e ispira timore) e, quindi, fondamentalmente la via dell'imperatore, il discendente diretto della dea Amaterasu. Secondo Norinaga non dovremmo preoccuparci del nostro destino dopo la morte, ma piuttosto dell'apprezzamento spontaneo e naturale fornito dall'esistenza stessa. Con questa etica di celebrazione della vita egli propose una gioiosa dipendenza dal volere del *kami* e sostenne che ciascuno è posseduto da un senso innato di rettitudine morale, che rende non necessari tutti i sistemi etici creati dall'uomo. Questo atteggiamento costituirebbe, secondo Norinaga, l'autentica essenza delle tradizioni provenienti dall'antichità. Egli stesso evitava la parola *kokugaku*, poiché riteneva che ogni sapere non poteva altro che essere riferito allo studio delle opere e delle tradizioni antiche del Giappone.

[Vedi *KOKUGAKU*].

BIBLIOGRAFIA

L'*opera omnia* di Motoori Norinaga è *Motoori Norinaga zenshū*, I-XXII, Tokyo 1977. Tra gli studi sulla sua vita e sul suo pensiero, cfr. Kobayashi Hideo, *Motoori Norinaga*, Tokyo 1977, rist. 1979; Muraoka Tsunetsugu, *Motoori Norinaga*, Tokyo 1928. Cfr. anche Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton 1974.

[Aggiornamenti bibliografici: P. Nosco, *Remembering Paradise. Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*, Ann Arbor/Mich. 1980, rist. Cambridge/Mass. 1990].

UEDA KENJI

MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI. Il desiderio di un luogo utopico, dove si possa essere liberi dai bisogni e dove pace e prosperità regnino sovrane, è stato parte integrante della religione cinese fin dai tempi pre-Qin (prima del 221 a.C.). Confucio (551-479 a.C.) sosteneva la nozione di una età d'oro, nella quale re-saggi come Yao e Shun regnavano senza sforzo e in perfetta armonia. Anche Laozi aveva condiviso l'idea di piccole comunità agricole in cui si conduceva una vita semplice, senza l'intrusione del governo. Il concetto moista di amore indifferenziato e indiscriminato, a sua volta, era stato espresso in forma di *datong* («grande unità» o «grande eguaglianza»), poi incorporato nel testo confuciano *Liji* (Libro dei riti). A tutte queste idee utopiche, comunque, era stata attribuita un'esistenza reale in un lontano passato.

Con il mutare dei tempi, la concettualizzazione del pensiero utopico divenne più concreta e contemporanea. Nel periodo Qin-Han (221 a.C.-206 d.C.), si riteneva che esistessero terre misteriose, agli estremi lembi occidentale e orientale del territorio cinese, considerate come paradisi abitati da immortali o come regioni idealizzate dove regnavano giustizia e onestà. Il regno di Xi Wang Mu, la Regina Madre dell'Occidente, il monte Kunlun nelle regioni occidentali, e le tre isole fatate di Penglai («proliferare di erbacce»), Fangzhang («*fathom* quadrato») e Yingzhou («continente oceano») nei mari orientali, appartenevano alla prima categoria, mentre la terra del «Grande Qin» (Da Qin), una versione idealizzata dell'Impero Romano, apparteneva alla seconda.

Contrariamente alle utopie pre-Qin, ora si riteneva che tutti questi regni ideali fossero contemporanei a coloro che li visitavano o riferivano su di essi. Tuttavia, erano accessibili soltanto a pochi membri privilegiati della società. La Regina Madre dell'Occidente, per esempio, riceveva soltanto gli imperatori, e donava loro, presso il suo stagno turchese, le pesche e il vino dell'immortalità. Anche le tre isole fatate erano inaccessibili ai comuni mortali: esse, infatti, si inabissavano nel-

l'oceano quando ci si avvicinava, o provocavano grandi tempeste che portavano gli uomini fuori rotta.

Verso la seconda metà della dinastia Han, la figura della Regina Madre dell'Occidente, prima alquanto sfuggente, subì a quanto pare un radicale cambiamento, divenendo oggetto di culto tra ampi strati di popolazione. Nel 3 a.C., per esempio, migliaia di seguaci nei ventisei distretti in cui era suddiviso l'Impero Han, compresa la capitale Chang'an (oggi Xi'an), si misero ad attendere, in uno stato di frenesia collettiva, il suo arrivo dispensatore di salvezza, cantando e danzando, scalzi e scarmigliati, per le strade. [Vedi *XI WANG MU*].

I primi movimenti. Circa due secoli più tardi, si svilupparono due grandi movimenti soteriologici. Il primo, che ebbe il suo centro nella Cina occidentale (le attuali province del Sichuan e dello Shaanxi), fu capeggiato da Zhang Lu il quale, tra il 186 e il 216 d.C., diede vita a uno Stato teocratico. Rifacendosi alle dottrine del nonno, Zhang Daoling (34?-156? d.C.), Zhang Lu insegnava che la malattia era sintomo di peccato e che soltanto la confessione aveva il potere di guarirla. Sosteneva inoltre la necessità di istituire servizi comunitari che rendessero più agevole la realizzazione dell'utopia sulla terra. Tali servizi fornivano cibo gratuito per i bisognosi e assicuravano ogni sorta di lavoro pubblico per il bene dei cittadini. Il movimento di Zhang, noto con il nome di Cinque Stai di Riso (Wudoumi) o Via dei Maestri Celesti (Tianshi Dao), passò indenne nella transizione dinastica dalla dinastia Han alla dinastia Wei grazie ai suoi buoni rapporti con le autorità politiche, fu annoverato fra le tradizioni daoiste cinesi ortodosse e Zhang Daoling fu insignito del titolo di primo patriarca daoista. [Vedi *ZHANG LU* e *ZHANG DAOLING*].

Nella Cina orientale fu invece Zhang Jue (morto nel 184 d.C.) a guidare un altro movimento religioso, contemporaneo a quello di Zhang Lu e per molti versi assai simile a quest'ultimo per credo e organizzazione. Questo movimento prese il nome di Via della Grande Pace (Taiping Dao), per via della dichiarata deferenza riservata al testo *Taipingjing* (Libro della Grande Pace). Tuttavia, questo movimento si differenziò da quello di Zhang Lu quando, nel 184, mise in atto una ribellione e finì per essere crudelmente represso dalle forze imperiali degli Han. Questa sommossa, nota come Ribellione dei Turbanti Gialli per via del colore del copricapo indossato dai rivoltosi, rappresentò il primo moto insurrezionale a sfondo religioso su larga scala nella storia cinese. [Vedi *ZHANG JUE*].

Secondo alcuni studiosi, l'impulso alla militanza che aveva caratterizzato i Turbanti Gialli era stato ispirato dal *Libro della Grande Pace*, un testo che, a dispetto dei suoi prestiti confuciani e forse anche buddhisti, era ovviamente un testo daoista, intriso di escatologia e inteso a sovvertire il corso della storia. Redatto in forma di dialogo tra il Maestro Celeste, un emissario del Dao, e i suoi discepoli, il *Libro della Grande Pace* offre una descrizione della società ideale e nutre le aspettative di un rinnovamento del mondo mediante agenti celesti. L'importanza dell'elemento escatologico di questo testo risiede nel fatto che esso relativizza la validità della società esistente, giudicando imminente e desiderabile un drastico cambiamento del corso della storia in cui la demarcazione tra questo e l'altro mondo verrà abbattuta e si vedrà l'alba di un nuovo e mistico ordine.

Dalla visione originaria di un mondo ideale che era esistito in un remoto passato, attraverso la visione intermedia di un'utopia contemporaneamente esistente in terre lontane, la religione cinese era dunque giunta, in ultimo, alla visione di un perfetto regno futuro, l'arrivo del quale avrebbe segnato la fine dell'era presente.

Il periodo medievale. I secoli immediatamente seguenti al collasso della dinastia Han furono caratterizzati da un ardente zelo religioso, provocato in parte dal desiderio del popolo di cercare sollievo dal rapido disintegrarsi della società a causa delle invasioni «barbariche» e delle guerre incessanti. Con l'eclissi del Confucianesimo, sia il Daoismo sia il Buddhismo, da poco introdotto, si fecero strada nei cuori e nelle menti cinesi. Quel che più attirava le masse sofferenti era la promessa di una liberazione messianica, prospettata tanto dai gruppi settari daoisti quanto da quelli buddhisti. Fu in questo periodo, e per la precisione dal IV secolo in poi, che venne a svilupparsi un millenarismo di tipo cinese, che comprendeva l'identificazione di una crisi escatologica, l'apparizione di una figura messianica, lo scontro apocalittico, la garanzia per la salvezza degli eletti, e la rappresentazione della «Nuova Gerusalemme».

All'interno del Daoismo settario, il millenarismo si espresse nel culto di Laozi, che venne ora a assumere il nome di Li Hong, il Perfetto Signore. Tra il IV e il V secolo, molti agitatori capeggiarono rivolte asserendo di essere incarnazioni di Li Hong. Secondo la descrizione data dal *Dongyuan shenzhou jing* (Libro degli incantesimi divini dalla caverna profonda), un testo daoista redatto all'inizio del V secolo, il millenarismo del culto di Li Hong presentava i seguenti temi:

1. Si prospetta una crisi imminente, di proporzioni cosmiche, causata dall'accumulazione del male. Essa avrà luogo nell'anno *renchen* (che ricorre ogni sessanta anni nel calendario cinese, ma che veniva generalmente identificato con l'anno 392 d.C.), quando il livello delle acque crescerà di migliaia di piedi ed epidemie di ogni genere affliggeranno il mondo.
2. Comparirà il saggio Li Hong per salvare i suoi seguaci da questo cataclisma e sradicare i non credenti, che get-

terà via come pula. Questo scontro apocalittico terminerà col totale trionfo di Li Hong e dei suoi prescelti.

3. Seguirà un'era di gioia e pace indicibili. Le devastazioni della guerra saranno eliminate. Il cosmo verrà ricostituito. La terra intera sarà ricoperta da sette tesori. Chi semina raccoglierà nove volte tanto e la vita umana sarà lunga tremila anni, dopo di che verrà nuovamente rinnovata. Tutti gli esseri umani saranno saggi e i malvagi non esisteranno più.

Questo millenarismo daoista trovò un parallelo in una contemporanea versione buddhista. Incentrato sulla figura messianica del «Principe Chiaro di Luna» (Yueguang Tongzi), figura minore della biografia leggendaria del Buddha, questo millenarismo buddhista presenta tutti i tratti essenziali della sua controparte daoista, e la previsione di avvenimenti apocalittici nel corso di due anni consecutivi di *shen* e di *yu*. In effetti, la somiglianza tra le due versioni millenaristiche è tanto evidente da dover pensare che Daoismo e Buddhismo, a quel tempo, dovettero sovrapporsi o fondersi insieme a livello popolare nel corso del loro sviluppo parallelo.

Il «Principe Chiaro di Luna» venne in seguito esautorato da un più potente e famoso salvatore buddhista, il Buddha Maitreya. Nella mitologia buddhista, Maitreya era il Buddha che «deve venire». Si credeva che dimorasse nel cielo Tuṣita, in attesa di scendere sulla terra per salvare tutti i credenti. Ora si venne ad aggiungere l'idea che, alla sua venuta, il mondo avrebbe vissuto gli ultimi giorni del *dharma* buddhista (un'era nota come *mofa*) e che, con un audace colpo di mano, egli avrebbe ripulito il mondo da tutti gli elementi malvagi e l'avrebbe introdotto in una nuova età aurea. Il Buddha Maitreya venne così percepito come un salvatore, poiché la sua venuta avrebbe segnato la fine della miseria e dell'ingiustizia attuali. A differenza del Buddha Amitābha, che prometteva la salvezza sotto forma di una rinascita nella sua Terra Pura e che non faceva alcun tentativo di migliorare questo mondo, il Buddha Maitreya agiva come un redentore del mondo che volesse mutare radicalmente ed energicamente lo *status quo*, trasformando il mondo in un regno di benedizione e abbondanza. Quel che rese il culto di Maitreya ancor più sovversivo, fu la credenza, diffusasi a partire dal V secolo, cha la sua venuta fosse imminente (anziché collocata in un lontano futuro come si era creduto in origine). Questo fatto lo trasformò immediatamente in un simbolo per diversi movimenti antidinastici, tutti animati dallo scopo di far rapidamente crollare l'ordine esistente. [Vedi *MAITREYA*, vol. 10].

Oltre al Li Hong daoista e al Maitreya buddhista, la Cina medievale conobbe una terza tradizione millenaristica: quella manichea. Introdotto in Cina dalla Persia all'inizio della dinastia Tang (618-907), il Manicheismo aveva una visione dualistica del mondo in cui le forze della Luce, sotto la guida di Mani, ingaggerebbero aspra battaglia con le forze delle Tenebre. I seguaci di questa tradizione credevano che la storia cosmica procedesse attraverso tre tappe: la prima caratterizzata da una chiara distinzione tra regno della Luce e regno delle Tenebre, la seconda da un appannarsi di questa distinzione con il conseguente scontro tra i due regni, e la terza dal trionfo finale della Luce sulle Tenebre e dalla creazione di un regno di pace infinita. Convinti di vivere ormai alla fine della seconda tappa, i seguaci di Mani conducevano una vita pura e severa per garantire la vittoria sulle forze delle Tenebre e del male. Essi erano rigidamente vegetariani, rifiutavano di venerare spiriti, fantasmi e anche antenati, e seppellivano nudi i loro morti. La dieta vegetariana era diventata un tratto tanto distintivo che ci si riferiva ad essi chiamandoli in modo spregiativo «mangiatori di verdura e adoratori del diavolo (Mani)» (*chicai shimo*). I loro valori antinomici, ben dimostrati da pratiche quali l'inumazione di corpi nudi e l'inosservanza dei riti degli antenati, costarono loro ulteriori sospetti da parte delle autorità. [Vedi *MANICHEISMO*, articolo *Panoramica generale*, vol. 11].

La Società del Loto Bianco. Tutte le tradizioni millenaristiche di cui abbiamo parlato interagirono l'una con l'altra man mano che si evolvevano. Nel XIV secolo, una tale fusione sostanziale aveva avuto luogo tra quelli che venivano definiti, con un termine collettivo, il Loto Bianco, un'etichetta generale impiegata dal governo per indicare la maggior parte dei gruppi millenaristi proscritti. In realtà, il Loto Bianco aveva avuto un'origine illustre. Si trattava, a quanto pare, del nome di un gruppo laico buddhista organizzato nel 402 dall'eminente monaco Huiyuan per venerare il Buddha Amitābha. [Vedi *HUIYUAN*, vol. 10]. In seguito, il maestro della Terra Pura Mao Ziyuan (1086-1166), si era servito di questo nome per indicare il proprio gruppo di pii vegetariani. In ogni caso, il Loto Bianco si trasformò certamente in un movimento millenarista settario sotto la guida di Han Shantong (morto nel 1355), verso la fine della dinastia Yuan (1280-1368). Combinando elementi manichei con il culto di Maitreya, Han dichiarò audacemente l'«incarnazione del Buddha Maitreya e la nascita del Principe della Luce manicheo». Anche se fu catturato e giustiziato, Han divenne il simbolo di quel movimento religioso che finì per portare alla caduta del regime degli Yuan.

Nel corso della successiva dinastia Ming (1368-1644) (il cui stesso nome *Ming*, che significa «luce», secondo alcuni studiosi tradirebbe un'influenza manichea sul fondatore della dinastia), la tradizione del Loto Bianco conobbe un'ulteriore sistematizzazione. Al centro di questo maturo sistema di credenze del Loto Bianco stava la nozione di Wusheng Laomu, ossia Madre Eterna

che, in quanto progenitrice della razza umana, aveva compiuto il voto di salvare tutti i suoi figli pentiti da una sicura fine, mettendoli in salvo nello *zhenkong jiaxiang* («terra natale della vera vacuità»), dove avrebbero goduto di pace e benessere eterni. Questo concetto dualistico della Madre Eterna e della sua Terra Natale della Vera Vacuità divenne il credo peculiare della setta del Loto Bianco. Esso assurse a professione di fede e a forte vincolo che stringeva insieme tutti i membri della setta in una grande famiglia religiosa. Questo concetto fece inoltre sì che essi relativizzassero il proprio attaccamento alle famiglie terrene e alle comunità d'origine e li spinse a considerare che questo mondo non fosse il migliore dei mondi possibili, che un «nuovo inizio» sarebbe arrivato a suo tempo a sostituire l'ordine esistente, e che questo «nuovo inizio» avrebbe posto sotto giudizio tutto il passato.

Come i manichei prima di loro, i credenti del Loto Bianco sostenevano che il tempo progrediva attraverso tre grandi epoche: l'età del Buddha Luminoso del passato, l'età presente del Buddha Śākyamuni e l'età futura del Buddha Maitreya. Dirimente in questo schema temporale era la convinzione che la terza età, ossia quella futura, fosse imminente, e che sarebbe stata inaugurata da una conflagrazione apocalittica che avrebbe sferzato il mondo per rimuovervi tutti gli elementi negativi. (Alcune sette usavano gli epiteti Sole Blu, Sole Rosso e Sole Bianco per rappresentare le rispettive epoche). Questa svolta catastrofica era nota come transizione kalpica (*jie*), caratterizzata da inondazioni, epidemie, terremoti e ogni sorta di indicibili disastri, durante i quali l'intero ordine cosmico sarebbe stato ridotto in pezzi e l'eletto e il dannato sarebbero stati separati. Quando fosse finalmente apparso il Buddha Maitreya, in qualità di messaggero della Madre Eterna, per salvare i credenti superstiti, il mondo sarebbe stato ricostruito e avrebbe avuto luogo la riunione tra la Madre e i suoi figli perduti. I salvati avrebbero beneficiato del nuovo ordine che, secondo la descrizione dei *baojuan* («rotoli preziosi») – un genere particolare di trattato religioso che conobbe enorme sviluppo all'interno delle sette nei secoli XVI e XVII – sarebbe stato pacifico, immortale ed egualitario.

A causa di questo orientamento millenarista e antinomico, gli appartenenti alla setta del Loto Bianco vennero intimoriti e crudelmente perseguitati dalle dinastie successive. La loro attesa dell'avvento della terza età costituiva una negazione dell'età presente e minava l'autorità e la legittimità del regime esistente. È emerso anche che questa ossessione di salvezza nell'età futura in qualche caso spinse individui ambiziosi, all'interno delle sette, a proclamare la discesa del Buddha Maitreya e a sollevare lo stendardo della ribellione nel tentativo di dare inizio alla terza età. Per la verità, la correlazione tra millenarismo e ribellione non fu mai diretta, eppure il governo fu sempre sospettoso nei confronti dei millenaristi che, c'era ragione di temere, non avrebbero esitato a ricorrere alla violenza pur di affrettare la fine dell'età presente. Una linea assai sottile separava l'anticipazione del *kalpa* dall'accelerazione del suo arrivo e, dato che i capi di questi gruppi settari erano spesso elementi socialmente sradicati, irrequieti e scontenti, l'apprensione ufficiale era comprensibile.

I sospetti venivano ulteriormente rafforzati dal fatto che i membri della setta mantenevano tra di loro relazioni che andavano a sostituire quelle di parentela, cosa che minava l'enfasi confuciana sui legami di sangue, e dalla relativa uguaglianza tra i sessi all'interno del gruppo settario, che disdegnava l'insistenza ortodossa sulle severe distinzioni sessuali. L'organizzazione settaria in sé, pur mancando di una vera e propria centralizzazione, era tuttavia capace di instaurare in breve tempo una rete di legami regionali su vasta scala sulla base di una serie di credenze comuni condivise dalla maggioranza delle sette. Abbastanza spesso accadeva che gruppi diversi, in aree geografiche diverse, condividessero gli stessi rotoli preziosi e aderissero dunque alle medesime dottrine. Molti di questi trattati erano stati tramandati per generazioni dai capi delle sette, favorendo così la creazione di un'*élite* religiosa ereditaria popolare. Gruppi importanti, come la setta Dacheng di Wang Sen (morto nel 1619), mantennero una trasmissione ereditaria ininterrotta per almeno due secoli. Questa elasticità delle sette costituì per il governo una grande fonte di inquietudine.

La Ribellione Taiping. Il più famoso e spettacolare movimento millenarista della tradizione cinese fu, naturalmente, la Ribellione Taiping (1850-1864), capeggiata da Hong Xiuquan (1813-1864). Hong era un candidato agli esami statali frustrato nelle sue aspettative, e aveva ricevuto i rudimenti della letteratura cristiana da un convertito cinese. Con quella infarinatura, egli mise insieme una religione che era un misto di escatologia tradizionale cinese e dottrina di salvezza cristiana. Organizzò poi la Società degli Adoratori di Dio che, in reazione alle tensioni etniche e spinta dal sentimento missionario di Hong, nel 1850 diede inizio a una rivolta.

La religione di Hong può essere compresa meglio grazie alla designazione che egli diede al suo movimento dopo il 1850. Lo chiamò infatti Taiping Tianguo («Regno Celeste della Grande Pace»). Il *taiping*, come si ricorderà, era l'ideale dei Turbanti Gialli che si erano ribellati nel 184, e aveva ispirato vari gruppi millenaristi nel corso della storia cinese. Il termine *tianguo* derivava invece dalla nozione giudeo-cristiana di regno di Dio. Insieme, i due termini composti testimoniava-

no l'incrollabile fede di Hong nel fatto che il regno di Dio, nella forma di Grande Pace, avrebbe potuto realizzarsi sulla terra, e che egli sarebbe stato lo strumento mediante il quale questo alto ideale sarebbe stato onorato. Dichiaratosi secondo figlio di Dio e fratello minore di Gesù, Hong si presentò come il redentore della Cina, se non del mondo intero. Insieme anticonfuciano e antimanciù, il suo tipo di dottrina di salvezza messianica fu di gran lunga il più radicale che la Cina avesse mai visto.

Il Regno Celeste di Hong era caratterizzato dalla proclamata uguaglianza di tutti gli uomini e dalla liberazione di tutte le donne. A dire il vero, permaneva un'inevitabile discrepanza tra teoria e pratica, eppure questo ideale *taiping* fu inequivocabilmente enunciato e applicato a situazioni concrete sotto forma di provvedimenti politici, come accadde nel sistema di gestione delle terre. Questo sistema assicurò infatti una equa redistribuzione dei terreni, spingendosi addirittura ad abolire le distinzioni tra i sessi nella lottizzazione delle terre.

Quando l'armata *taiping* prese Nanchino nel 1853, Hong trasformò la città nella sua Capitale Celeste. Nanchino, sede della firma del trattato che, appena undici anni prima, aveva posto fine alla guerra dell'Oppio tra Cina e Gran Bretagna, era considerata da Hong la «Nuova Gerusalemme» promessa dal libro dell'*Apocalisse*. Ma le lotte interne, accresciute dalle riforme militari manciù, e la crescente ostilità occidentale nei confronti dei Taiping, portarono infine alla schiacciante sconfitta del 1864.

Possiamo affermare che la storia del millenarismo cinese risale al primo periodo medievale. Esso esercitò il più grande richiamo tra coloro che venivano a trovarsi ai margini e ai confini della società, i quali, pur non necessariamente bisognosi da un punto di vista economico, si vedevano però precluso l'accesso al potere e al prestigio nel mondo ortodosso. Queste persone, grazie all'aiuto reciproco e alla solidarietà di gruppo, riuscivano a guadagnarsi il rispetto di sé e un senso di dignità dalla loro affiliazione alle organizzazioni settarie. I più carismatici e i più dotati potevano persino raggiungere posizioni di potere e prestigio all'interno della setta. Ciò valeva soprattutto per le donne, che diversamente si vedevano proibire ogni contatto costruttivo al di fuori delle proprie famiglie. Relativisti sul piano etico, per via del loro orientamento volto al millennio futuro, i membri di questi movimenti spesso si attiravano l'ira e le vessazioni delle autorità. Essi interpretavano i tempi di difficoltà economica, le instabilità sociali e i disastri naturali come segnali dell'avvento della terza età, una età in cui avrebbero trionfato nella loro lotta contro lo sfruttamento e l'ingiustizia, e anche contro la morte stessa. Perciò divenivano agitati e ansiosi, se non apertamente ribelli, e spesso potenzialmente sovversivi. L'antinomia dei loro valori e del loro comportamento costituiva una sfida diretta alla tradizione ortodossa, mentre il loro anelito millenarista a costruire un mondo migliore spesso implicava il rifiuto di quello presente. In un certo senso, i rivoluzionari cinesi del XX secolo, compresi i comunisti, si sono spesso avvicinati molto ai primi settari millenaristi nel loro tentativo di cambiare il mondo.

[Vedi *DAOISMO*, articolo *Comunità religiose daoiste*; *TAIPING*; e la biografia di *LAOZI*].

BIBLIOGRAFIA

W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1971 (trad. ingl. *China and the Search for Happiness. Recurring Themes in four Thousand Years of Chinese Cultural History*, New York 1976). Opera piacevole, che analizza la storia del pensiero utopico cinese, corredata da commenti e ampie citazioni.

J.J.M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China. A Page in the History of Religions*, I-II, Amsterdam 1903-1904, rist. Taipei 1963. Pubblicata all'inizio del XX secolo, quest'opera esamina le credenze e i riti delle sette cinesi attraverso decreti e documenti ufficiali.

Kwang-ching Liu e R. Shek (curr.), *Heterodoxy in Late Imperial China*, Honolulu 2004. Atti di convegno contenenti vari articoli dedicati a movimenti chiliasti e millenaristi nella Cina medievale e tardoimperiale.

Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven 1976. Un'opera interessante che ripercorre le tracce di una ribellione millenarista attraverso l'analisi delle confessioni degli insorti.

Susan Naquin, *Shantung Rebellion. The Wang Lun Uprising of 1774*, New Haven 1981. Un'altra opera di Susan Naquin che, servendosi ancora una volta delle confessioni dei ribelli, analizza un altro moto di rivolta.

D.L. Overmyer, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge/Mass. 1976. Un'opera innovatrice sul settarismo cinese, in particolare sul movimento del Loto Bianco, che contiene interessanti raffronti con i movimenti religiosi europei.

D.L. Overmyer, *Precious Volumes. An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Cambridge/Mass. 1999. Lo studio più completo, in inglese, sulle dottrine contenute negli scritti settari cinesi tardoimperiali.

Anna Seidel, *The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung*, in «History of Religions», 9 (1969-1970), pp. 216-47. Famoso studio sul messianismo daoista del primo periodo medievale, in cui viene analizzato il culto di Li Hong.

J.D. Spence, *God's Chinese Son. The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York 1996. Lo studio più recente su Hong Xiuquan e sul movimento Taiping, che dedica particolare attenzione alle dottrine religiose di Hong.

B.J. Ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Leiden 1992. Uno studio revisionista della tradizione del Loto Bianco, che corregge alcuni fraintendimenti nei riguardi del movimento.

E. Zürcher, *"Prince Moonlight". Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism*, in «T'oung pao», 68 (1982), pp. 1-75. Fondamentale opera dedicata al millenarismo buddhista dei secoli IV e V, corredata da traduzioni complete dei testi citati.

RICHARD SHEK

MOZI (circa 470-390 a.C.), filosofo e fondatore di una religione dell'antica Cina. Il suo nome di nascita era Di, Mozi è il titolo onorifico e nell'uso popolare significa «Maestro Mo» oppure «Insegnante Mo».

Nato poco dopo la morte di Confucio, Mozi fu un contemporaneo di Socrate. Inizialmente fu un seguace del Confucianesimo, ma ne rimase insoddisfatto a causa del suo codice di rituali e musica e cominciò, invece, a proporre i propri insegnamenti. Per quasi due secoli, il Moismo e il Confucianesimo furono conosciuti come le più importanti scuole del Paese.

Il periodo nel quale Mozi fu attivo è conosciuto nella storia cinese come l'età degli Stati combattenti (403-221 a.C.). La gerarchia feudale istituita all'inizio della dinastia Zhou (1122 a.C.) era crollata, e intrighi e violenze incessanti tra gli Stati feudali portarono alla diffusione del caos e della confusione. La sfida comune che dovettero affrontare tutti i pensatori dell'epoca fu come rimettere ordine nel caos, come stabilire l'armonia nella società umana. Credendo di possedere anch'egli un insegnamento che avrebbe rimediato ai mali del suo tempo, Mozi lavorò per un breve tempo come funzionario minore. Trascorse, invece, molto tempo come studioso itinerante, visitando un signore feudale dopo l'altro nella speranza di trovare un sostenitore comprensivo per poter mettere in pratica i propri insegnamenti. Non riuscendo a trovare un tale principe, Mozi si consacrò a una vita di studio e di istruzione privati. La sua vita personale fu semplice e austera, a un passo dall'ascetismo.

L'insegnamento di *Mozi* è conosciuto principalmente grazie al libro intitolato *Mozi*, che fortunatamente è giunto fino a noi. Esso rappresenta evidentemente l'*opera omnia* della scuola moista, con il *corpus* degli insegnamenti di Mozi che costituisce la parte centrale del volume.

L'idea centrale nel *Mozi* è la dottrina dell'amore universale. Convinto che la causa del disordine dell'Impero fosse nella mancanza di amore reciproco, Mozi dichiarò: «Se ognuno nel mondo praticherà l'amore universale, gli Stati non si attaccheranno l'uno con l'altro e le dinastie non si attaccheranno l'una con l'altra... Se avverrà, l'ordine prevarrà nel mondo». Uno dei suoi critici osservò: «L'amore universale può essere una cosa buona, ma può avere una qualche utilità?», Mozi rispose: «Se non fosse utile, allora io stesso lo disapproverei. Ma come può esistere qualcosa che è buono ma inutile?» L'identificazione di buono e utile (vale a dire, buono per qualcosa) è in disaccordo con l'insistenza tradizionale confuciana che il buono è al di sopra dei dettami dell'utilità.

Difendendo la dottrina dell'amore universale, Mozi si riferisce, da una parte, alle predilezioni e alle preferenze degli uomini e, dall'altra, all'approvazione del Cielo. Data la scelta tra un uomo impegnato con l'universalità e uno impegnato con la parzialità, ognuno preferirebbe naturalmente il primo come maestro, come amico o come persona a cui affidare la cura dei propri genitori, della moglie e dei bambini. Allo stesso tempo, il Cielo fornisce l'approvazione divina per la pratica dell'amore universale tra gli uomini. Quando un discepolo chiese: «Come sappiamo che il Cielo ama tutti gli uomini?», Mozi rispose: «Perché il Cielo insegna a tutti, richiede a tutti e accetta il sacrificio da tutti».

La posizione di Mozi riguardo alla religione lo rende unico tra i filosofi cinesi. Mentre la tendenza generale era di considerare il Cielo come un principio morale oppure una forza naturale, Mozi descrisse il Cielo come un dio vivente. Il Cielo ha una volontà alla quale dobbiamo obbedire accettandola come il modello unificante del pensiero e dell'azione umana. «Qual è la volontà del Cielo alla quale dobbiamo obbedire? È di amare universalmente tutte le persone nel mondo».

Mozi fu allo stesso tempo un uomo di pensiero e un uomo d'azione. Un principio conseguente a quello dell'amore universale è la condanna della guerra offensiva. Si racconta che per impedire a un grande Stato di attaccare uno più piccolo, Mozi camminò dieci giorni e dieci notti, strappando pezzi del suo abito per avvolgere i suoi piedi doloranti.

Ispirati dal suo esempio di abnegazione, i seguaci di Mozi, dopo la sua morte, si organizzarono in un ordine religioso guidato da una successione di Maestri Anziani, con una congregazione piuttosto grande di devoti. Si narra che, una volta, ben centosettanta seguaci erano pronti a dare la propria vita al comando del Maestro Anziano. Tuttavia, la religione moista ebbe vita breve e nel III secolo a.C. finì nell'oblio.

Il più famoso tra i critici di Mozi fu Mengzi (Mencio; circa 372-289), il secondo saggio del Confucianesimo. Mengzi disse: «Mo difende l'amore universale, che non riesce a riconoscere il rapporto speciale di ognuno con il proprio padre. Non riuscire a riconoscere il rapporto speciale di ognuno con il proprio padre... significa

comportarsi come una bestia». Come se avesse previsto la critica di Mengzi, Mozi aveva detto: «Come vorrebbe un figlio che gli altri si comportassero con i suoi genitori? Chiaramente vorrebbe che gli altri amassero i suoi genitori. Così, il suo dovere è di amare altrettanto i genitori degli altri». L'amore universale è dunque una regola di condotta che assicura la più grande felicità per il più grande numero di persone. Un altro famoso commento critico proviene dal pensatore confuciano Xunzi (circa 298-238 a.C.). Facendo riferimento alla difesa da parte di Mozi di un'economia tanto severa che vorrebbe eliminare la musica come lusso dispendioso, Xunzi disse: «Mozi fu accecato dall'utilità e non conobbe la raffinatezza».

[Vedi *MOISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Per una traduzione del *Mozi* cfr. Y.P. Mei, *The Ethical and Political Works of Motse*, London 1929, rist. Taipei 1974. Una traduzione parziale è disponibile in B. Watson (trad.), *Mo Tzu. Basic Writings*, New York 1963. Lo studio Y.P. Mei, *Motse, the Neglected Rival of Confucius*, London 1934, rist. Westport/Conn. 1973, fornisce un'ampia bibliografia delle opere che si occupano di Mozi.

[In italiano è possibile consultare F. Tomassini (cur.), *Il libro del sublime Mo-Tzu. il filosofo dell'amore universale, saggio e rivoluzionario, antagonista di Confucio*, Milano 1996].

Y.P. MEI

MURO KYŪSŌ (1658-1734), studioso giapponese del Neoconfucianesimo della metà del periodo Tokugawa (1603-1868). Kyūsō, figlio di un medico, nacque a Yanaka, provincia di Musashino, nell'area della moderna Tokyo. Dopo aver studiato alla scuola di Kinoshita Jun'an a Kyoto, intraprese la carriera di studioso ed ebbe un incarico ufficiale che culminò con la sua nomina a consigliere confuciano dell'ottavo *shōgun* Tokugawa, Yoshimune.

Kyūsō si presentò come un oppositore della tradizione fissata da Ogyū Sorai (1666-1728), il fondatore della scuola della Retorica antica (Kobunijgaku). Egli esaltò la pratica del bene e dichiarò che un autentico studioso non copia l'insegnamento degli altri, ma propone la sua personale filosofia. Si dissociò da tutti quegli studiosi che riteneva fossero preoccupati solamente di problemi di epistemologia teoretica. In quanto pragmatista, Kyūsō criticò la dottrina della scuola confuciana di Wang Yangming e il misticismo buddhista.

Fra i suoi lavori il più noto è *Sundai zatsuwa* (Saggi scritti a Sundai). Composto nel 1732 e consistente in cinque volumi intitolati *Umanità, Giustizia, Cortesia. Saggezza* e *Fede*, il lavoro ricorda nello stile il famoso *Tsurezuregusa* di Yoshida Kenkō (1283-1350).

Kyūsō sosteneva che la verità (*ri*) della natura e dell'universo si sarebbe realizzata soltanto attraverso lo scambio e l'incontro fra gli uomini. Il nucleo o essenza della natura era sempre stabile, pensava, e il *ki*, opposto alla verità (*ri*), equivaleva a un'essenza o energia, pur essendo basato sulla materia. Kyūsō criticava l'idealismo e la corrispondente dottrina dell'intuizione proposta dalla scuola Yangming (Yōmei) del Neoconfucianesimo. Pur utilizzando il termine *intuizione*, Kyūsō tendeva a considerare tale concetto non come una autocomprensione riflessiva, un obiettivo religioso in sé e rivolto a sé, ma piuttosto come un semplice strumento attraverso cui scandagliare una verità tanto universale quanto oggettiva. In opposizione al Neoconfucianesimo, Kyūsō riteneva che la verità non fosse del tutto separata dall'energia materiale: egli non considerava quest'ultima come esclusivamente materiale, quanto piuttosto come qualche cosa che entrava in collisione con lo spirito.

In quanto panteista, Kyūsō considerava sacra la natura. Egli sosteneva che le forze della natura e i *kami* entrano in contrasto fra loro come le forze negative e positive di *yin* e *yang*. L'attività naturale ed eterna delle forze negative e positive si risolve nella combinazione delle Cinque Fasi o Cinque Elementi che compongono l'universo e nelle varie e mutevoli forme e stagioni della natura. Questa attività, pensava Kyūsō, procede parallelamente allo sviluppo di tutti i fenomeni naturali e pertanto è in correlazione con le leggi dell'universo. I *kami*, la sede del sacro, possono essere percepiti dall'uomo attraverso l'osservazione della straordinaria azione dell'universo: è da essa che deriva la fede. Perciò è necessario studiare approfonditamente le leggi che presiedono ai fenomeni naturali.

Kyūsō lottò contro i vari gruppi religiosi che godevano di maggiore popolarità nel Giappone dell'epoca. Pensando che il Buddhismo fosse dannoso alla società e alla famiglia e che i monaci buddhisti fossero seminatori del seme dell'inganno, Kyūsō sosteneva il rigetto dei «fantasmi inutili». Egli negò che il Buddhismo avesse esercitato qualche utile influenza sulla cultura e sulla civiltà del Giappone. Ma attaccò anche lo Shintō, ridicolizzando, per esempio, la teoria della linea ininterrotta di imperatori risalente all'inizio dei tempi. Accostò nella sua critica, infine, anche il Cristianesimo al Buddhismo e allo Shintō, sostenendo che i missionari erano soltanto spie travestite in abiti sacerdotali. Perciò sostenne la violenta repressione del Cristianesimo che in quel periodo aveva luogo in Giappone.

BIBLIOGRAFIA

Poche ricerche sono dedicate alla figura di Kyūsō, ma si può utilmente consultare il volume 13 della collana *Nihon kyōiku shisō taikei*, che propone una lista completa delle sue opere, e il cap. 3 di Iakov Borisovich Radul'-Zatulovskii, *Iz istorii materialisticheskikh idei v Iaponii v XVII-pervoi polovine XIX v.*, Moskva 1972, un volume che per la sua importanza è stato tradotto anche in giapponese nel 1979.

HAGA NOBORU

MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE. [Questa voce è suddivisa nei seguenti articoli: *Musica e religione nell'Asia sudorientale*; *Musica e religione in Cina, Corea e Tibet*; *Musica e religione in Giappone*].

Musica e religione nell'Asia sudorientale

L'Asia sudorientale non è un'area culturale, bensì una regione politico-geografica che comprende dieci nazioni i cui confini sono stati stabiliti nel secolo passato. In ciascuna di queste nazioni, dalla più grande alla più piccola, vi è una notevole diversità etnica (benché in ogni nazione predomini un gruppo etnico). Una delle espressioni di questa diversità culturale è costituita dalla musica religiosa. La religione in Asia sudorientale è correlata con l'etnicità, ma la correlazione tra musica religiosa ed etnicità segue uno schema diverso rispetto a quello che lega credo ed etnicità. Per esempio, il *gamelan* giavanese è presente, in certe chiese cristiane di Giava centrale, come accompagnamento ai servizi religiosi, sebbene nella maggior parte delle chiese giavanesi la regola sia costituita da inni a cappella o accompagnati da strumentazioni occidentali.

Nel Paese più piccolo dell'Asia sudorientale, l'isola urbana di Singapore, coesistono tre grandi gruppi etnici: cinese, indiano e malese, ma vi sono molte differenze per quanto riguarda i dialetti e le pratiche culturali all'interno di ciascun gruppo. I Cinesi di Singapore sono di etnia Hakka, Hokkien, cantonese e Teochew. I dialetti impiegati a fini religiosi possono essere assai diversi tra un gruppo e l'altro. Le rappresentazioni musicali che fanno parte dei riti religiosi neoconfuciani, delle feste dedicate alla luna, delle festività dei Fantasmi Affamati e dei riti per la propiziazione degli dei differiscono da un gruppo all'altro non soltanto per ciò che riguarda la lingua dei dialoghi e dei canti, ma anche dal punto di vista dell'accompagnamento melodico e ritmico, che rispecchia le differenze di tono e di ritmo che si riscontrano nei recitativi poetici.

La musica ha svolto un ruolo fondamentale nella vita religiosa delle società dell'Asia sudorientale dai tempi antichi al recente passato. Le funzioni religiose della musica variano da una società all'altra e, all'interno di ciascuna società, da un periodo storico all'altro. Nella maggior parte delle società dell'Asia sudorientale, le funzioni della musica si sono modificate con il passare del tempo. Molte delle più antiche testimonianze storiche indigene – testi o iscrizioni su pietra o rame – risalenti al V secolo sono costituite da testi religiosi (preghiere o *mantra*) scritti in poesia e destinati al canto. Questi testi, insieme con gli scritti di aree cinesi e indiane in contatto con le società dell'Asia sudorientale dell'epoca e precedenti, provano come esse fossero società organizzate, con tecniche agricole, artigianato e sistemi sociali sviluppati. Prove archeologiche ed etnologiche suggeriscono che la coltivazione del riso in quest'area fosse presente fin dal 3000 a.C., che la lavorazione dei metalli abbia fatto la propria comparsa intorno al 2000 a.C. e che la navigazione su vaste distanze fosse già praticata dal 1500 a.C. Altre prove mostrano che alcuni abitanti dell'Asia sudorientale si erano spostati, stanziandosi, a ovest, fino in Africa e a est fino alle isole più orientali dell'Oceania. Questi viaggiatori misero la regione in contatto con la musica e la religione che si andavano sviluppando nel mondo di due millenni or sono. A partire dal periodo di cui abbiamo testimonianza storica indigena sappiamo che le corti continentali, quelle sulle isole di Sumatra, Giava e del Borneo, e le città costiere e sul delta dei fiumi dell'intero continente erano frequentate da viaggiatori indiani, cinesi e mediorientali. Questi viaggiatori si spostavano per missioni religiose, educative e commerciali o in pellegrinaggio. Talvolta, su richiesta di capi indigeni, si fermavano a studiare o a insegnare, oppure fungevano da mediatori commerciali. Non si hanno molte informazioni circa il contesto musicale delle società dell'Asia sudorientale prima dell'anno 1000 d.C., ma la comprovata esistenza di una cultura materiale avanzata e di uno sviluppato commercio con culture estranee alla regione, insieme a recenti prove di duraturi modelli di diversità, sostanziano le teorie che vogliono quest'area caratterizzata da culture musicali complesse e differenziate da almeno tre millenni.

In molte società dell'Asia sudorientale del I millennio, religione e potere politico del sovrano erano strettamente legati. Tamburi bronzei, che sembrano aver avuto funzioni musicali, venivano impiegati nelle cerimonie religiose di molte società continentali dell'Asia sudorientale a partire dal 100 d.C. circa, e in molte isole dell'Asia sudorientale qualche secolo dopo. Questi tamburi appartenevano probabilmente alle famiglie regnanti e fungevano da segni di potere di queste fami-

glie. Le incisioni presenti su alcuni tamburi bronzei mostrano processioni di figure sacerdotali che suonano rudimentali organi a bocca a canne libere, progenitori dell'attuale *kaen* del Laos. Fino alla metà del secolo scorso, i tamburi bronzei venivano considerati sacri tra i popoli delle montagne e delle alture dell'Asia sudorientale continentale e sull'isola di Bali. [Vedi *TAMBURI SACRI*, vol. 2].

Le prime testimonianze scritte mostrano come, in Asia sudorientale, la poesia in forma di canzone fosse centrale nella vita religiosa, e venisse impiegata per comunicare dottrine religiose, storie sacre e preghiere. Attraverso contatti con società dell'Asia meridionale, alcuni aspetti delle religioni induista e buddhista raggiunsero molte aree dell'Asia sudorientale. Sia certi complessi di credenze, sia certi costumi vennero selettivamente assimilati e trasformati secondo i bisogni particolari delle comunità regionali, e alcuni strumenti tipici dell'Asia meridionale – tamburi a tracolla e probabilmente i liuti curvati – furono inseriti negli *ensemble* musicali dell'Asia sudorientale.

Le storie tratte dal *Rāmāyaṇa* e dal *Mahābhārata* e i *jātaka* divennero la base di alcuni canti dell'Asia sudorientale. Per esempio, in molte società di Giava e di Bali, il *Mahābhārata* entrò a far parte, o venne inserito all'interno, di drammi recitati o storie narrate. Queste storie e questi drammi erano in forma cantata. È probabile che il legame tra *wayang* (teatro delle ombre) e *Mahābhārata* a Giava fosse già abbastanza stretto all'inizio del I millennio d.C. I primi testi del *Mahābhārata*, giunti negli idiomi dell'Asia meridionale, erano certamente incomprensibili ai Giavanesi, ma gli elementi musicali facilitarono probabilmente l'esposizione degli elementi stranieri o resero possibile una trasformazione spirituale in chi non ne comprendeva la lingua. Poi, con il passare del tempo, le storie vennero in parte tradotte in giavanese e inserite tra più antiche sezioni di testo provenienti dall'India meridionale. Prove di questo processo possono essere identificate nelle pratiche attuali del *wayang* di Giava. Nel corso di una esecuzione di *wayang kulit purwa* a Giava, il *dhalang* (burattinaio) può eseguire canti in giavanese antico, una lingua con forti ascendenze sanscrite. Il *dhalang* odierno, tuttavia, non ha una grande conoscenza di giavanese antico, e può accadere che ingarbugli il significato del testo. Tra l'uditorio, pochi ne comprenderanno il senso, frainteso o meno. Tuttavia, questi *suluk* («canti del burattinaio») sono parti essenziali di tutte le esecuzioni di *wayang*. Se, come capita sempre più spesso, l'esecuzione di un *lakon* (il particolare pezzo scelto da più ampi cicli di storie come storia per la sera) viene accorciata, passando dall'intera notte a una durata di tre o quattro ore, il *dhalang* eseguirà comunque quasi tutti quei *suluk* incomprensibili, rendendo buona parte dei dialoghi in un giavanese comprensibile. I *suluk* cantati sono considerati essenziali in un'esecuzione completa del *lakon*. L'impatto spirituale del *wayang* non è legato alla comprensibilità del testo, ma all'esistenza e all'ordine di questi elementi più antichi, i canti *suluk* appunto. Ne consegue, quindi, che la musica dei *suluk* è un fattore essenziale dell'evento spirituale. Questo processo è analogo a quello con il quale, nella storia primitiva, i testi nelle lingue dell'Asia meridionale vennero assimilati in contesti asiatico-sudorientali. Per gli ascoltatori, la vera essenza dell'evento spirituale stava probabilmente nel suono stesso. [Vedi *TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE*, articoli *Wayang di Giava* e *Danza e rappresentazioni danzate a Bali*].

Gli ingredienti musicali della vita religiosa dell'Asia sudorientale sono molteplici, pur manifestandosi, naturalmente, una sorta di standardizzazione della pratica musicale religiosa che oltrepassa i confini sociali, culturali e nazionali. Queste somiglianze si registrano, per lo più, nelle forme istituzionali di vita religiosa. Per esempio, analogie negli aspetti istituzionali dell'Islam tra le comunità della Malesia peninsulare e quelle di Giava centrale si accompagnano ad analogie nella musica istituzionale islamica, come i richiami alla preghiera, la recitazione delle preghiere nelle moschee o le salmodie del Corano. La salmodia islamica in arabo viene in certa misura standardizzata, tra le comunità della Malesia peninsulare e le comunità di Giava centrale, sulla base delle comuni origini legate alla salmodia mediorientale. Inoltre, queste tendenze alla standardizzazione sono ancor più rafforzate dalle gare annuali di lettura del Corano che si tengono a livello nazionale e internazionale.

Tuttavia, in più di una regione dell'Asia sudorientale si registrano anche notevoli differenze nella pratica musicale a fini religiosi. Tali differenze dipendono talvolta dalle disuguaglianze linguistiche. Il canto di testi in *pāli* è parte integrante del Buddhismo Theravāda sia in Thailandia che in Birmania. Al di là dei testi, anche certi aspetti musicali di questi canti, come le intonazioni e gli elementi ritmici, ne riflettono le differenze vernacolari. Differenze che sono ancor più pronunciate negli aspetti musicali dei canti di una stessa religione eseguiti in diversi idiomi locali.

In campo musicale, alcune differenze interculturali legate alle religioni «mondiali» di vari Paesi dell'Asia sudorientale possono essere fatte risalire a modelli più antichi di credenze religiose in culture e regioni specifiche. Per esempio, certi *gamelan* di Giava centrale hanno svolto un ruolo importante nell'Islam istituzionale. Fino alla metà del XX secolo, infatti, nel corso delle festività dedicate alla celebrazione del giorno natale del profeta Muḥammad, certe orchestre *gamelan*, note soli-

tamente con il nome di *gamelan sekaten*, si esibivano nei cortili delle grandi moschee di molti potentati locali di Giava centrale. Ogni giorno durante queste feste, le orchestre eseguivano diversi pezzi, tratti da un repertorio conforme per solennità e potenza, che avevano lo scopo di annunciare l'evento religioso e sociale e invitare la popolazione a parteciparvi.

Le orchestre di percussioni sono fondamentali nelle esecuzioni musicali di molte società dell'Asia sudorientale. I commentatori di questi generi musicali hanno suggerito che i due tipi di strumenti a percussione oggi comunemente utilizzati in tutta l'Asia sudorientale, ossia il metallofono e il gong, siano i più antichi. Tuttavia, indizi archeologici ed etnologici suggeriscono invece la pari antichità di strumenti, a percussione o a fiato, composti da elementi in legno o bambù legati insieme. In effetti, alcuni di questi strumenti erano probabilmente in uso in gran parte dell'Asia sudorientale ben prima del metallofono e del gong. È persino possibile che i gong siano stati introdotti, in alcune località, come dono tra sovrani dell'Asia sudorientale. Un motivo per la loro adozione fu probabilmente il fatto che essi producevano un suono simile a quello di preesistenti canne di bambù o tamburi di bronzo.

In tutto questo tempo, dalla storia primitiva al presente, le culture di molte popolazioni rurali di aree collinari e interne, tanto nel continente quanto nelle isole dell'Asia sudorientale, si sono sviluppate secondo direttive indipendenti da quelle dei gruppi etnici maggioritari della regione. Alcuni di questi gruppi rurali, come gli Shan ai confini tra Birmania e Thailandia, i Mon in Birmania meridionale e in Thailandia occidentale, e i Cham in Vietnam meridionale e Cambogia orientale, rappresentano le vestigia contemporanee di società che nel passato avevano dominato quelle regioni. Molte di queste popolazioni rurali hanno società che si intrecciano con quelle dei gruppi etnici maggioritari dei loro Paesi.

Nella storia recente, le orchestre composte, in tutto o in parte, da gong appesi o gong a campana, hanno rivestito un ruolo importante nelle società di tutta l'area. L'interesse per i gong e i gong a campana non è circoscritto a quelle società che hanno avuto evidenti contatti con le «grandi» tradizioni settentrionali od occidentali o con la cultura di corte. Sul continente, il popolo Bu Noer, un gruppo etnico austroasiatico, ha orchestre formate da gong a mano senza pomello che suonano in occasione di riti importanti per il benessere del villaggio e dei cicli agricoli. Sull'isola di Borneo, grandi gong con pomello sono venerati come segni di prestigio e potere dei capi. I gong o gong a campana di Giava centrale sono strettamente legati all'autorità sacrale dei sovrani giavanesi. Molte società dell'Asia sudorientale condividono la credenza che la lavorazione dei metalli sia un'attività sacra.

A causa della notevole diversità della musica religiosa dell'Asia sudorientale, in fatto di scopi e di esiti, è più utile esaminare nel dettaglio gli aspetti religiosi di un insieme di attività musicali che caratterizzano una regione socio-culturale specifica e un preciso periodo di tempo: il complesso di attività musicali note in tempi recenti come *karawitan* a Surakarta nella zona centrale di Giava. I *karawitan* possono essere suddivisi in tre categorie di base: musica puramente strumentale (eseguita da orchestre *gamelan*), musica puramente vocale (costituita da *tembang*, nome generico che indica certi tipi di poemi e di canti) e musica vocale e strumentale insieme. Secondo un sistema di categorizzazione adottato negli anni '70 del secolo scorso da molti *dhalang* e da insegnanti di Surakarta, il *karawitan* dei secoli passati poteva vantare un significato religioso di tipo magico (*ilmu*), simbolico (*basa*) o formale (*agama*).

Significato magico. Certi pezzi musicali avevano particolari qualità magiche. Lo scopo principale per l'esecuzione di una danza chiamata *Anglir mendung* (Come nuvole tempestose), fondamentale nelle corti di Giava centrale, era di promuovere il benessere della popolazione; se la danza veniva eseguita al momento sbagliato o da persone inadatte, essa provocava gran danno al regno. La composizione *Denda gedhe* (Grande bastone, o mazza) aveva invece lo scopo di scacciare gli spiriti maligni. Se veniva eseguita senza il necessario rito di accompagnamento, però, induceva al panico. I legami tra magia e *wayang* facevano sì che si attribuissero poteri magici al *dhalang*. Per esempio, nel rito Anak Tiba Sampir («il bambino è consegnato»), il *dhalang* benediceva un bambino cantando *mantra* (preghiere) ed eseguendo un *wayang* in suo nome. Da quel momento, e fino alla morte, il bambino era sotto la responsabilità del *dhalang*, sebbene continuasse a vivere con i genitori. Esistono anche prove di un legame tra magia e musica nei riti per la propiziazione degli spiriti: in cerimonie particolari per i *gamelan*, che si tenevano anche più volte a settimana, singoli strumenti dell'orchestra venivano presentati con offerte, di solito consistenti in fiori o cibo, per espellerne o allontanarne gli spiriti maligni. Anche certi canti giavanesi avevano poteri magici: il *sekar ageng* (forma elevata o antica di canto) chiamato *Kilayu nadung* veniva impiegato per arginare le piogge torrenziali o per addomesticare i coccodrilli. Il *kidung*, un genere di canto al quale venivano attribuiti grandi poteri religiosi, veniva impiegato per esorcizzare gli spiriti maligni o per tenerli lontani dai malati, da coloro che stavano per sposarsi e da chi stava per essere circonciso. Per una malattia di moderata gravità, potevano bastare due strofe di un *kidung*, ma per un malato grave era necessaria un'intera notte di canti.

Significato simbolico. Le esecuzioni *gamelan* che si tenevano in apertura di un *wayang* venivano disposte secondo un ordine che simboleggiava il trascorrere della vita umana. Per prima si eseguiva la composizione intitolata *Cucur bawuk* (Sangue che scorre dall'utero) che simboleggiava la nascita; poi, nell'ordine, *Parianom* (Giovani); *Sri katon* (Il sovrano onorevole), che simboleggiava le buone azioni della vita adulta; e infine *Suksma ilang* (Lo spirito è perduto). Inoltre, si sceglieva di solito un *lakon* appropriato all'occasione. In altri contesti, si sceglievano specifici brani *gamelan* per situazioni particolari. I brani *gamelan* per le cerimonie di nozze venivano eseguiti per soddisfare le necessità della cerimonia stessa e per simboleggiare un matrimonio riuscito. Per primo si eseguiva il *Wilujeng* (Benedizione) per accogliere gli ospiti; poi il *Pujangga anom* (Giovane studioso) per auspicare che lo sposo diventasse un uomo saggio; poi il *Sinom* (Quelli giovani) per la coppia; poi il *Longgor* per annunciare che un bambino sarebbe presto arrivato e sarebbe cresciuto in salute; poi il *Larasmaya*, per augurare benessere e felicità; e infine il *Goyong basuki*, per invocare l'incolumità della coppia. Tra i riti e gli accompagnamenti musicali con altri significati simbolici figurava anche il brano *Ludira madu* (Dolce sangue), che veniva spesso eseguito alle cerimonie di circoncisione.

Significato religioso formale. I *dhalang* svolgevano un compito fondamentale nell'esecuzione del *ruwatan* (liberazione da un maleficio). Essi dispiegavano, nell'adempiere a questo compito, tutte le loro arti di attori e di cantanti. In altre cerimonie religiose del villaggio, si eseguivano dei canti *sang smaradesa* («colui che è amato dal viallaggio») al dio favorito di volta in volta dal villaggio. In epoca di raccolto, per esempio, i cantanti del villaggio intonavano *tembang* al dio delle messi per chiedere un buon raccolto. Nel *kraton* di Giava centrale, il ciclo di danze *bedaya* veniva eseguito a beneficio del sovrano, per riaffermare la sua fede e la sua alleanza con la mitica Nyai Loro Kidul (Regina dei Mari del Sud). Nella formazione di danza, veniva lasciato un posto vuoto per Nyai Loro Kidul e, se la danza veniva eseguita correttamente, lei avrebbe occupato il suo posto tra i danzatori e sarebbe stata visibile al solo sovrano. Come si è già detto, particolari orchestre, dette *gamelan sekaten*, giocano un ruolo fondamentale nelle celebrazioni religiose del giorno natale del profeta Muḥammad.

In tutta l'Asia sudorientale è avvenuta, negli ultimi tempi, una erosione dell'interrelazione tra musica e religione non istituzionale, e persino nelle religioni istituzionali il ruolo della musica ha subito un declino. Ciò è dovuto in parte all'erosione delle antiche istituzioni del potere politico, e in parte alla popolarità, e al supporto governativo, dei mezzi di comunicazione elettronici. Il declino della musica religiosa è stato accompagnato da un fiorire di musica secolare, tanto che la musica popolare alla radio sovrasta anche le salmodie dei *mu'a in*. Il turismo, dal canto suo, ha stimolato lo sviluppo di nuovi ambiti per la musica religiosa e, oggi, uno dei fini più frequenti del teatro induista a Bali è quello di intrattenere e attirare i turisti.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*].

BIBLIOGRAFIA

Per una breve panoramica della musica nell'Asia sudorientale, cfr. S. Sadie (cur.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London (1980) 2001, 2ª ed., alle voci *Burma, Indonesia, Kampuchea, Laos, Malaysia, Philippines, Thailand* e *Vietnam*. Tutti questi articoli sono dedicati alla musica sviluppatasi alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo, e dedicano poco spazio alle informazioni riguardanti, nello specifico, la musica religiosa. Inoltre, le voci dedicate a Vietnam, Cambogia, Laos e Thailandia trattano quasi esclusivamente la musica dei gruppi etno-linguistici dominanti in questi Paesi. Per una trattazione più estesa dei principali gruppi etno-linguistici e per una illustrazione più accurata della musica religiosa, cfr. i seguenti libri e articoli:

Judith Becker, *Traditional Music in Modern Java*, Honolulu 1980.

U.H. Cadar, *The Role of Kulintang Music in Maranao Society*, in «Ethnomusicology», 17 (1973), pp. 234-49.

Governo della Cambogia (cur.), *Musique khmére*, Phnom Penh 1969.

Margaret J. Kartomi, *Music and Trance in Central Java*, in «Ethnomusicology», 17 (1973), pp. 163-208.

J. Kunst, *Music in Java*, E.L. Heins (cur.), I-II, The Hague 1973 (3ª ed. riv.).

C. McPhee, *Music in Bali*, New Haven 1966.

T.E. Miller, *Traditional Music of the Lao*, Westport/Conn. 1985.

D. Morton, *The Traditional Music of Thailand*, Berkeley 1976.

W.R. Pfeiffer, *Filipino Music. Indigenous, Folk, Modern*, Dumaguete City 1976.

Sumarsam, *The Musical Practice of the Gamelan Sekaten*, in «Asian Music», 12 (1981), pp. 54-73.

Trân-van-Khê, *Viêt-Nam*, Paris 1967.

MARTIN HATCH

Musica e religione in Cina, Corea e Tibet

Le tre principali confessioni religiose dell'Asia orientale, ossia Confucianesimo, Buddhismo e Daoismo, impiegano tutte la musica per esprimere le proprie dottrine e le proprie idee. Ma anche le antiche pratiche sciamaniche, il Cristianesimo e l'Islam svolgono un loro ruolo nella storia musicale di Cina, Corea e Tibet.

Cina. La religione popolare in Cina ha assimilato per

secoli elementi propri del Confucianesimo, del Daoismo e del Buddhismo. Estremamente diverse tra di loro a livello di pratiche locali, le varie forme di religione popolare hanno veicolato espressioni spirituali estremamente intense. La musica è una parte integrante di questa struttura locale. Le feste religiose popolari comprendono quasi sempre delle processioni accompagnate da bande musicali e danze del leone e del drago. Anche le recite di drammi musicali dedicati agli dei sono eventi imprescindibili di queste festività.

Oltre ai tre gruppi maggioritari, in Cina, Taiwan e Hong Kong esistono anche molte comunità religiose minoritarie. L'Islam, per esempio, viene praticato da circa il 3% della popolazione cinese. Non ho potuto attingere a informazioni sistematiche sulle pratiche islamiche cinesi ma, nel corso di una ricerca sul teatro cinese condotta negli anni '80, ho assistito a un rito serale celebrato da un piccolo gruppo di musulmani sunniti cinesi in una moschea locale dello Hangzhou. Il servizio durò circa un'ora e consistette di un canto a cappella, eseguito dai fedeli della congregazione e guidato da un *mullā*, di testi coranici in arabo con relative prosternazioni.

Anche il Cristianesimo vanta un piccolo numero di seguaci in Cina. Le liturgie cristiane, cattoliche o protestanti, si adeguano strettamente ai modelli occidentali. Gli innari utilizzati dalle Chiese protestanti contengono per lo più inni con musiche occidentali e testi in cinese, ma talora includono anche inni «adattati» da compositori cinesi basandosi su modelli occidentali. Le melodie degli inni protestanti costituiscono uno dei principali predecessori della moderna musica cinese chiamata *geming geju* («canzone rivoluzionaria»).

Riti ancestrali imperiali. *Yayue* («musica elegante») è l'appellativo dato alla musica impiegata nei solenni riti di Stato. Questo termine può denotare, in senso più vasto, la musica dei riti e degli intrattenimenti di corte e la musica eseguita nelle cerimonie governative secolari. A partire dalla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), tuttavia, questo appellativo cominciò a essere usato per designare i solenni riti sacrificali con ipertoni religiosi, come i riti ancestrali imperiali, i riti confuciani e quelli dedicati al Cielo e alla terra. È in quest'ultimo, e più restrittivo, senso che impiegheremo in questo contesto il termine *yayue*.

Benché il repertorio e gli stili musicali dello *yayue* cambiassero da una dinastia all'altra, esso è sempre stato eseguito da un coro e da un insieme strumentale. Il coro *yayue*, chiamato *dengge*, poteva essere più o meno numeroso secondo la dinastia. L'insieme strumentale veniva talvolta chiamato *bayin* («otto suoni»), perché i suoi strumenti rappresentano gli otto tipi fondamentali di timbro: metallo (campana), pietra (campane di pietra), argilla (ocarina), legno (scatole di legno a percussione e raschietti di legno), zucca (armoniche a bocca con la cassa di zucca), seta (cetra), bambù (flauto) e pelle (tamburo). Una lista parziale degli strumenti *yayue*, secondo la classificazione moderna, comprende, tra gli idiofoni: gli *zhong*, campane di bronzo sospese, prive di batacchio, di varie dimensioni colpite con un martelletto; gli *xing*, campane di pietra sospese di varie misure, anch'esse colpite con un martelletto; lo *zhu*, una scatola di legno a percussione; e lo *yu*, un raschietto di legno a forma di tigre, sfregato con un frustino di bambù. Tra i membranofoni: i *gu*, tamburi sospesi di varia misura e forma; il *bofu*, un tamburo cilindrico bifronte posto su di un supporto di legno, percosso con le mani nude. Tra gli aerofoni: lo *xun*, un'ocarina; lo *zhi* e il *di*, flauti traversi di bambù; il *dongxiao*, un flauto di bambù con i fori intagliati; il *paixiao*, un flauto di Pan; e lo *sheng*, una armonica a bocca la cui cassa di risonanza era fatta un tempo di zucca e ora di legno. Tra i cordofoni: il *qin*, una cetra senza ponticello a sette corde; e il *se*, una cetra a ponticello con venticinque corde. Il numero di strumenti che facevano parte dell'orchestra *yayue* varia da periodo a periodo. Talvolta, essa comprendeva anche *qin* a una, due, tre, cinque e nove corde.

Anche la danza faceva parte integrante dei solenni riti sacrificali di Stato. I tipi di danza eseguiti erano due: il *wenwu* (danza civile), e il *wuwu* (danza militare). Il numero prescritto era di trentasei danzatori, suddivisi in sei file di sei persone (*liuyi*, «sei file di sei danzatori») o in otto file di otto persone (*bayi*, «otto file di otto danzatori»). Il *luiyi* era previsto per i riti imperiali, mentre il *bayi* era riservato a personaggi di minor levatura sociale. Talvolta i danzatori erano più di sessantaquattro, ma tali occasioni erano rare e la cosa veniva vista in genere come un'eccezione. Tutti i danzatori erano uomini. I danzatori *wenwu*, abbigliati con abiti civili, tenevano nella destra piume di fagiano e nella sinistra flauti; i danzatori *wuwu*, invece, indossavano abiti militari e impugnavano spade nella destra e scudi nella sinistra.

Oltre all'impiego della musica e della danza nei riti solenni di Stato, altri importanti elementi cerimoniali erano costituiti dai sacrifici animali e dalle offerte di cibi vegetali e vino ai personaggi onorati. I sacrifici animali erano di due tipi: il *tailao*, o «grande sacrificio», che comprendeva l'uccisione sacrificale e l'offerta di buoi, pecore e maiali, e lo *xiaolao*, o «sacrificio minore», che prevedeva il sacrificio e l'offerta di buoi e pecore soltanto. Il *tailao* rappresentava l'onore più alto ed era riservato ai riti dedicati agli imperatori e a Confucio.

Riti confuciani. Lo Shidian, un sacrificio di Stato che aveva luogo in primavera e in autunno in onore di Confucio, venne istituito dal primo imperatore della dinastia Han, Gaozu (regnante dal 206 al 193 a.C.), che fe-

ce del Confucianesimo l'ideologia di Stato. Gli elementi cerimoniali dei riti Shidian condotti dall'imperatore erano simili a quelli dei riti ancestrali imperiali, e come questi subirono molti cambiamenti nel corso dei secoli. Quattro componenti di base rimasero tuttavia inalterate: il *tailao*, o Grande Sacrificio; offerte di cibo e vino a Confucio reiterate per tre volte e note come *san xian* («tre offerte»); l'esecuzione *yayue*; e il *wenwu*.

Nella prima metà della dinastia Qing, l'orchestra *yayue* era costituita da due diverse orchestre. L'una, detta *tangshangyue* («orchestra sul terrazzo»), sedeva sul terrazzo adiacente alla sala principale del tempio in cui si svolgeva il rito; l'altra, detta *tangxiayue* («orchestra per terra»), si esibiva invece nel cortile sottostante. Dopo il periodo medio-Qing (intorno al 1766), tuttavia, venne impiegato soltanto il *tangshangyue*.

Nei riti Shidian condotti dall'imperatore, il *wenwu* fu sempre eseguito da trentasei danzatori (ossia il *liuyi*), salvo che nel periodo medio-Ming, all'incirca dal 1477 al 1531 d.C., quando il numero di danzatori richiesti crebbe per la prima volta fino a sessantaquattro (ossia il *bayi*), e poi ancora a settantadue. Dopo il 1531, però, il numero di danzatori dello Shidian venne nuovamente ridotto a trentasei.

Le composizioni *yayue* eseguite nel corso dei riti Shidian vengono collettivamente chiamate *dachengyue* («musica di completezza»), un termine che deriva dal nome tradizionalmente dato ai templi confuciani, i *dachengmiao* («tempio di completezza»). Gli stili musicali e il repertorio del *dachengyue*, così come le melodie e le tonalità, subirono, nel corso dei secoli, molte modifiche. L'ultimo *dachengyue* fu commissionato nel 1742 dall'imperatore Qian Lung (regnante dal 1736 al 1796) della dinastia Qing. Il repertorio Qing consisteva di sei composizioni e delle loro trasposizioni. Le versioni originali e quelle trasposte erano eseguite rispettivamente nei riti primaverili e nei riti autunnali. Le sei composizioni erano tutte per coro, composto da dodici voci maschili, e orchestra *yayue*.

I testi delle sei composizioni sono inni di preghiera a Confucio, uniformemente composti da otto righe di quattro parole ciascuna. Ciascuna parola corrisponde in stile sillabico a una intonazione di durata uguale. Dal punto di vista melodico, tutte le composizioni sono pentatonali con movimenti melodici disgiunti e venivano intonate all'unisono con un andamento lento e ieratico.

Le melodie vocali erano accompagnate da insiemi di campane e campane di pietra e dall'intero corpo degli strumenti a corde e a fiato. Tutti i tamburi, ciascuna campana e campana di pietra, insieme con gli *zhu* e i *yu* avevano funzione colotomica, ossia fungevano da marcatori strutturali. Tre colpi battuti sullo *zhu* segnalavano l'inizio del pezzo; tre colpi sullo *yu* ne segnavano invece la fine. Ciascuna frase melodica, costituita da una delle righe di quattro parole, iniziava con un colpo di *bozhung* («grande campana») e si concludeva con tre colpi di *jiangu* («grande tamburo») e tre di *bofu*, il primo leggero e prodotto con la mano sinistra, il secondo più accentuato e dato con la destra, e l'ultimo prodotto con entrambe le mani. Prima dell'esecuzione vocale di ciascuna parola, se ne dava l'intonazione con una delle campane, dopo di che la stessa intonazione veniva ripetuta con una delle campane di pietra. Le danze erano accompagnate dal coro e dall'orchestra.

Musica liturgica buddhista. I tradizionali servizi liturgici buddhisti appartengono a quattro categorie principali: i servizi regolari; i riti per i defunti; i riti particolari; e i servizi che commemorano la nascita delle divinità buddhiste. I servizi regolari vengono celebrati in due delle istituzioni buddhiste: i monasteri e le organizzazioni laiche. Nei monasteri, si tengono quotidianamente servizi del mattino e della sera; nelle istituzioni laiche, invece, i servizi regolari (improntati a quelli dei monasteri) hanno luogo una o due volte a settimana.

In tutte le tipologie di servizio buddhista la musica, sia vocale sia strumentale, svolge un ruolo di primo piano. Pezzi vocali e strumentali si susseguono senza sosta in ogni servizio. In generale, la musica liturgica buddhista può essere definita semplice, serena e solenne. I testi liturgici impiegati sono sempre salmodiati o cantati, in assolo o in coro. *Fanbei* è il termine generico che indica la musica vocale liturgica. Il *fanbei* è uno stile spiccatamente cinese di canto liturgico, anche se probabilmente trae ispirazione dai princìpi indiani di recitazione sillabica e monotonale.

Nei servizi liturgici buddhisti si impiegano otto tipi di testi, alcuni in versi e altri in prosa:

1. *Sūtra* (*jing*): scritture buddhiste tradotte in versi cinesi di dieci sillabe per riga, che contengono discorsi del Buddha e dei *bodhisattva*. [Vedi *SŪTRA (LETTERATURA)*, vol. 9].
2. *Mantra* (*zhou*): formule incantatorie devozionali nelle lingue dell'Asia centrale, *pāli* o sanscrito, trascritte foneticamente in cinese; i testi *mantra* non hanno significato alcuno in lingua cinese, anche se di solito il loro senso generale è noto. [Vedi *MANTRA*, vol. 9].
3. Inni (*zan*): eulogie in versi dalla metrica irregolare.
4. *Gātha* (*ji*): strutture formate da otto strofe di versi, in cui ciascuna strofa ha quattro righe di uguale lunghezza e ciascuna riga contiene cinque o quattro sillabe.
5. *Nianfo*: salmodie dei nomi del Buddha o dei *bodhisattva*. La lunghezza della riga è determinata dal numero di sillabe che compongono il nome. [Vedi *NIANFO*, vol. 10].

6. Preghiera (*xuanshu* o *wen*): preghiere in versi alle divinità buddhiste.
7. Invocazioni (*shangyin* o *zuofan*): versi che invitano la congregazione al culto.
8. Istruzioni (*shisong*): invocazioni in versi del sacerdote a una divinità.

La musica *fanbei* è pentatonale. Alcuni brani, come gli inni e i *gāthā*, presentano un'ampia estensione melodica e un contorno melodico variabile; altri, come i *sūtra*, i *nianfo* e le preghiere, hanno invece un'estensione più ridotta e un contorno melodico in certo qual modo più statico. I *mantra* tendono ad essere monotonali. Caratteristica dominante della musica *fanbei* è il consistente impiego di motivi, o coppie di motivi, ripetuti, sebbene sia frequente anche la variazione.

Nei servizi regolari, ciascun brano *fanbei* comincia con il precentore (*weina*), che canta la prima frase ed è quindi seguito da tutta la congregazione di monaci o di laici. Un pezzo vocale comincia sempre lentamente, e gradualmente diventa più veloce. L'eterofonia è frequente, quando dei membri della congregazione eseguono varianti melodiche, secondo le loro capacità vocali. Gli strumenti accompagnano sempre il canto nei servizi regolari. Nei riti speciali, invece, i *fanbei* vengono spesso salmodiati o cantati da una voce solista, ma non mancano talvolta anche responsori e antifone. Nel caso in cui i canti siano eseguiti da una voce solista, l'accompagnamento strumentale può essere assente.

Gli studiosi moderni individuano tre categorie di stili melodici *fanbei*: sillabico, neumatico e melismatico. I *fanbei* in stile sillabico hanno una o due note per ciascuna sillaba del testo. A questo tipo appartengono *sūtra*, *mantra*, preghiere e alcuni *nianfo*. I *fanbei* di stile neumatico presentano tre, quattro o più note per ciascuna sillaba. I *gāthā* e alcuni *nianfo*, impiegati esclusivamente per accompagnare la circumambulazione obbligatoria nei servizi regolari, appartengono a questo tipo. I *fanbei* in stile melismatico hanno dieci o più note per ogni sillaba. A questo tipo appartengono gli inni.

Nei servizi buddhisti tradizionali, idiofoni e membrafoni atonali accompagnano il canto *fanbei*. Gli strumenti eseguono anche preludi, interludi e postludi del servizio. Nella pratica contemporanea vengono utilizzati sette tipi di strumenti: il *dagu*, un tamburo cilindrico bifronte sospeso e suonato con un martelletto; il *dazhong*, una campana sospesa suonata con una bacchetta; il *daqing*, una grande campana rovesciata di metallo a forma di coppa, poggiata su di un cuscino e suonata con l'ausilio di un martelletto; lo *yinqing*, una piccola campana rovesciata, con un manico di legno, suonata con una bacchetta; il *muyu*, un tamburo di legno aperto, a forma di testa di pesce stilizzata, suonato con una bacchetta di legno; il *danzi*, un piccolo gong con una cornice e un manico, suonato con una bacchetta; e lo *hazi*, una coppia di cembali. Questi strumenti sono realizzati in varie misure, a seconda delle necessità previste dai diversi contesti rituali. Quelli utilizzati nei monasteri, per esempio, sono di solito più grandi di quelli impiegati dalle istituzioni laiche.

I manuali di culto buddhisti hanno notazioni strumentali che guidano all'impiego dei vari strumenti. La durata e l'intensità delle note non sono indicate in questi manuali, bensì trasmesse oralmente. Le melodie vocali sono interamente affidate alla trasmissione orale.

L'accompagnamento delle percussioni in un brano vocale può essere di tre diversi tipi: di metro regolare, in quattro o tre quarti; di metro composto, in cui si alternano tempi di quattro quarti, tre quarti e un quarto; e brani privi di metro che non presentano unità di tempo fisse. Alcuni strumenti impiegano specifiche frasi ritmiche che hanno denominazioni particolari. Per esempio, lo schema sonoro del *muyu* (tamburo aperto) detto «Ottantotto Buddha» è caratterizzato da una serie di colpi accelerati di volume decrescente. Lo schema noto come «Nove campane e quindici tamburi» (in riferimento al numero di colpi battuti su ognuno), impiegato dal *bozhong* e dal *jiangu*, è costituito invece da un sezione iniziale lenta, consistente di colpi alternati del tamburo e della campana, da un corpo centrale dato da colpi simultanei di entrambi gli strumenti (ma con il tempo del tamburo doppio rispetto a quello della campana), e da un unico colpo accentato di tamburo a concludere la frase. Nel corso di un servizio regolare, questo schema viene ripetuto più volte nell'interludio e adempie perciò a una funzione strutturale, nell'ambito del servizio, simile a quella del ritornello nelle composizioni occidentali.

La musica nei riti daoisti. Il ruolo della musica nelle pratiche rituali daoiste non gode di uno studio sistematico da parte dei musicologi e, dunque, qualsiasi trattazione della musica in questo contesto è caratterizzata da esiti estremamente incerti. Lo studio che seguirà è basato principalmente sull'esame di un numero limitato di brani registrati a Taiwan, dove non esiste il Daoismo monastico (nella forma presente in Cina prima degli anni '50 del XX secolo). Questi brani fanno parte di riti eseguiti da diversi gruppi di sacerdoti ordinati o laici appartenenti a vari ordini. Oltre a ciò, verranno presi in esame anche alcuni brani ai quali ho assistito in prima persona a Hong Kong.

Oggigiorno, a Taiwan e Hong Kong i riti daoisti eseguiti più spesso sono i riti funerari, quelli esorcistici e i riti comunitari di purificazione (Jiao). Essi vengono di norma celebrati da un sommo sacerdote daoista, il *daoshi*, assistito da un piccolo gruppo di sacerdoti assistenti e da qualche suonatore laico. Di solito, la celebrazione

avviene al locale tempio daoista o popolare, come il Tempio di Mazu (dea protettrice di chi viaggia per mare) a Taiwan o il Tempio di Tianhou («madre celeste») a Hong Kong. I riti funerari possono anche essere celebrati a casa della famiglia del defunto. Alcuni riti vengono eseguiti in pubblico, mentre altri (come certi riti di purificazione) sono eseguiti a porte chiuse per evitare che lo scopo purificatorio del rituale venga invalidato.

La musica, sia vocale che strumentale, e la danza ricoprono un ruolo fondamentale nei riti daoisti. La musica vocale, con o senza accompagnamento strumentale, comprende recitativi, formule monotonali, salmodie e inni. I testi, in cinese o in prosa sino-sanscrita, vengono adattati, in forma sillabica o melismatica, a melodie pentatonali o ettatonali con o senza scansione ritmica. Dal punto di vista strutturale, la maggior parte delle composizioni ha forma strofica, ma alcune sono invece in versi sciolti. Nelle salmodie e negli inni, il tratto distintivo è costituito dalla ripetizione di un motivo o di una frase.

I brani vocali vengono recitati o cantati di norma da una voce solista, ma talvolta essa ha un contrappunto responsoriale o è accompagnata da un coro all'unisono. Il canto è eseguito di solito in maniera rilassata: l'impiego di tecniche vocali particolari, come grida, lamenti, inflessioni microtonali o portamenti e falsetti non sono elementi comuni. In apertura, un pezzo vocale è spesso preceduto da un glissando e anche gli scambi di vocaboli non sono inconsueti.

Gli strumenti vengono impiegati sia singolarmente, sia in gruppo. Essi comprendono, tra gli idiofoni atonali: il *daqing*, una campana rovesciata a forma di coppa suonata con l'ausilio di un martelletto, il *muyu*, un tamburo di legno aperto suonato con una bacchetta di legno, la campana a mano; i cembali e il gong; tra i membranofoni, il *fagu*, il tamburo rituale cilindrico, suonato con due bacchette; tra i cordofoni: il *sanxian*, un liuto pizzicato a tre corde senza vibrato, e l'*erhu*, un violino bombato a due corde; tra gli aerofoni, infine, il *sona*, una cennamella; e il corno di bufalo.

Dal punto di vista simbolico, il *daqing* rappresenta il cielo e il principio maschile, lo *yang*, mentre il *muyu* rappresenta la terra e il principio femminile, lo *yin*. Il tamburo rituale viene suonato per indicare l'inizio di una fase significativa o di un dato rituale. Dal punto di vista musicale, tutti gli idiofoni segnano il tempo e delimitano le sezioni musicali. I colpi del tamburo rituale servono anche a regolare il tempo nei brani a più tempi. I cembali, oltre ad avere funzione colotomica (ossia di marcatore strutturale), fungono anche da strumenti solisti e vengono impiegati per eseguire diverse figure ritmiche in modo virtuosistico in *ouverture*, interludi e postludi. Uno dei cembali utilizzati per eseguire queste tecniche particolari comprende la manipolazione della dinamica acustica che segue il colpo dei piatti, ottenuta attraverso la variazione del grado di prossimità dei due piatti del cembalo, e il risultato è l'emissione di un suono, simile alla voce umana, che può rivelarsi assai inquietante e che viene impiegato nei riti funerari.

Le melodie strumentali vengono eseguite da *sona* e da *erhu*; quando fungono da accompagnamento alle melodie vocali, questi strumenti ne eseguono una versione eterofonica. Il *sanxian* ha funzione principalmente colotomica e delimita le sezioni vocali mediante tremoli o accordi.

Nelle esecuzioni rituali, i sacerdoti daoisti non soltanto cantano, ma danzano anche, da soli o in gruppo. Tutti i movimenti della danza, così come le impostazioni coreografiche, hanno valenze simboliche.

Per i fedeli, il sacerdote daoista è un intermediario indispensabile tra il mondo umano e il mondo degli spiriti. La sua presenza è dunque necessaria nei funerali per eseguire i riti che assicurano il riposo del defunto. Anche gli esorcismi e i riti di purificazione richiedono la presenza del sacerdote, che rende innocui gli spiriti maligni o riporta salute, tranquillità e purità alla comunità.

Uno dei più importanti riti di purificazione comunitaria è il Jiao. Suddivisi in più fasi, i riti del Jiao possono durare da tre a cinque o più giorni, a seconda delle richieste di chi lo finanzia. La parte introduttiva del Jiao è nota come *qingsheng* («invito agli spiriti») e si apre con un brano liturgico detto *buxu* («danzando nel vuoto»), termine generico che designa una cerimonia d'apertura nella quale la danza e il canto degli inni hanno funzione preparatoria alla meditazione. Sia la danza che gli inni sono accompagnati da un complesso strumentale di cennamelle, gong, tamburo e *muyu*. La parte introduttiva del Jiao comprende anche un altro brano liturgico che si intitola «Offerta di fiori», accompagnato da una voce solista. Nella parte centrale del rito, l'elemento chiave è costituito da una liturgia, cantata e accompagnata da un *ensemble* strumentale, nota come Pudu («salvezza») e rivolta alle anime del purgatorio. L'elemento più pittoresco del Jiao è un rito esorcistico a favore della comunità che si chiama Dawanghang. Accompagnato da cennamelle, gong e cembali, il *daoshi* compie i preparativi per il varo di un battello di carta, il veicolo che dovrà portar via dal mondo umano i demoni e le malattie infettive. Quando i preparativi sono terminati, viene suonata una serie di richiami con il corno del bufalo d'acqua, accompagnati da colpi di tamburo rituale e di gong a velocità man mano più sostenuta, a segnalare l'imminente varo del battello di carta. Quando la musica cessa, il *daoshi* chiama per nome i demoni affinché si imbarchino e un assistente risponde alle chiamate. Terminata la lista dei nomi, il *daoshi* suona nuovamente il corno per segnalare che è tempo di varare il battello dandogli fuoco.

La fase finale del Jiao è una celebrazione del ritorno della salute e della purità nella comunità mediante le nozze di *yin* e di *yang*. Nel corso del recitativo, il *daoshi* offre incenso agli spiriti celesti. Quindi, cantando, espone i propositi del Jiao e nomina i finanziatori. Subito dopo, viene cantata un preghiera il cui testo è scritto su un pezzo di carta: si tratta di una petizione agli spiriti celesti a nome della comunità. Terminata la preghiera, il foglio di carta viene bruciato. A questo punto, una serie di rulli di tamburo indica che il rito sta entrando nella sua fase più elevata. Il *daoshi* scandisce tre volte il nome di Laozi, invitandolo a visitare il luogo in cui è posto l'altare; ogni chiamata termina con un'impennata vocale che abbraccia un intervallo di un undicesimo seguita da un lungo rullo di tamburo. Poi vengono ripetuti tre volte otto colpi di tamburo. Il numero tre simboleggia il cielo, la terra e l'acqua, i tre elementi del cosmo, e anche la testa, il petto e l'addome, le tre parti essenziali del corpo umano. I colpi di tamburo hanno lo scopo di invitare il demone a offrire tè e incenso a Laozi. Questi prima canta e poi danza, compiendo movimenti stilizzati e simbolici che simulano le azioni di chi compie le offerte di tè e di incenso a Laozi.

Corea. Lo sciamanismo, la più antica religione coreana, consiste di un gruppo di credenze disorganizzate incentrate intorno al mondo soprannaturale. Esso conta tuttora diversi seguaci, in particolare tra la popolazione rurale. Nei tempi moderni, le due forze sociali e religiose preponderanti nella Repubblica di Corea (Corea del Sud) sono il Confucianesimo e il Cristianesimo. Il Cristianesimo fu introdotto in Corea fin dalla fine del XVI secolo, ma fu soltanto alla fine del XIX che i missionari occidentali, sia protestanti (per lo più metodisti e presbiteriani), sia cattolici diedero inizio a un'opera missionaria in grande stile. Le liturgie cristiane coreane sono rigidamente modellate su quelle occidentali. Nei servizi vengono utilizzati gli inni occidentali con testi tradotti in coreano, anche se, talvolta, gli innari comprendono qualche composizione di autori coreani moderni. Alcuni di questi inni sono in metro triplo, caratteristica peculiare della musica indigena coreana.

Il Buddhismo Mahāyāna fu introdotto in Corea dalla Cina intorno alla fine del IV secolo d.C. Oggi i rituali buddhisti, quelli che vengono ancora praticati, hanno luogo di solito in alcuni templi il cui personale è costituito da un gruppetto di sacerdoti sposati. Alcuni di loro organizzano corsi di canto buddhista per i laici, ponendosi in tal modo come gli unici trasmettitori dell'ormai fragile tradizione liturgica buddhista coreana. La seguente panoramica della musica rituale buddhista si basa appunto sugli studi condotti da musicologi coreani tra i sacerdoti buddhisti sposati.

Sacrifici a Confucio. La musica impiegata nel rito sacrificale dedicato a Confucio è chiamata *aak*. Questo termine deriva dalla pronuncia coreana del termine cinese *yayue* («musica elegante»). Nell'uso contemporaneo, il termine *aak* indica l'intero repertorio della musica di corte, ma al tempo della dinastia Yi (quando l'*aak* venne per la prima volta codificato) il termine indicava invece un tipo di musica eseguito in certi riti sacrificali celebrati alla corte reale e durante le cerimonie governative. È in quest'ultimo e più restrittivo senso che impiegheremo in questo contesto il termine *aak*.

La tradizione dell'*aak* ha inizio in Corea nel 1116, quando l'imperatore cinese Huizong (regnante dal 1100 al 1125), della dinastia Song, inviò all'imperatore coreano Yejong (regnante dal 1105 al 1122), della dinastia Goryeo, un gran numero di strumenti *yayue* come gesto di apprezzamento politico. In seguito, nel corso della dinastia Yi, e in particolare durante il regno dell'imperatore Sejong (regnante dal 1418 al 1450), l'*aak* fu codificato e accresciuto. La codificazione fu organizzata dal teorico musicale Bak Yon (1378-1458), il quale non soltanto intraprese una interpretazione teoretica dell'*aak* basata sulle fonti cinesi, ma procedette anche alla realizzazione di un gran numero di strumenti che si rifacevano ai modelli cinesi. Inoltre, Bak Yon ricostruì la musica per l'orchestra *aak* sulla scorta delle notazioni di poche melodie rituali cinesi, corredandole di una propria interpretazione dei concetti musicali e melodici cinesi. Ne risultò, in tal modo, un *corpus* musicale composito di elementi coreani e cinesi, ma essenzialmente confuciano nello spirito. Dal XV secolo a oggi, l'*aak* ha continuato a essere eseguito, senza dare alcun segno di declino.

Riflettendo la dottrina confuciana dell'armonia universale, l'orchestra *aak* impiega otto tipi di strumenti, che rappresentano gli otto tipi principali di timbro armonico: il metallo (campane), la pietra (campane di pietra), la seta (cetre), il legno (scatole di legno a percussione e raschietti di legno), il bambù (flauti), l'argilla (ocarine), la pelle (tamburi), e la zucca (armoniche a bocca). Nelle moderne orchestre *aak* non vi è più la categoria delle zucche, e sono stati aggiunti dei batacchi di legno (*bak*), i quali però svolgono una funzione alquanto limitata.

Secondo le pratiche attuali di esecuzione, l'*aak* dei riti di sacrificio a Confucio viene eseguito, in forma di antifona, da due orchestre, l'una posta sul terrazzo nell'edificio principale del tempio e l'altra nella corte antistante il terrazzo. L'orchestra sul terrazzo, detta *deungga*, è formata da diciassette elementi, mentre quella nella corte, detta *heonga*, da quindici. Durante il regno dell'imperatore Sejong, il numero di elementi in entrambe le orchestre era assai maggiore, e l'esecuzione includeva anche brani vocali, mentre oggi è puramente strumentale. Il sacrificio a Confucio prevedeva anche

l'esecuzione di due danze rituali, il *munmu* (danza civile) e il *mumu* (danza militare), entrambe interpretate da sessantaquattro danzatori.

Le caratteristiche salienti della musica *aak* sono finezza, serenità e semplicità. Il repertorio consiste di due composizioni ettatonali di base e delle loro trasposizioni. Strutturalmente, ciascuna composizione ha otto frasi di eguale lunghezza, ciascuna consistente di quattro note di egual durata. Il tempo è estremamente lento. Gli strumenti comprendono flauti, flauti di Pan, ocarine e campane di pietra suonati all'unisono; il flauto, però, termina ogni nota con un aumento di circa un semitono rispetto alla sua altezza. Campane e tamburi hanno la funzione puramente colotomica di delimitare le sezioni di ogni composizione.

Musica templare per i riti ancestrali reali. Il repertorio musicale destinato a questo rito comprende un numero limitato di composizioni scelte, secondo la tradizione, dall'imperatore Sejong. In termini di stile musicale, esse riflettono un insieme di musiche cinesi e coreane colte, con qualche esempio di musica etnica coreana (*hyangak*) del XV secolo. Queste composizioni consistono di brani vocali in cinese, con accompagnamento orchestrale in forma di *suite*. Il rito veniva eseguito da due orchestre, anch'esse chiamate *deungga* e *heonga*, come quelle dell'orchestra *aak*, ma con una diversa strumentazione.

Riti buddhisti. I riti buddhisti della tradizione coreana consistono di tre componenti o generi di esecuzione: la salmodia rituale, con o senza accompagnamento strumentale, la banda musicale e la danza rituale con accompagnamento vocale e strumentale. Dei tre, la salmodia rituale è di gran lunga la più importante.

La musica gioca un ruolo fondamentale in cinque categorie di speciali riti buddhisti: il Gakbaeje, un rito di preghiera rivolta a cinque divinità buddhiste, la cui esecuzione richiede un ampio repertorio di canti e danze; il Saengjeon yesuje, un rito di purificazione; il Sangju kwongongje, un rito dedicato esclusivamente a Buddha; il Surgukje, un rito dedicato agli spiriti dell'acqua e della terra; e lo Yeongsanje, un rituale di tributo. Inoltre, esistono diversi riti minori associati alle celebrazioni per i defunti che richiedono anch'essi musica e danza. Oggigiorno, i riti speciali maggiori vengono celebrati soltanto su espressa commissione dei finanziatori. Un rito può durare da uno a diversi giorni, secondo le richieste di chi lo commissiona.

Le categorie in cui si suddivide la salmodia rituale sono tre: *sūtra* (invocazione buddhista), *hwacheong* (canto in stile popolare), e *beompae* (lungo canto solenne). I *sūtra*, detti anche *yeombul* («invocazione»), sono di due tipi, ciascuno caratterizzato da particolari testi e accompagnamenti strumentali. I testi del primo tipo sono trascrizioni fonetiche in cinese di testi sanscriti, e dunque del tutto inintelligibili ai laici. I testi del secondo tipo sono invece traduzioni cinesi di testi sanscriti, il cui significato generale può dunque essere compreso dai laici. Nella seguente trattazione, chiameremo il primo tipo di canto «*sūtra* sanscrito», e il secondo «*sūtra* cinese».

Il repertorio dei *sūtra* sanscriti è esiguo. La musica è per coro all'unisono senza accompagnamento strumentale. La parte vocale consiste di poche frasi sillabiche più volte ripetute. La parte strumentale, eseguita da un'orchestra composta da canne, tamburi, grandi gong e un tamburo aperto di legno chiamato *mokdak*, è data dalla ripetizione di una melodia indipendente da quella vocale e suonata dalle canne, con una base isoritmica segnata dal tamburo, dal gong e dai colpi costanti di *mokdak*. Un'esile relazione lega l'accentazione della melodia vocale e il ritmo strumentale. Anche i *sūtra* cinesi sono eseguiti da un coro all'unisono, che canta ripetutamente stringhe di testi dall'estensione limitata. I colpi costanti di *mokdak* accompagnano le voci e ciascun colpo coincide con l'emissione vocale di una sillaba del testo. Il repertorio dei *sūtra* cinesi è relativamente vasto. Mentre i *sūtra* sanscriti vengono eseguiti per lo più in riti particolari, i *sūtra* cinesi sono invece impiegati tanto nei servizi speciali quanto in quelli regolari.

Gli *hwacheong* (letterale, «richiesta umile») sono canti per voce solista, con testi in vernacolo coreano. Il cantante si accompagna tradizionalmente con un piccolo gong e, talvolta, è affiancato da un suonatore di tamburo cilindrico sospeso (*buk*). Quest'ultimo colpisce il fondo del tamburo con una mano nuda e, al contempo, batte sull'intelaiatura di legno del lato destro dello strumento con due bacchette. Il metro triplo, tipico della musica indigena coreana, è comune nello *hwacheong*. I testi, che inneggiano ai benefici dell'illuminazione buddhista, sono in versi.

La terza categoria di salmodia buddhista, il *beompae*, deriva, secondo la tradizione, dal *fanbei* cinese. I testi sono in versi cinesi, ma gli schemi ritmici e i modelli tonali cinesi non vengono rispettati dai testi. La musica *beompae* è costituita da ripetizioni, variazioni e riorganizzazioni strutturali di una serie base di motivi o di frasi stereotipati. Così com'è eseguito oggigiorno, il *beompae* presenta un ritmo libero e un registro basso. La comprensione del significato dei testi è solitamente ostica, perché ogni sillaba corrisponde, in forma melismatica, a note di lunga durata. Inoltre, la pratica comune di operare liberamente scambi di vocaboli rende ancor più oscuro il testo.

Il repertorio *beompae* vanta due tipi di composizioni: lo *hossori* (canto breve) e il *jissori* (canto lungo). Ciascun tipo si distingue per una particolare organizzazione melodica e testuale, e per l'impiego di diversi stili

esecutivi. Lo *hossori* consiste di canti solisti, corali e responsoriali, tutti eseguiti in maniera rilassata, a gola aperta, e accompagnati da una piccola campana a mano. Dal punto di vista strutturale, i testi *hossori* si presentano in quartine con righe di ugual lunghezza, costituite da una coppia di frasi melodiche ripetute, così che, dal punto di vista musicale, la struttura dello *hossori* assume una forma binaria (ABAB). Il canto *hossori* è sempre contraddistinto da un andamento iniziale lento, un'accelerazione e poi ancora un rallentamento in chiusura. Nelle sezioni veloci, i motivi di ciascuna frase subiscono un processo di riduzione ritmica.

Nei riti speciali, lo *hossori* può essere eseguito in concomitanza con una danza rituale accompagnata da una banda composta da uno o due strumenti conici a doppia canna (*taepyeongson*) e un grande gong (*jing*). Talvolta, possono essere aggiunti anche un tamburo cilindrico (*buk*), una coppia di cembali (*jegeum*), una lunga tromba (*nebal*) e una conchiglia (*nagak*). La banda esegue un lungo ciclo melodico ripetuto che ha scarsa correlazione con la melodia vocale.

Il secondo tipo di *beompae*, il *jissori*, è considerato il più importante e raffinato canto buddhista coreano. Oggi è raramente eseguito, ed è sempre associato a riti speciali di grandi proporzioni. La musica del *jissori* è composta da un gruppo di frasi melodiche stereotipate, ciascuna a sua volta costruita su una serie di motivi. Il modo in cui i motivi sono organizzati in brano definisce l'individualità della composizione. L'intero repertorio *jissori* comprende settantadue composizioni.

Come accade nel canto *hossori*, anche il *jissori* comincia lentamente e poi si velocizza, nelle sezioni veloci i motivi subiscono una riduzione ritmica e infine l'esecuzione rallenta nuovamente. La maggior parte dei canti *jissori* sono eseguiti da un coro all'unisono, ma alcuni di essi presentano una o due sezioni soliste inserite all'inizio, nel mezzo o alla fine della composizione. Le interpolazioni soliste (*heodeolpum*) costituiscono gruppi opzionali di melodie fisse, indipendenti da quelle del coro e costituite da motivi stereotipati. A seconda del tempo, il *jissori* può seguire una scansione ritmica precisa, oppure presentare un ritmo variabile all'interno del quale la durata delle note viene enormemente allungata. Le esecuzioni sono caratterizzate da un uso consistente del glissando microtonale. Un effetto particolare è l'applicazione a una data nota di un glissando microtonale verso l'alto, improvvisamente seguito da uno verso il basso di un'ottava. Il *jissori* è cantato a gola tesa e le note di registro alto richiedono la tecnica del falsetto.

Tibet. La religione indigena del Tibet è la religione Bon, costituita da un'evoluzione dello sciamanismo dell'Asia settentrionale e interna. Al tempo dei primi re (secoli VII-X d.C.), fu introdotto in Tibet il Buddhismo tantrico del Mahāyāna dell'India settentrionale. Dalla fusione tra la religione Bon e il Buddhismo tantrico si venne a creare una forma altamente sincretica di Buddhismo tibetano.

La musica nei riti bon. Le forme monastiche di Bon sono state ampiamente assimilate dal Buddhismo tantrico e anche molte pratiche rituali del Bon sono state influenzate dal Buddhismo. La musica rituale bon impiega canto e musica strumentale; gli strumenti principali sono gli indigeni *phyed rnga* (tamburo monofaccia) e *gshang* («campana piatta»), insieme a flauti e trombe fatti di ossa animali. I tamburi occupano un posto predominante nella parte strumentale del rito. Secondo la leggenda, quando un sacerdote bon suona un tamburo è come se salisse in cielo con un destriero alato per comunicare con gli dei. I canti bon sono organizzati in forma strofica e l'esecuzione richiede una gran varietà di tecniche vocali, come il portamento prima e dopo una nota, i fischi, le grida e le voci contraffatte. Si ritiene che alcuni di questi suoni rappresentino le voci degli spiriti, che si fanno udire attraverso il cantante nel ruolo di *medium*. Con l'avanzare del rito, il tempo del canto e della musica strumentale accelerano e aumenta anche il volume, donando così all'esecuzione grande intensità.

Liturgia buddhista. I buddhisti tibetani ritengono che la musica prepari la mente all'illuminazione spirituale. Di conseguenza, essa è impiegata, in forma vocale e strumentale, nel corso della vita quotidiana monastica, che ruota intorno a cinque raduni giornalieri, nel tempio del monastero, tra l'alba e il tramonto. I servizi giornalieri consistono soprattutto di canti corali, con o senza accompagnamento strumentale, e di antifone tra canto corale e interludi strumentali. Tutta la musica è notata. Tra i brani liturgici più importanti vi è l'«invito» fatto dai monaci alle divinità, affinché esse visitino il luogo di culto, il rito di offerta, gli inni di rendimento di grazie e gli inni di preghiera al Buddha e ai *bodhisattva*.

I monaci che partecipano ai servizi quotidiani siedono a gambe incrociate in file parallele l'una di fronte all'altra. La musica del servizio viene diretta dal *dbumdza* (direttore del canto). Il canto corale è di norma eseguito all'unisono in maniera bassa e trattenuta, anche se talvolta si hanno esempi di eterofonia. I testi dei canti corali sono tratti principalmente dalle scritture sacre note come *Bka' 'gyur* (*Kangyur*, dottrine attribuite al Buddha) e dal *Bstan 'gyur* (*Tengyur*, commentari). I canti si suddividono in tre stili principali: parlando solista, *gdang* (inno) e *abyangs* (canto tenuto).

Il parlando solista, a ritmo misurato o libero, è di solito impiegato in brevi passaggi introduttivi. Il *gdang* è cantato in una serie di metri (doppio, triplo o asimmetrico, come, ad esempio, undici ottavi), a seconda dei testi. Dal punto di vista melodico, le sezioni di *gdang*

sono costituite dalla ripetizione di una o due coppie di frasi con una estensione limitata e un movimento prevalentemente congiunto. Il canto può anche essere monotonale. Le parole sono adattate a un stile sillabico o melismatico. Nell'esecuzione, vengono impiegati diversi ornamenti, come il glissando e il portamento prima e dopo la nota. Il *gdang* è accompagnato da un cembalo e da un tamburo, la cui funzione è semplicemente di segnare il tempo.

L'*abyangs* è eseguito in un registro estremamente basso ed è essenzialmente monotonale. Le parole sono adattate in stile sillabico a note di durata lunga, prefisse o affisse da una serie di inflessioni microtonali o portamenti vocali. Due monasteri dell'ordine dei dge lugs pa (gelugpa) hanno messo a punto una particolare tecnica vocalica, nella quale ogni cantore esegue simultaneamente due intonazioni, un profondo fondamentale e un chiaro armonico (di quinta o di sesta), che risultano in un effetto corale. L'*abyangs* viene cantato in modo rilassato.

In contrasto con il canto, gli interludi strumentali dell'*abyangs* sono suonati ad alto volume. Gli aerofoni sono sempre suonati a coppie. Uno dei due *rgya gling*, che sono cennamelle, esegue la melodia principale senza ornamenti, mentre l'altro suona la stessa melodia con ornamenti. Gli altri aerofoni, ossia il *dung*, una tromba di varia grandezza con qualità tonale bassa, il *rkang glin*, una tromba fatta con femori animali o in metallo, e il *dung dkar*, una conchiglia, emettono note lunghe e tenute e ripetono accordi di due intonazioni, un ostinato bitonale. Il *domaru*, un tamburo con sonagli, e il *dril bu*, una campanella, sono suonati da una persona che ha la funzione di segnalare le varie sezioni dei canti. I cembali (*gsyl snyan* e *rol mo*) e i due *ruga*, tamburi atonali a due facce da suonare con una bacchetta ricurva, servono per eseguire una serie di figure ritmiche e per battere il tempo. La consistenza strumentale che ne risulta è complessa e il timbro pieno di sfumature sottili. In contrasto con la complessità ritmica e la finezza delle percussioni, la musica delle cennamelle, unici strumenti melodici dell'insieme, è piuttosto semplice e lineare, eseguita con ritmo fisso e a volume penetrante. Le cennamelle sono suonate con la tecnica del respiro circolare così da tenere una linea costante.

Teatro liturgico. Il *'cham* è un teatro rituale semiliturgico, eseguito per esorcizzare gli spiriti maligni. Il rito viene celebrato all'aperto e prevede l'uso di musica vocale e strumentale, mimo e danza, insieme a costumi e maschere elaborati. La musica è eseguita da gruppi di cantanti e da un *ensemble* musicale simile a quello impiegato nei servizi liturgici monastici, ma arricchito da effetti sonori non presenti in quelle celebrazioni.

[Vedi *CANTO E SALMODIA*, vol. 2; e *TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE*].

BIBLIOGRAFIA

Cina

M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris 1919 (2ª ed.) (trad. it. *Feste e canzoni nell'antica Cina*, Milano 1990).

Kishibe Shigeo, *La danse du Confucianisme*; *Rites du Taô*; *Musique Religieuse en Chine*, in J. Porte (cur.), *Encyclopédie des musiques sacrées*, I-IV, Paris 1968-1970, I, pp. 265-67; 268-71: 272-74.

F.A. Kuttner, *Musique des sacrifices confucéens*, in J. Porte (cur.). *Encyclopédie des musiques sacrées*, I-IV, Paris 1968-1970, I, pp. 250-64.

Li Ch'un-jen, *An Outline of the History of Chinese Buddhist Music*, in «Journal of Buddhist Culture», 1 (1972), pp. 123-30.

Liu Chun-jo, *Five Major Chant Types of the Buddhist Service, Gongdian*, in «Chinoperl Papers», 8 (1978), pp. 130-60.

Pian Rulan Chao, *Song Dynasty Musical Sources and Their Interpretation*, Cambridge/Mass. 1967.

Pian Rulan Chao et al., *China*, in S. Sadie (cur.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, I-XX, London 1980, IV, pp. 245-83, London 2001 (2ª ed.).

J. Prip-Møller, *Chinese Buddhist Monasteries. Their Plan and Function as a Setting for Buddhist Monastic Life*, Copenhagen 1937, Hong Kong 1982 (rist.).

J.A. Van Aalst, *Chinese Music*, Shanghai 1884, New York 1964 (rist.).

Isabel Wong, *Geming Gequ. Songs for the Education of the Masses*, in Bonnie S. McDougall (cur.), *Popular Chinese Literature and Performing Arts in the People's Republic of China 1949-1979*, Berkeley/Cal. 1984, pp. 114-43.

Yank Yin-liu, *Chung-kuo ku-tai yin-yüeh shih-kao*, I, Beijing 1980.

[In italiano segnaliamo il saggio di A. Giuganino, *La musica nella filosofia e nella poesia dell'antica Cina*, Roma 1952].

Corea

Byong Won Lee, *Korea*, in S. Sadie (cur.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, I-XX, London 1980, X, pp. 192-208, London 2001 (2ª ed.).

Byong Won Lee, *Korean Court Music and Dance*, in «World of Music», 23 (1981), pp. 35-51.

Hahn Man-young, *The Four Musical Types of Buddhist Chant in Korea*, in «Yearbook for Traditional Music», 15 (1983), pp. 45-58.

R.C., Jr. Provine, *The Treatise on Ceremonial Music (1430) in the Annals of the Korean King Sejong*, in «Ethnomusicology», 18 (1974), pp. 1-30.

R.C., Jr. Provine, *"Chinese" Ritual Music in Korea. The Origins, Codification, and Cultural Role of Aak*, in «Korean Journal». 20 (1980), pp. 16-25.

R.C., Jr. Provine, *"Chinese" Ritual Music in Korea*, in Korean National Commission of UNESCO (cur.), *Traditional Korean Music*, Arch Cape/Oreg. 1983.

The Korean National Academy of Arts (cur.), *Survey of Korean Arts. Traditional Music*, I-II, Seoul 1971-1974.

Tibet

P. Crossley-Holland, *rGy-gling Hymnas of the Kamu-Kagyu. The Rhythmitonal Architecture of Some Tibetan Instrumental Airs*, in «Selected Reports in Ethnomusicology», 1 (1970), pp. 79-114.
P. Crossley-Holland, *Tibet*, in S. Sadie (cur.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, I-XX, London 1980, XVIII, pp. 799-811, London 2001 (2ª ed.).
T. Ellingson, *Don rta dbyangs gsum. Tibetan chant and Melodic Categories*, in «Asian Music», 10 (1979), pp. 112-56.
W. Kaufmann, *The Notation of the Buddhist Chant (Tibet)*, in W. Kaufmann, *Musical Notations of the Orient*, Bloomington/Ind. 1967, pp. 355-417.
Lin Lerner, *Two Tibetan Ritual Dances. A Comparative Study*, in «Tibetan Journal», 8 (1983), pp. 50-57.
[In italiano segnaliamo:
Mireille Helffer (cur.), *Musiche dal tetto del mondo*, Torino 2000.
M. Rosenberg Colorni (cur.), *Armonie tantriche. Musica tibetana rituale*, Como 1996].

DISCOGRAFIA

Cina

J. Levy, *Chinese Buddhist Music*, Introduzione di L. Picken; note di L. Picken e J. Levy, Lyrichord LLST 7222.
J. Levy, *Chinese Taoist Music*, Introduzione e note di L. Picken, Lyrichord LLST 7723.
A. Migot, *Musique religieuse chinoise et tibétaine*, La boîte à musique BAM LD 383.

Corea

J. Levy, *Korean Court Music*, Lyrichord LL 7206.
J. Levy, *Musique bouddhique de Corée*, Vogue LVLX 253.

Tibet

P. Crossley-Holland, *The Music of Tibetan Buddhism*, Bärenreiter Musicaphon BM 2008-11.
P. Crossley-Holland, *Tibetan Ritual Music*, Lyrichord LL 181 e LLST 7181.
Musique de l'Asie traditionelle, IV, *Tibet. Rituel du soir*, Playa Sound PS 33504.

ISABEL WONG

Musica e religione in Giappone

Quando il Buddhismo fu introdotto in Giappone dalla Corea nel 552, ebbe inizio l'uso di eseguire danze in maschera di origine cinese, dette *gigaku*, per consacrare i templi a Buddha. Nel 752, fu completata a Nara la costruzione del Tōdaiji, il principale tempio nazionale. Per celebrare l'erezione di una colossale statua di bronzo del Buddha Vairocana si tenne una festa grandiosa. Su di un palco di fronte all'edificio principale del tempio si tennero esibizioni di *gagaku* (musica di corte e danza), accompagnate dai canti di migliaia di monaci buddhisti. Di quell'evento, si sono conservati diciotto tipi di strumenti.

Nel periodo Heian (794-1185), il canto buddhista fu modificato e accordato agli stili giapponesi. Le sette del Tendai e dello Shingon inaugurarono nuove forme di cerimonia che duravano svariati giorni. Alla fine, queste cerimonie furono semplificate o persino eliminate presso varie sette che si erano aperte a un pubblico più vasto. Hōnen, il fondatore della setta del Jōdo, sottolineava l'importanza del *nembutsu*, la salmodia del nome del Buddha Amida (sanscrito, Amitābha): «Namu Amida Butsu». Questa semplice salmodia diede origine a vari stili di recitazione popolari, come l'*odori-nembutsu* («*nembutsu* danzato»), che contribuì alla diffusione del Buddhismo in Giappone. Altri esempi di popolarizzazione del canto buddhista si ricontrano negli stili narrativi della musica vocale, come l'*uta-nembutsu* («*nembutsu* cantato») e i *sekkyō* («sermoni, discorsi»).

L'autentica musica delle cerimonie confuciane cinesi non è mai stata eseguita in Giappone. In sua vece, troviamo lo spirito del Confucianesimo nella musica del *qin* (una lunga cetra a sette corde), uno strumento favorito dall'intellighenzia del periodo Edo (1603-1868), che si interessava di filosofia e letteratura cinese. Alcune pratiche sciamaniche persistono tra gli Itako (prefettura di Aomori) e gli Yuta (isola di Amami e isole di Okinawa). Qui lo spirito del defunto possiede una *miko* (sciamano di sesso femminile) e parla per suo tramite mediante un semplice canto.

Tra le varie cerimonie shintōiste, il *kagurasai*, eseguito alla corte imperiale, è stato trasmesso nella sua forma antica. *Kagura* (letterale, «musica degli dei») è il nome dato alla musica e alla danza impiegate nelle cerimonie e si distingue in *okagura*, eseguito nei templi durante le cerimonie popolari, e *mikagura*, eseguito la sera nel piccolo tempio del palazzo Kenjo alla presenza dell'imperatore. Il canto, eseguito con un tempo lento, presenta un ricco stile melismatico ed è accompagnato da un flauto traverso di bambù (*fue*), un flauto a canna doppia (*hichiriki*) e una lunga cetra a sei corde (*wagon*). *Fue* e *wagon* hanno origini molto antiche, mentre lo *hichiriki* è un adattamento di uno strumento dell'orchestra di corte introdotta dalla Cina nell'VIII secolo. Uno dei primi cantori batte un battaglio di legno, lo *shakubyōshi*.

Il termine generale impiegato per designare il canto buddhista è *shōmyō*, detto anche *bonbai*. I testi possono essere classificati secondo tre tipologie: *bonsan* (canti in sanscrito), *kansan* (canti in cinese) e *wasan* (canti

in giapponese). I testi *bonsan* sono trascrizioni fonetiche in cinese di testi sanscriti. Il *kansan* è un sistema di canto dei testi cinesi secondo la lettura *kan*, ossia secondo gli equivalenti giapponesi dei suoni della grafia cinese. I testi *wasan* sono invece traduzioni giapponesi di testi cinesi.

La maggior parte dei canti è eseguita all'unisono, benché soltanto raramente gli intervalli di quarta o di quinta che separano le due partiture vocali abbiano movimento parallelo. La scala, formata da dodici semitoni, varia secondo i periodi e i generi. L'andamento melodico è generalmente caratterizzato da salti di quarta e di quinta. Il canto può essere melismatico a ritmo libero oppure sillabico con un metro definito. Occorre notare come la struttura melodica dello *shōmyō* abbia influenzato altre musiche. Lo *heikyoku*, un racconto in musica che narra la famosa storia della famiglia Heike (uno dei due grandi partiti politici del Giappone del XII secolo), e il canto impiegato nel teatro *nō* subirono entrambi l'influenza di questo canto.

La notazione del canto buddhista può essere raggruppata in tre categorie. La più antica si chiama *ko hakase* («vecchio *hakase* [notazione musicale]») e indica la melodia con segni che rappresentano i quattro accenti tonali cinesi. Il secondo sistema, detto *go-on hakase* («*hakase* a cinque note») è costituito da piccole stanghette verticali e orizzontali, una per ciascuna lettera del testo, che indicano cinque diverse note. Il tipo più recente di notazione vocale, il *meyasu hakase* (letterale, «*hakase* di facile comprensione»), fornisce maggiori dettagli sulla linea melodica, indicando gli ornamenti mediante linee curve in aggiunta ai segni delle note. Questo sistema è simile al sistema neumatico dell'Europa medievale. Il *meyasu hakase* è attestato da un manoscritto del 1311 ad opera di Ryōnin, l'ideatore di questo tipo di notazione. Molti libri che ne espongono i princìpi teorici e pratici, come il *Gyozan shōmyō rokkanjō* e il *Gyozan taikaishō*, sono stati redatti da monaci eruditi.

Se si confronta la musica buddhista giapponese e quella di altri Paesi asiatici, si possono riscontrare sia somiglianze che differenze. Lo stile vocale monotonale e l'uso di percussioni sono elementi comuni a tutte, ma l'impiego del flauto a canna doppia e della tromba non hanno riscontro in Giappone. Anche i vocalizzi in tonalità bassa sono comuni a molte società buddhiste dell'Asia. La differenza maggiore sta nella melodia: i canti cinesi, di carattere più popolare rispetto a quelli giapponesi, tendono infatti ad adattare melodie tratte dalla musica folclorica e popolare, mentre, al contrario, il canto giapponese ha conservato lo stile antico della musica buddhista.

[Vedi anche *CANTO E SALMODIA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

W. Giesen, *Zur Geschichte des Buddhistischen Ritualgesangs in Japan*, Kassel 1977.

Eta Harich-Schneider, *A History of Japanese Music*, Oxford 1973.

Hirano Kenji, Kamisango Sukeyasu e Gamo Satoaki (curr.), *Nihon ongaku daijiten*, Tokyo 1989. Enciclopedia della musica giapponese.

Kikkawa Eishi, *Kamigami no ongaku*, Toshiba TW-8004-7, Tokyo 1976. Canti in giapponese corredati da un sunto inglese.

Kikkawa Eishi, Kindaichi Haruhiko, Koizumi Fumio e Yokomichi Mario (curr.), *Nihon koten ongaku taikei*, I-VIII, Tokyo 1980-1982. Panoramica sulla musica classica giapponese.

W.P. Malm, *Japanese Music and Musical Instruments*, Tokyo 1959, ried. *Traditional Japanese Music and Musical Instruments*, New York-Tokyo 2000.

[In italiano segnaliamo:

Luciana Galliano, *Yogaku. Percorsi della musica giapponese nel Novecento*, Venezia 1998.

D. Sestili, *La voce degli dei. Musica e religione nel rito giapponese del kagura*, Bologna 2000.

D. Sestili, *Musica e danza del principe Genji. Le arti dello spettacolo nell'antico Giappone*, Lucca 1996].

KISHIBE SHIGEO

NAKAE TŌJU (1608-1648), pensatore neoconfuciano giapponese, spesso chiamato «Il Saggio di Ōmi», che nacque a Ogawa, nella provincia di Ōmi, sul lago Biwa, nel Giappone centrale. Con l'eccezione di sedici anni passati a Ōzu, nell'isola di Shikoku, egli trascorse tutta la sua vita a Ōmi, impegnato nello studio, nell'insegnamento e nella scrittura. Suo nonno, che lo aveva adottato a nove anni, lo portò in Shikoku e incoraggiò i suoi primi studi. Dopo la morte del nonno, quando Tōju aveva quindici anni, partecipò ad alcune lezioni sui *Dialoghi* di Confucio, tenute da un sacerdote dello Zen in visita. Dopo questa esperienza cominciò lo studio approfondito dei Quattro Libri (*Dialoghi*, *Grande scienza*, *Dottrina del giusto mezzo*, *Libro di Mengzi*) e dei commenti di Zhu Xi dedicati a questi testi. Nel 1634, adducendo a motivo la propria salute cagionevole e il desiderio di stare accanto alla madre vedova, ritornò a Ōmi. Sebbene alcune fonti indichino che un altro motivo sarebbe stato il desiderio di sfuggire a complicazioni politiche, la maggior parte delle fonti collegano a questa decisione l'inizio del suo particolare interesse per la virtù della devozione filiale.

Nel 1636 fondò una scuola chiamata Tōju Shoin e accettò discepoli provenienti da tutte le classi e da qualunque ambiente culturale. I Quattro Libri e i commenti di Zhu Xi rimasero il nucleo fondamentale del percorso formativo, ma Tōju sperava di evitare l'eccessivo formalismo talora associato alla trasmissione del pensiero di Zhu Xi. Al contrario, egli sottolineava la necessità di adattare il Neoconfucianesimo ai tempi, agli ambienti e alle classi. Fu durante questo periodo che studiò i Cinque Classici (*Libro della storia*, *Libro delle odi*, *Libro dei riti*, *Libro delle mutazioni*, *Annali delle primavere e degli autunni*). Ispirato da questi testi, scrisse nel 1638 due opere sulla pratica e l'esercizio morale: *Jikei zusetsu* (Una spiegazione del diagramma «Attenersi alla reverenza») e *Genjin* (Una ricerca sull'uomo). Nell'anno successivo scrisse *Rongo kyotō keimō iden* (Chiarire le oscurità del capitolo Xiang dang dei *Dialoghi*), in cui discute dell'atteggiamento reverente mostrato da Confucio nelle attività quotidiane e nei riti religiosi.

Tōju era stato fortemente colpito da questo aspetto del carattere di Confucio e sperava di tornare allo spirito religioso che scorgeva in lui e nei Cinque Classici. Iniziò a recitare ogni mattino lo *Xiao jing* (Il Classico della devozione filiale) e in seguito si convinse sempre più delle sue profonde implicazioni. Nel 1641 scrisse *Kōkyō keimō* (Il vero significato del Classico della devozione filiale). Un'altra sua opera importante, scritta un anno prima e continuamente riveduta fino alla morte, fu *Okina mondō* (Dialoghi con un vegliardo), in cui, oltre a discutere della devozione filiale, Tōju notò come la morale confuciana fosse destinata essenzialmente alla classe dei *samurai*.

Tōju è stato considerato il fondatore della scuola Wang Yangming in Giappone, ma in realtà fu solo tre anni prima di morire che poté avere le opere complete di Wang. Sebbene fortemente colpito da questi scritti, egli era già stato influenzato dagli scritti di pensatori del tardo periodo Ming, come Wang Ji, che secondo alcuni studiosi avrebbero avuto su di lui un'influenza molto maggiore. È chiaro che i suoi dubbi sul pensiero di Zhu Xi nascevano dalla sua avversione per le interpretazioni formalistiche. Il fascino dei confuciani di epoca Ming derivava, invece, dalla loro enfasi sull'inte-

riorità, la conoscenza innata, la saggezza universale e un senso religioso di reverenza.

Le principali idee religiose di Tōju si possono riassumere in un profondo rispetto per l'Essere Supremo (*jōten*), che si manifesta in una dottrina ottimistica dell'autodisciplina basata sulla conoscenza innata del bene. Tōju insegnò che il punto centrale di questa autodisciplina risiede nella devozione filiale, che è la «radice dell'umano» e fa parte dei complessi processi di trasformazione della natura stessa. In quanto reciprocità dinamica fra tutte le cose create, egli vedeva la devozione filiale come la base delle relazioni sociali e come un principio di educazione nell'ordine naturale. In questo modo, dunque, la personale religiosità di Tōju ricorse a varie correnti del pensiero confuciano e neoconfuciano per combinare un teismo reverente con l'autodisciplina e con la devozione filiale.

[Vedi anche *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Nakae Tōju sono raccolte in Tōju Jinga Sōritsu Kyōsankai (cur.), *Tōju sensei zenshū*, I-V, Shiga-ken 1928-1929; Mukasa San et al. (curr.), *Nakae Tōju bunshū*, Tokyo 1974; Yamanoi Yū (cur.) *Nakae Tōju*, Tokyo 1974 (Nihon shisō taikei, 29). Cfr. anche, sul suo pensiero, Yamamoto Makoto, *Nakae Tōju no jugaku*, Tokyo 1977.

[Aggiornamenti bibliografici: J.-F. Soum, *Nakae Tôju (1608-1648) et Kumazawa Banzan (1619-1691). Deux Penseurs de l'Epoque d'Edo*, Paris 2002].

MARY EVELYN TUCKER

NAT. In Birmania i *nat* costituiscono un sistema strutturato di spiriti di tipo animista, precedenti all'avvento del Buddhismo Theravāda, ma coesistenti con esso e con altri sistemi di divinazione e di predizione quali l'astronomia e l'alchimia. Il culto dei *nat* è rivolto a fronteggiare difficoltà improvvise e di carattere personale e a evitare il male, laddove il Buddhismo, che in Birmania costituisce la religione dominante, si concentra soprattutto sulle tematiche della rinascita e, in ultima analisi, della salvezza. La maggior parte degli studiosi della religione birmana concorda nel ritenere che il termine *nat* indichi qualunque essere che ospita uno spirito di tipo animista: si può trattare di uomini che hanno subito una morte violenta, di antichi sovrani, di spiriti dei campi, degli alberi e dei fiumi, oppure di signori feudali a livello regionale e territoriale. I *nat* propiziati in Birmania sono i *nat auk*, gli spiriti attivi di grado più basso. Anche i *deva* induisti sono detti *nat*, ma in Birmania essi non sono oggetto di alcun culto. Al tempo del re Anawratha (circa 1044 d.C.) venne compilata una lista ufficiale di *nat*. Da allora i membri della lista sono cambiati, ma il loro numero, trentasette, è rimasto costante. I trentasette *nat* ufficiali condividono con gli altri *nat* la capacità di provocare danni e, talvolta, di fornire protezione. Affinché i mali siano evitati, occorre propiziarseli e dimostrare loro rispetto.

Studi antropologici sulla religione birmana hanno rilevato il fatto sorprendente che i *nat* in Birmania formano un sistema ben strutturato. Ciò contrasta con simili sistemi di spiriti di tipo animista presenti in altri Paesi in cui è diffuso il Buddhismo Theravāda, come la Thailandia, lo Sri Lanka, il Laos e la Cambogia (Kampuchea). Gli spiriti *phī* thailandesi e gli spiriti cingalesi *yakā*, per esempio, che rivestono lo stesso ruolo dei *nat*, non formano una struttura ben organizzata come invece accade nel sistema birmano. In esso, infatti, i *nat* si differenziano in quattro livelli: vi sono i *nat* territoriali, che regnano su una intera regione; i *nat* del villaggio, che presiedono a un singolo stanziamento umano; i *mizaing* e gli *hpazaing*, che sono *nat* a semplice livello familiare, ereditati rispettivamente dalla madre e dal padre; e infine vi sono i *nat* connessi con attività particolari, come i viaggi, la protezione domestica e altre azioni ricorrenti dell'esistenza.

Spesso i *nat* vengono rappresentati mediante statuine intagliate o con altri elementi simbolici, quali la noce di cocco oppure la veste rossa del *nat* preposto alla protezione della casa, Min Maha Giri, che si può trovare in ogni dimora birmana su uno dei pali che reggono l'abitazione. In onore di certi *nat* si tengono anche delle feste, la più importante delle quali, di rilevanza nazionale, è la celebrazione dedicata alla coppia dei fratelli *nat* Taungbyon. In alcune feste dedicate ai *nat*, così come in altre occasioni che richiamano grande concorso di gente, si tengono le danze delle *natgadaw*. Costoro sono le «vedove dei *nat*», secondo la tradizione possedute dai loro sposi, e capaci, nella *trance* della possessione, di rivelare il futuro agli astanti, i quali a loro volta le ripagano con bevande alcoliche e tabacco. Le *natgadaw*, naturalmente, non hanno un marito vero e proprio, perché si ritiene che esse siano sposate ai *nat*.

[Vedi *BIRMANIA, RELIGIONE DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

R.G. Brown, *The Taungbyon Festival*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 45 (1915), pp. 355-63.

Htin Aung, *The Thirty-seven Lords*, in «Journal of the Burma Research Society», 39 (1956), pp. 81-100.

June C. Nash, *Living with Nats. An Analysis of Animism in Burman Village Social Relations*, in M. Nash (cur.), *Anthropolog-*

cal Studies in Theravada Buddhism, New Haven 1966, pp. 117-36.
M. Nash, *The Golden Road to Modernity. Village Life in Contemporary Burma*, New York 1965, rist. Chicago 1973.
M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Philadelphia 1978, rist. New Brunswick/N.J. 1996.
R.C. Temple, *The Thirty-seven Nats. A Phase of Spirit-Worship Prevailing in Burma*, London 1906, rist. 1991.
[Aggiornamenti bibliografici: Bénedicte Brac del Perrière, *Les Rituels de Possession en Birmanie. Du Culte d'Etat aux Cérémonies Privées*, Paris 1989; Y. Rodrigue, *Nat-pwe. Burma's Supernatural Subculture*, Gartmore/U.K. 1992].

MANNING NASH

NEGRITOS, RELIGIONI DEI. [Questa voce, che tratta dei popoli dell'Asia sudorientale conosciuti con il nome di Negritos, è costituita da quattro parti:

Panoramica generale
I Negritos delle Filippine
I Negritos delle isole Andamane
I Negritos della penisola malese

Mentre la prima parte presenta gli elementi comuni ai sistemi religiosi dei Negritos, le altre tre parti sono dedicate alle tre principali aree di stanziamento di questo popolo].

Panoramica generale

Il termine Negritos (dallo spagnolo, «piccoli negri») è stato impiegato da diversi studiosi occidentali per indicare quegli abitanti della penisola malese, delle Filippine e delle isole Andamane (al largo delle coste della Birmania, oggi Myanmar) che presentano statura piccola, pelle scura, capelli crespi e, in generale, tratti somatici «negroidi». Gli studiosi non concordano nel ritenere possibile un legame genetico tra queste piccole e assai disperse popolazioni. La tesi tradizionale vuole che esse rappresentino quel che rimane di un'unica antica etnia, un tempo diffusa nell'Asia sudorientale e ormai praticamente distrutta o assorbita da gruppi di immigrati più forti e numericamente maggioritari. Una seconda posizione, espressa da alcuni studiosi di antropologia fisica, avanza invece l'ipotesi che i caratteri distintivi dei Negritos costituiscano esempi di «evoluzione parallela» e che mutamenti fisici simili tra popolazioni locali non collegate tra loro possano essere il risultato del comune adattamento alla foresta pluviale tropicale. Nonostante la plausibilità delle ipotesi avanzate circa le cause per le quali tale ambiente favorirebbe caratteristiche «negroidi», non è tuttavia ancora chiara la ragione per la quale tali caratteristiche non compaiano in altri ambienti simili, come, per esempio, nel bacino amazzonico in America meridionale. La relazione genetica tra i Negritos dell'Asia, dunque, rimane una questione aperta.

Le culture dei vari gruppi di Negritos presentano molte somiglianze, ma spesso non appare chiaro se tali somiglianze siano imputabili a una comune cultura originaria, a contatti tra i diversi gruppi oppure ad adattamenti paralleli ad ambienti simili. Prima del 1900 quasi tutti i Negritos vivevano di caccia e di raccolta, con l'ausilio, in alcuni luoghi, di un piccolo commercio di prodotti ricavati dalla foresta. Questa loro economia basata sulla caccia e sulla raccolta portava, come conseguenze sociali, alla creazione di piccoli nuclei abitativi, alla mancanza di forme di accumulazione dei beni e a una gestione informale dell'autorità. La maggior parte dei gruppi, inoltre, conduceva un'esistenza nomadica, sebbene il ricco ambiente delle coste delle isole Andamane, per esempio, permettesse ai suoi abitanti di essere parzialmente sedentari.

Le religioni degli abitanti delle isole Andamane, dei Semang (i Negritos malesi) e dei Negritos delle Filippine presentano molti tratti comuni, alcuni di carattere assai generale e altri, invece, estremamente specifici e senza dubbio imputabili a contatti o a origini comuni. Le similitudini sono particolarmente notevoli per ciò che riguarda la concezione del divino e le forme del rito e delle proibizioni che ne conseguono. Le divinità maggiormente personificate e individualizzate sono quelle associate al tempo atmosferico, in particolare alle tempeste devastanti. La maggior parte dei gruppi conosce divinità responsabili dei tuoni, e anche i nomi attribuiti a queste divinità sono simili: Karei nella penisola malese, Kayai e Kadai nelle Filippine e Tarai nelle isole Andamane. Si ritiene che tali esseri divini scatenino le tempeste come punizione per il mancato rispetto delle più varie proibizioni sacrali, dal commettere incesto al bruciare le sanguisughe. I Semang e alcuni gruppi delle Filippine cercano di evitare le tempeste offrendo il loro sangue al dio del tuono. Questi tratti in comune sono rilevanti, ma costituiscono soltanto una parte della religione di ciascun gruppo. Per altri aspetti, invece, le credenze e i riti divergono, talvolta al punto di costringerci a collocare anche i tratti comuni sotto una luce diversa. Per questa ragione è opportuno trattare le religioni dei popoli delle Andamane, dei Semang e dei Negritos delle Filippine come entità separate, nonostante l'evidenza di certi elementi comuni.

BIBLIOGRAFIA

La panoramica e lo studio comparativo più completi sui Negritos sono forniti da P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, I-III, Wien

1952-1957. Parte di quest'opera, insieme ad altri studi dello stesso Schebesta, sono stati tradotti in inglese da Frieda Schütze e sono comparsi, come voll. 6, 12 e 13, nella collana Studia Instituti Anthropos, New Haven 1962. Tale ricchissimo materiale si basa sulla vasta esperienza di lavoro di Schebesta tra i Semang. Un'analoga analisi comparativa è M.N. Maceda, *The Culture of the Mamanua (Northeast Mindanao) as Compared with That of the Other Negritos of Southeast Asia*, 2ª ed. Cebu City 1975, che prende i Negritos delle Filippine come punto di partenza. Sulle somiglianze religiose fra i tre gruppi di Negritos cfr. J.M. Cooper, *Andamanese-Semang-Eta Cultural Relations*, in «Primitive Man» (ora «Anthropological Quarterly»), 13 (1940), pp. 29-47. W.C. Boyd, *Four Achievements of the Genetical Method in Physical Anthropology*, in «American Anthropologist», 65 (1962), pp. 243-52, fornisce un'utile introduzione ai dibattiti moderni intesi a chiarire se i Negritos dell'Asia costituiscano una etnia a sé oppure rappresentino, piuttosto, degli adattamenti paralleli ad ambienti simili.

KIRK ENDICOTT

I Negritos delle Filippine

I Negritos delle Filippine sono costituiti da circa venticinque gruppi etnolinguistici, ampiamente dispersi, che contano nel complesso approssimativamente quindicimila individui. Si ritiene che tali individui costituiscano gli abitanti aborigeni dell'arcipelago filippino. Molti di questi gruppi vivono ancora di caccia e di raccolta, barattando cacciagione e prodotti della foresta con cereali e riso coltivati dai contadini filippini del circondario, giacché la produzione agricola da essi praticata è assai marginale.

La religione tradizionale di tutti i Negritos delle Filippine è genericamente definita animismo. Ancora oggi essi sono per la maggior parte animisti, benché alcune credenze siano state modificate dall'incontro con il Cristianesimo.

Un tratto saliente della religione dei Negritos è la sua evidente mancanza di sistematizzazione: ne consegue che essa occupa un posto secondario nella loro ideologia generale. Poiché le credenze e le pratiche di tipo animistico dei Negritos delle Filippine, inoltre, hanno un carattere fortemente individualistico e sporadico, esse esercitano un controllo sociale minore sulla vita quotidiana di quanto non facciano, per esempio, i sistemi religiosi di altre società delle Filippine, egualmente di tipo animistico ma non Negritos. Ma la funzione secondaria della religione nella maggior parte delle culture dei Negritos contrasta, d'altra parte, con l'importanza rivestita dalla religione tra i Negritos della Malesia, come segnala Kirk Endicott nel suo *Batek Negrito Religion* (Oxford 1979).

Tra i Negritos delle Filippine è ampiamente diffusa la credenza in un mondo di spiriti, che è composto di diverse classi di esseri soprannaturali. Tali esseri possono influenzare i processi naturali e inoltre la salute e la prosperità economica degli uomini. I Negritos delle Filippine credono anche all'esistenza di fantasmi maligni. Molti di loro conoscono l'esistenza di un Essere Supremo, cosa che ha portato gli studiosi occidentali a domandarsi se tale forma di «monoteismo» sia di origine preispanica o se non si tratti semplicemente del risultato di influenze cristiane.

La religione degli Agta. Gli Agta, o Dumagat, stanziati nella parte nordorientale dell'isola di Luzón, costituiscono una delle società di Negritos delle Filippine meno acculturate. Essi mostrano scarsa disponibilità ad adattarsi al Cattolicesimo dominante nelle Filippine. Credono in un unico sommo dio e in un grande numero di spiriti soprannaturali che abitano l'ambiente naturale circostante. A seconda delle classe a cui appartengono, questi spiriti vivono negli alberi, sottoterra, sui promontori rocciosi oppure nelle caverne.

Esistono due classi generali di spiriti: gli *hayup* («creature») e i *bélet* o *anito* («fantasmi»). Questi ultimi sono sempre malvagi e sono costituiti dalle anime disincarnate ed erranti di uomini defunti. I più temibili sono i fantasmi di parenti adulti morti da poco, dal momento che essi sono propensi a tornare nella dimora della loro famiglia durante la notte, provocando malattie e morte.

Gli *hayup*, che possono essere di vario tipo, sono esseri extraumani, ma sono comunque bipedi e possono apparire in forma umana. La maggior parte di loro ha carattere fortemente maligno, anche se alcuni sono in qualche modo neutri e pochissimi altri possono addirittura essere invocati per la cura di certe infermità.

Gli sciamani degli Agta. Nella provincia di Aurora (che fa parte della regione Luzón Central), l'8% degli Agta adulti sono sciamani e il 20% di loro sono donne. Costoro praticano esclusivamente la magia bianca. Lo sciamano (*bunogen*) è considerato dagli Agta un individuo che ha come «amico» (*bunog*) uno spirito familiare, che lo aiuta nella diagnosi e nella cura delle malattie. Il ruolo fondamentale degli sciamani è la cura. Essi non praticano alcuna forma di magia nera, benché vivano a stretto contatto con altre società in cui le pratiche di stregoneria sono piuttosto diffuse. Gli sciamani curano i loro pazienti con farmaci a base di erbe e con semplici preghiere rivolte agli spiriti loro «amici». Nei casi più difficili tengono delle lunghe sedute, nelle quali talora entrano in stato di *trance* salmodiando preghiere sul paziente fino a quando non sono posseduti dai loro spiriti. Queste salmodie non vengono cantate nell'abituale lingua degli Agta, ma hanno l'evidente carattere di una forma di glossolalia.

Non è propriamente corretto affermare che gli Agta venerano gli spiriti che li circondano. Essi, piuttosto, li temono e cercano di placarli. Gli Agta, infatti, non conoscono alcun sistema sacrificale simile a quello di altri gruppi tribali delle Filippine, ma occasionalmente offrono piccoli doni agli spiriti *hayup*, traendoli da ciò che ricavano dalla foresta. Questi doni possono consistere in qualche pugno di riso, oppure in poche cucchiaiate di miele o addirittura in qualche filo del perizoma di un uomo. In certe aree quando viene preparata, ricavandola dalla foresta, una nuova area coltivabile, uno sciamano allestisce un piccolo tavolo con alcune prese di betel o qualche cibo da offrire agli dei.

Le pratiche religiose degli Agta hanno carattere del tutto occasionale e vengono compiute a seconda delle necessità e, in genere, su base esclusivamente individuale. La maggior parte di queste pratiche ha a che fare con la prevenzione o la cura di una malattia. Gli Agta mostrano un interesse vago per l'aldilà, il regno dei morti, la creazione del mondo, l'immortalità o il futuro, né vanno in cerca di particolari esperienze religiose. La loro religiosità sembra piuttosto la conseguenza di una cronica paura della malattia e della morte. Non si può concludere che la religione non sia importante nel pensiero degli Agta, anche se è vero che essa svolge, nell'ambito della loro cultura, un ruolo più secondario di quanto non accada presso altri gruppi animistici.

BIBLIOGRAFIA

Non esistono a tutt'oggi studi completi su alcun sistema religioso dei Negritos delle Filippine. Molti studi, tuttavia, ne accennano brevemente.

La maggior parte del materiale disponibile è recensito in Daisy Y. Noval-Morales e J. Monan, *A Primer on the Negritos of the Philippines*, Manila 1979.

Per qualche tentativo di schematizzare le religioni dei Negritos delle Filippine, cfr. J.M. Garvan, *The Negritos of the Philippines*, Wien 1964; M.N. Maceda (curr.), *The Culture of the Mamanua (Northeast Mindanao) as Compared with that of the Other Negritos of Southeast Asia*, 2ª ed. Cebu City 1975; P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, I-III, Wien 1952-1957.

[Aggiornamenti bibliografici: N.K. Rae, *Living in a Lean-To. Philippine Negrito Foragers in Transition*, Ann Arbor 1990; R. Rahman, *The Nocturnal Prayer Ceremonies of the Negritos of the Philippines*, in «Philippine Quarterly of Culture and Society», 26 (1998), pp. 192-211; Shimizu Hiromu, *Communicating with Spirits. A Study of the Manganito Seance among the Southwestern Pinatubo Negritos*, in «East Asian Cultural Studies», 22 (1983), pp. 129-67].

THOMAS N. HEADLAND

I Negritos delle isole Andamane

I Negritos delle isole Andamane sono cacciatori-raccoglitori estremamente primitivi, che rappresentano una fase prelitica dello sviluppo culturale. Essi appartengono a due tipologie distinte, i Grandi Andamanesi e gli Onge-Jarawa-Sentinelesi. A causa della colonizzazione e della diffusione della sifilide e di altre malattie le tribù dei Grandi Andamanesi si estinsero e soltanto un gruppetto ibrido, costituito di ventotto individui, sopravvive su un minuscolo isolotto chiamato Strait Island. I Jarawa e i Sentinelesi vivono completamente isolati e rifuggono da ogni contatto esterno. Di conseguenza non conosciamo nulla della loro religione. La terza e ultima tribù, gli Onge, vive nell'isola Piccola Andamana.

Gli Onge concepiscono l'universo come una struttura costituita da tanti livelli sovrapposti, al cui centro è collocata la Piccola Andamana: vi sono sei livelli al di sopra dell'isola e sei al di sotto, ciascuno abitato da una diversa classe di spiriti, che non sono né divini né immateriali. Essi infatti mangiano, bevono, si sposano, si moltiplicano e muoiono proprio come gli uomini. I più importanti tra loro sono gli *onkoboykwe*, una classe di spiriti benevoli che dimora nel primo strato al di sopra della Piccola Andamana, e gli *eaka*, una classe di spiriti dannosi che vive immediatamente al di sotto dell'isola. Sopra l'universo degli Onge vi è il vuoto senza fine, mentre sotto vi è Kwatannange, il mare primordiale pieno di tartarughe.

Il sole, la luna, le stelle e le nuvole sono ritenuti creazioni degli *onkoboykwe*. Gli Onge, tuttavia, non personificano e non venerano i corpi celesti. Essi ritengono che i venti dei due monsoni che colpiscono regolarmente le isole Andamane, quello sudoccidentale e quello nordorientale, siano inviati da spiriti che dimorano in isole lontane in mezzo al mare.

Gli Onge pensano che la vita oltre la morte dipenda dal modo in cui ciascuno ha incontrato la sua fine. Se muore di malattia, egli diventa un *eaka* e va sotto la terra; se invece viene ucciso da un cinghiale selvatico, dal morso di un serpente o dalla caduta da un albero diventa un *onkoboykwe* e va a vivere in cielo. Se annega, infine, diviene uno spirito del mare.

Secondo gli Onge, tutti i non Negritos sono spiriti di Onge defunti e a loro viene applicato il termine collettivo *inene*. Nel caso di morte per malattia, il giorno prima dell'emergere dell'*eaka* dal corpo del defunto, un'altra forma umana in miniatura, detta *embekete*, fuoriesce dal cadavere e nuota in mare fino alla terra degli *inene*, dove presto si trasformerà anch'essa in un altro *inene*. Tutti noi stranieri, dunque, siamo stati Onge nella nostra vita precedente. Questa credenza nell'e-

sistenza in ogni uomo di due spiriti, *embekete* e *eaka*, deriva probabilmente dal tentativo di razionalizzare l'origine dei non Negritos e di trovare un posto in cui collocarli nello schema dell'universo.

Dai pochissimi dati frammentari ai quali possiamo attingere circa la religione dei Grandi Andamanesi sembra che essi, come gli Onge, credessero in diverse classi di spiriti, che dimorano egualmente sopra il cielo, sotto la terra e nel mare. Tra i Grandi Andamanesi e gli Onge sussiste, tuttavia, un'importante differenza: i primi ritenevano che il sole fosse la sposa della luna e che le stelle ne fossero i figli, mentre gli Onge pensano semplicemente che il sole e la luna siano dischi piatti e inanimati, creati dagli *onkoboykwe*. Concetti quali uno spirito superiore o un Essere Supremo, Paradiso e Inferno, virtù e peccato, sono completamente assenti dal pensiero dei Negritos delle Andamane.

BIBLIOGRAFIA

Scarsa è la letteratura sulla vita religiosa dei Negritos delle isole Andamane: per una introduzione cfr. J.M. Cooper, *Andamanese-Semang-Eta Cultural Relations*, in «Primitive Man» (ora «Anthropological Quarterly»), 13 (1940), pp. 29-47.

[Aggiornamenti bibliografici: B.K. Basu, *The Onge, Negrito Hunter-Gatherers of Little Andaman*, Calcutta 1990; S. Ghosal, *Past and Present of the Negrito Tribes in the Andaman Islands. A Critical Appraisal*, in «Journal of the Anthropological Survey of India», 43 (1994), pp. 25-30; V. Sudarsen e D. Venkatesan, *Life Cycle Ceremonies among the Onge of Little Andaman*, in V. Sudarsen, G.P. Reddy e M. Suryanarayana (curr.), *Religion and Society in South India. A Volume in honour of Prof. N. Subba Reddy*, Delhi 1987, pp. 163-73].

PRANAB GANGULY

I Negritos della penisola malese

I Negritos della penisola malese, generalmente chiamati Semang nella letteratura etnologica, contavano all'incirca duemila individui nel 1974. Essi vivono in piccoli gruppi disseminati ai piedi delle alture settentrionali della penisola e i loro idiomi appartengono alla famiglia linguistica mon-khmer. Fino alla metà del secolo scorso la maggior parte dei Semang conduceva un'esistenza nomadica e viveva di caccia e di raccolta. La loro dieta era a base di tuberi selvatici e la principale fonte di carne era costituita da animali arboricoli, come le scimmie, i gibboni, gli scoiattoli e gli uccelli, che cacciavano con l'ausilio di cerbottane e dardi avvelenati. Qualche scambio commerciale con i contadini malesi permetteva loro di avere strumenti di ferro, sale, stoffa e prodotti coltivati in cambio dei prodotti ricavati dalla foresta, come il *rattan* e le resine. I loro accampamenti comprendevano da cinque a quindici nuclei familiari collegati, che si spostavano assai spesso, appena le risorse locali divenivano insufficienti. Ogni famiglia era del tutto autonoma e l'unica autorità riconosciuta nel gruppo era l'influenza informale di qualche individuo particolarmente saggio o persuasivo. A partire dalla metà del secolo scorso, invece, più della metà della popolazione dei Semang è diventata parzialmente stanziale, spesso sotto la direzione di Enti governativi, adottando forme di agricoltura itinerante. Eppure, pur avendo dovuto mutare profondamente le loro condizioni, i Semang si sono aggrappati alla loro religione tradizionale, che è assurta così a emblema fondamentale della loro identità etnica.

Nella cosmologia dei Semang la terra è un disco circondato e sostenuto dal mare. Essa posa sul dorso di un gigantesco serpente, detto Naga', il quale, nel cambiare posizione, può causare eruzioni d'acqua dal sottosuolo. Il firmamento è invece una cupola compatta oppure una serie di livelli sovrapposti, in cima ai quali vivono gli esseri sovrumani benevoli, chiamati *chinoi* nella parte occidentale e *hala'* nella parte orientale, i quali portano alla terra la produttività stagionale. I Semang credono che dopo la morte l'anima-ombra di ogni defunto vada a raggiungere questi esseri, al vertice del firmamento oppure su un'isola nel mare occidentale. Al centro del mondo sorge una colonna di pietra che s'innalza fino al cielo. Presso la cima della colonna vi è una caverna, nella quale abita il dio del tuono. Questa divinità, che la maggior parte dei gruppi dei Semang chiama Karei, è di solito descritta come maschile e talvolta è sdoppiata in una coppia di fratelli. I Semang pensano che Karei provochi le tempeste per punire coloro che non hanno rispettato certe proibizioni, comportandosi in modo distruttivo o irrispettoso. Karei viene assistito da una divinità femminile della terra, a volte rappresentata come una coppia di sorelle, che viene talora identificata con il serpente che regge la terra.

I riti dei Semang sono pochi e assai semplici. Il rito più diffuso è il sacrificio del sangue, che consiste nel farsi sgorgare sangue da una gamba in onore del dio del tuono e della dea della terra, affinché si possano evitare le tempeste. La maggior parte dei gruppi tribali tengono anche grandi assemblee, con canti e danze, durante le quali ringraziano gli esseri soprannaturali per i frutti concessi loro e chiedono la loro protezione. Queste assemblee culminano talvolta in manifestazioni di *trance*, in cui le anime-ombra viaggiano fino alle dimore degli esseri soprannaturali. Tra i Semang occidentali esiste la figura dello sciamano, che può tenere le sue sedute in una capanna speciale, detta *panoh*, durante le quali in-

voca i *chinoi*. I riti dei Semang hanno essenzialmente lo scopo di assicurare la fecondità della natura e di allontanare i mali dal mondo.

BIBLIOGRAFIA

La religione dei Semang gode di diverse fonti di informazione, dettagliate e affidabili. La più completa è P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, I-III, Wien 1952-1957, III: *Religion und Mythologie*, Wien 1957 (parzialmente tradotta in inglese da Frieda Schütze nella collana Studia Instituti Anthropos, vol. 13, New Haven 1962), che tratta principalmente dei Jahai e di altri gruppi delle aree centrosettentrionali e nordoccidentali della penisola malese. Lo stesso autore fornisce un affascinante resoconto delle sue ricerche etnologiche in P. Schebesta, *Among the Forest Dwarfs of Malaya*, London 1928, rist. 1973. Anche I.H.N. Evan, *The Negritos of Malaya*, Cambridge 1937, basato su diversi viaggi tra tutti i gruppi di Semang della penisola, tra il 1913 e il 1932, contiene molto materiale sulla religione.

Per un'analisi dettagliata della religione di un gruppo di Semang della costa orientale del Kelantan cfr. K. Endicott, *Batek Negrito Religion. The Worldview and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Oxford 1979.

[Aggiornamenti bibliografici: K. Endicott, *The Batek of Malaysia*, in Leslie E. Sponsel (cur.), *Endangered Peoples of Southeast and East Asia*, Westport/Conn. 2000, pp. 101-21].

KIRK ENDICOTT

NORITO. Formulazioni religiose rivolte alle divinità (*kami*) durante la celebrazioni di alcuni riti shintōisti. Di solito sono preceduti da uno o tre giorni di riti di purificazione, alla conclusione dei quali il *kami* viene invitato dai sacerdoti a presiedere alla cerimonia. Un *norito* generalmente contiene i seguenti elementi: 1) formule di celebrazione del *kami*; 2) spiegazione sulle origini e sui motivi del particolare rito; 3) accoglimento del *kami*; 4) espressioni di gratitudine per la protezione e per il favore concesso; 5) preghiere per il buon esito della questione oggetto del rito. I *norito* sono composti in linguaggio classico e contengono espressioni di grande bellezza. Sono generalmente scritti con i caratteri cinesi, alcuni dei quali hanno soltanto valore fonetico. Il ritmo prodotto dalla caratteristica disposizione delle parole, che prevede l'uso frequente di coppie di termini e di sequenze di espressioni che precisano progressivamente lo stesso concetto, ha la funzione di pacificare il *kami* e i partecipanti alla cerimonia e di proporre un senso di unità.

Molte sono le teorie etimologiche sul termine *norito*, ma alcuni esempi tratti dai classici e dalla storia dello Shintō fanno pensare che in antico fossero parole di benedizione dirette a tutti i *kami* e ai sudditi da parte dell'imperatore, discendente dalla dea Amaterasu e dal grande *kami* «donatore della vita» Takamimusubi. In origine, dunque, i *norito* erano considerati capaci di procurare un responso favorevole da parte dei *kami* del cielo. Successivamente fu concesso alle due famiglie dei Nakatomi e degli Imbe il diritto esclusivo di recitare i *norito*, in occasioni prestabilite, a tutti i *kami* dei santuari.

I *norito* più antichi che si conoscano sono inclusi in una raccolta di ventiquattro documenti redatti nell'820 d.C. durante il regno dell'imperatore Saga, come parte di dettagliati regolamenti che sarebbero stati inclusi nello *Engishiki*, compilato nel 927. I *norito* più importanti sono intitolati «festa di propiziazione dei cereali», «festa dei sei mesi», «festa del banchetto del primo frutto» e «grande esorcismo dell'ultimo giorno del sesto mese». Tutti questi *norito* iniziano con la formula «per comando del sovrano *kami* nostro antenato maschile e del *kami* femminile che rimane sull'Alta pianura celeste». I primi tre hanno la funzione di garantire un raccolto abbondante di riso, affinché l'intero Giappone sia stabile e prospero. L'ultimo è un rituale di purificazione della terra e del popolo ed è di particolare valore per la sua precisa descrizione, secondo la dottrina dello Shintō, dei peccati del cielo e della terra.

Un secondo gruppo di sei importanti *norito* inclusi nella raccolta dello *Engishiki* è dedicato alla salute personale e al riposo dell'imperatore. Tra questi il «rituale per la tranquillità dello spirito imperiale» è recitato per lasciare riposare lo spirito dell'imperatore nel santuario del Ministero dei riti. I successivi tre *norito* sono la «benedizione del grande palazzo», la «festa delle porte» e la «festa di pacificazione del fuoco»: essi sono dedicati alla protezione dell'imperatore dai pericoli esterni. Anche i restanti due *norito*, che pure non sono celebrati in date fisse e legate alle stagioni, hanno la medesima funzione di proteggere l'imperatore dagli spiriti maligni. Va segnalato che la formula ricorrente «rituale celeste, parole del solenne rituale» viene usata soltanto nei *norito* legati alla pacificazione degli spiriti maligni. Si ritiene che questa frase particolare si riferisca a una speciale formula magica che le divinità avrebbero rivelato alla famiglia dei Nakatomi, ma che poi sarebbe andata perduta con il tempo.

La maggior parte dei rimanenti *norito* sono legati ai riti celebrati nel Grande Santuario di Ise. Di particolare importanza è il *norito* chiamato «divine parole di felicitazione di Kuni no Miyatsuko di Izumo», che già dal suo titolo rivela come in tempi remoti il capo dei sacerdoti del santuario di Izumo, che era anche il sovrano di quella regione, rappresentava tutti gli altri capi locali nella presentazione rituale all'imperatore delle divinità del territorio.

Con il declino del potere imperiale, verso la fine del XII secolo, emerse un nuovo tipo di *norito*, profondamente influenzato dal Buddhismo e connesso soprattutto con i riti di purificazione. Il movimento di rinascita dello Shintō del XVIII secolo non produsse tuttavia alcun tentativo di standardizzazione dei *norito*, almeno fino all'inizio del periodo Meiji (1868-1912). Nel 1875, e poi nel 1914, il governo del Giappone ordinò l'unificazione dei riti dei santuari e di tutti i *norito* ufficiali. Oggi, comunque, per adeguarsi ai mutamenti sociali della modernità, prevale la tendenza a usare espressioni moderne anche in questo genere di formulazioni religiose.

BIBLIOGRAFIA

Restano introduzioni classiche all'argomento il trattato di Kamo no Mabuchi (del 1768), *Noritokō*, in *Kamo no Mabuchi zenshū*, vol. VII, Tokyo 1984, e i commenti di Motoori Norinaga (del 1795), *Oharae kotoba kōshaku*, in *Motori Norinaga zenshū*, vol. VII, Tokyo 1971. Tra gli studi più recenti si segnalano: Orikuchi Shinobu, *Norito*, in *Orikuchi Shinobu zenshū, nōtohen*, vol. IX, Tokyo 1971; D.L. Philippi (trad.) *Norito. A New Translation of the Ancient Japanese Ritual*, Tokyo 1959; Tsuchita Jun, *Norito Shinkō*, Tokyo 1927; Ueda Kenji, *Shiki noritokō*, in *Shintō shisō shi kenkyū*, Tokyo 1983.

UEDA KENJI

NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE. L'età moderna è stata un periodo prolifico per i nuovi movimenti religiosi in Giappone. Si definisce in genere nuovo movimento religioso quello che possiede le seguenti caratteristiche (o gran parte di esse):

1. la fondazione è avvenuta negli ultimi due secoli ed è solitamente caratterizzata da tratti che indicano una risposta religiosa alle crisi della modernità;
2. la fondazione si colloca in un momento preciso e il fondatore è dotato di uno speciale carisma;
3. il movimento religioso si fonda su una nuova e speciale rivelazione o realizzazione, espressa attraverso dottrine innovative e attribuita a fonti soprannaturali;
4. il movimento possiede una particolare struttura istituzionale;
5. il movimento possiede caratteristici riti e pratiche religiose.

Il contesto storico. In Giappone le nuove religioni rientrano in una delle tre seguenti categorie generali: 1) le più antiche nuove religioni (dette anche «vecchie» nuove religioni), sviluppatesi prima della restaurazione Meiji del 1868 e fondamentalmente legate allo Shintō per quel che riguarda lo stile di culto, ma in genere rivolte a un'unica divinità di tipo monoteistico; 2) il gruppo Ōmoto, che risale agli anni '90 del XIX secolo, i cui fondatori furono influenzati dal movimento spirituale, sincretistico ed escatologico così denominato; e 3) il gruppo Nichiren, una categoria che rappresenta la rinascita del Buddhismo Nichiren. Sono però presenti molti altri tipi di nuovi movimenti religiosi, che hanno origini e ispirazioni le più diverse.

Le radici di questi movimenti in Giappone si ricollegano al diffondersi del malcontento popolare verso la fine dello shōgunato Tokugawa (1600-1868). Durante tutto questo periodo la religione popolare fu caratterizzata dai pellegrinaggi di massa a Ise, al santuario della dea del sole Amaterasu, da forme di sciamanismo ampiamente diffuse nelle campagne e dal successo dei grandi rituali accompagnati da frenetiche danze religiose. Accanto a queste forme popolari, tuttavia, sorsero alcuni movimenti più raffinati e controllati, associati a filosofi e moralisti quali Ishida Baigan (1685-1744), fondatore dello Shingaku (Scienza della mente), e il «saggio contadino» Ninomiya Sontoku (1787-1856). I moralisti esaltavano i valori confuciani del lavoro e del dovere, assolvendo così a una funzione sociale, mentre il diffuso entusiasmo popolare raccolse e coagulò vari impulsi spirituali all'interno dell'ordine confuciano rigidamente regolamentato. Entrambi questi compiti si fecero più urgenti quando il regime Tokugawa volse al declino all'inizio del XIX secolo. In quei decenni presero forma, uscendo dal fermento spirituale, le «vecchie» nuove religioni, sintetizzando elementi provenienti sia dell'esuberanza popolare che dalla morale convenzionale.

In linea di principio le nuove religioni fornirono stabilità ponendo al loro centro un singolo tipo di espressione religiosa delle religioni popolari. Ciascuna, infatti, è caratterizzata da una sola divinità tra i molti *kami* e Buddha; da un solo maestro divino e una sola rivelazione tra i tanti sciamani e le tante visioni del periodo; da un solo rito fondamentale; da un solo centro religioso di attrazione per il pellegrinaggio; da un unico testo sacro e da una sola istituzione organizzativa. Le nuove religioni, al tempo stesso, interpretarono il repentino cambiamento spiegandolo in un linguaggio escatologico familiare: dio sta accelerando l'avvento di una nuova era divina, oppure del paradiso di Maitreya, il Buddha futuro. In questo modo aiutarono la gente comune ad adattarsi ai modi della nuova civiltà, attraverso il loro stesso adattamento alle sue scuole, burocrazie e mezzi di comunicazione. Diversamente dalle comunità tradizionali dei santuari dello Shintō e dei templi buddhisti, le nuove religioni richiedevano, inoltre, un preciso impegno di fede personale, aiutando le persone ad affrontare le sfide imposte dalla modernizzazione: as-

sumersi la responsabilità della propria vita in un mondo pluralistico e in rapido cambiamento. Progressivamente si rafforzò l'idea della sacralità dell'Impero nell'immaginario millenaristico della prima metà del XX secolo e molti gruppi subirono un severo controllo da parte del governo a causa della loro devianza rispetto al sistema statale del culto imperiale.

Dopo il 1945, con l'avvento della piena libertà religiosa e il discredito agli occhi di molti dello Shintō e del Buddhismo del periodo prebellico, i nuovi movimenti religiosi si moltiplicarono in maniera esponenziale per alcuni decenni. Molti erano la diretta o indiretta continuazione di movimenti del periodo prebellico, ma approfittarono della nuova atmosfera liberale per purificare i loro insegnamenti e le loro pratiche e attinsero alle ricchezze derivate dallo sviluppo economico del Giappone per costruire grandi templi e persino vere e proprie città spirituali. Negli anni '70 e '80 del secolo scorso il ritmo di espansione si stabilizzò, ma le nuove religioni restano un aspetto importante della società giapponese. Il numero totale dei loro membri all'inizio del XXI secolo è stimato tra il 10 e il 20% della popolazione del Giappone.

Caratteri generali. Alcune delle caratteristiche comuni delle nuove religioni in Giappone sono:

1. Fondazione da parte di una figura carismatica, la cui carriera ricorda il modello sciamanico: chiamata soprannaturale, prova iniziatica, vagabondaggio, rivelazione in forma oracolare proveniente dal mondo spirituale. Come nello sciamanismo giapponese, spesso le fondatrici sono donne.
2. Tendenza al monoteismo, oppure a una singola, monistica fonte della potenza e del valore spirituali. In contrasto con il retroterra di pluralismo spirituale tipico dello Shintō popolare e del Buddhismo, i nuovi movimenti religiosi presentano in genere una divinità, un fondatore e una rivelazione come definitivi.
3. Sincretismo, che mescola i suoi elementi traendoli da diversi aspetti della religione e della cultura. Generalmente le nuove religioni abbracciano la dottrina buddhista (predicando soprattutto la dottrina del *karman* e quella della reincarnazione), esaltano una morale confuciana di base (con l'idea prettamente neoconfuciana di dio come principio supremo e unitario), e (ad eccezione del gruppo Nichiren) utilizzano forme di culto di tipo shintōista. Ma possono anche riprendere alcune idee dallo spiritualismo occidentale, per esempio dal New Thought (il movimento che esalta il potere della mente per ottenere guarigione e successo) o dall'evoluzionismo. Si coglie spesso anche un forte desiderio di armonizzare la religione con la scienza moderna.
4. Centralità di questo mondo, degli uomini e del corpo, ma con una precisa prospettiva escatologica, in questo mondo, oppure di tipo millenaristico. In genere le nuove religioni insegnano che sono ormai prossimi rapidi cambiamenti e l'avvento di una nuova età divina ed enfatizzano le pratiche di guarigione. Di fatto molte delle nuove religioni iniziarono come movimenti spirituali di guarigione e solo gradualmente svilupparono un quadro completo di dottrine e di pratiche. Le esperienze personali dei singoli fedeli sono considerate importanti e i racconti delle esperienze religiose svolgono un ruolo fondamentale nella pratica e nel culto.

Le più antiche nuove religioni. Le «vecchie» nuove religioni che apparvero prima della restaurazione Meiji servirono come prototipo e spesso come terreno di formazione per le nuove religioni successive. Furono caratterizzate da un retroterra rurale, dalla trasformazione in una entità fondamentalmente monoteistica di una delle divinità dello Shintō o della religiosità popolare e, se paragonate ai movimenti successivi, mostrarono poche tracce evidenti di influenza occidentale.

Kurozumikyō. Movimento fondato nel 1814 dal pio Kurozumi Munetada (1780-1850) dopo una rivelazione. Kurozumi credette di essere posseduto da Amaterasu, la divinità solare dello Shintō, che identificò con la divinità infinita. Questo piccolo ma influente movimento esalta uno stile di vita salutare, le tecniche di guarigione, la ricerca della felicità e il culto per gli spiriti divini presenti nella natura. [Vedi *KUROZUMIKYŌ*].

Tenrikyō. La «religione della saggezza divina» ha avuto origine nel 1838, quando la moglie di un contadino, Nakayama Miki (1798-1887), fu posseduta durante un rito sciamanico da una divinità che le si presentò come il vero e originale dio. Successivamente questa divinità, conosciuta ora dai seguaci come Dio Genitore, operò tra i suoi fedeli molte guarigioni e comunicò, sempre attraverso Miki, alcuni testi sacri rivelati. Il Tenrikyō propone un'articolata descrizione della creazione ed esegue una particolare danza rituale che la rievoca. [Vedi *TENRIKYŌ*].

Konkōkyō. Nel 1859 un contadino, Kawate Bunjirō (1814-1883) si sentì chiamato dalla somma divinità Tenchi Kane no Kami, che gli affidò il mandato di mediatore tra il divino e l'umano. Realizzò questo compito attraverso il Konkōkyō (Religione della luce d'oro), una fede che insegna che dio è benevolo e che fornisce agli uomini una speciale pratica, chiamata *toritsugi*, grazie alla quale il fedele riceve consigli spirituali da un sacerdote. [Vedi *KONKŌKYŌ*].

Il gruppo Ōmoto. I numerosi movimenti religiosi del gruppo Ōmoto (Grande fonte) derivano dalla religione

Ōmoto del tardo XIX secolo e sono caratterizzati da un monoteismo combinato con una elaborata visione di un complesso mondo spirituale da cui le anime discendono nella materia (una concezione che ricorda per certi versi il Neoplatonismo occidentale e lo Gnosticismo); dalla forte affermazione di una rivelazione divina immediata e continua; e da una tensione escatologica che celebra l'imminenza di una nuova era paradisiaca. È evidente l'influsso dello spiritualismo occidentale, da Swedenborg al New Thought.

Ōmoto. Nel 1892 Deguchi Nao (1837-1918), una contadina seguace del Konkōkyō che aveva affrontato numerose difficoltà personali, cominciò a diffondere oracoli divini. All'inizio i messaggi parevano provenire dalla divinità del Konkōkyō, ma poi Nao lasciò il gruppo, nel 1897, e subito dopo incontrò Ueda Kisaburō (1871-1948, divenuto poi Deguchi Onisaburō), un mistico e spiritualista a cui attribuì le sue rivelazioni e che le avrebbe predetto di essere un inviato della divinità. Sotto la guida di quest'ultimo, l'Ōmoto divenne una religione ben organizzata e conobbe una rapida espansione, predicando l'unicità di dio, l'esistenza di un mondo spirituale che produce il mondo materiale, la temporanea discesa delle anime dal regno degli spiriti nel mondo della materia, l'espressione del divino attraverso l'arte e l'avvento di una nuova era annunciata da un grande maestro. Onisaburō inaugurò, inoltre, numerosi riti di guarigione, come aveva fatto Nao nei primi anni del movimento. Il regime sempre più totalitario obbligò il gruppo (che aveva raggiunto quasi due milioni di aderenti) a sciogliersi nel 1935: anche se fu riorganizzato nel 1946, non ha più ritrovato la forza e la diffusione del passato. [Vedi anche *ŌMOTOKYŌ*].

Seichō no Ie. Il fondatore del Seichō no Ie (Casa della crescita), Taniguchi Masaharu (1893-1985), fu da giovane un attento lettore di testi filosofici orientali e occidentali e fu seguace dell'Ōmoto per quattro anni. Nel 1928 scoprì per caso un libro di Fenwicke Holmes, maestro del New Thought americano. Questo testo lo aiutò a definire un sistema di pensiero che fu presentato ufficialmente come Seichō no Ie nel 1930, quando Makiguchi cominciò la pubblicazione di una rivista con quel nome. Il Seichō no Ie afferma la perfezione e la natura spirituale di tutte le cose e rifiuta la realtà della materia, della sofferenza e del male: vi si può sfuggire grazie al potere della mente. Si insegnano una particolare forma di meditazione chiamata *shinsōkan* e alcuni canti speciali.

World Messianity. Il fondatore di World Messianity, Okada Mokichi (1882-1955), fu un seguace attivo dell'Ōmoto fino al 1934, quando si sentì chiamato a costituire la sua organizzazione. Il nome attuale fu adottato nel 1950. Predicando la venuta di un paradiso in terra attraverso un rapido afflusso di luce divina, World Messianity cerca di preparare la via attraverso una pratica chiamata *jōrei*, che convoglia la luce divina, tramite l'incavo della mano sollevata, verso un corpo o un oggetto per purificarlo dal male. Anche World Messianity ricerca l'arte e la bellezza (in particolare l'armonia dei giardini), considerandole anticipazioni del paradiso in terra.

Il gruppo Nichiren. Il profeta buddhista medievale Nichiren (1222-1282) diede avvio a un movimento da cui derivarono i più importanti sviluppi settari del Buddhismo giapponese. La dottrina fondamentale del Buddhismo di Nichiren è che il *Sūtra del Loto* sia la dottrina suprema e completa: esso viene venerato nella forma di un *maṇḍala*, il Gohonzon, attraverso un canto chiamato Daimoku. Il Buddhismo di Nichiren sostiene di essere il solo autentico Buddhismo. Predica inoltre l'avvento di una nuova era spirituale e il potere della fede per ottenere benefici immediati.

Sōka Gakkai. Il Sōka Gakkai fu costituito nel 1937 da Makiguchi Tsunesaburō (1871-1944), un insegnante convertito al Nichiren Shōshū. Egli condivideva l'idea del tutto pragmatica secondo cui i benefici umani sono più importanti della verità intesa come un ideale astratto e ritrovò nel pensiero di Nichiren una dottrina, compatibile con la sua, sulla possibilità di ottenere immediati vantaggi attraverso la pratica religiosa. Il Sōka Gakkai fu ricostituito dopo la guerra sotto la guida di Toda Jōsei (1900-1958) e divenne ben presto uno strumento promozionale assai organizzato del Nichiren Shōshū. Le sue strategie furono spesso criticate, ma in quel periodo fu riconosciuto come «il movimento religioso con la più rapida espansione al mondo»: nel 1960 dichiarava circa 750.000 famiglie aderenti. Dopo la morte di Toda la *leadership* passò a Ikeda Daisaku (nato nel 1928), il quale, esasperando l'importanza culturale e sociale del movimento, fondò un partito politico a quello legato, il Kōmeitō (Partito del governo puro) e cercò di promuovere l'avvento della Terza Civiltà, quando la fede si sarebbe diffusa in tutto il mondo, accompagnata da un'era di pace e di prosperità. [Vedi *SŌKA GAKKAI*, vol. 10].

Reiyūkai. La più datata delle moderne sette Nichiren, il Reiyūkai (Associazione dell'amicizia spirituale) fu fondata nel 1925 da Kubo Kakutarō (1892-1944) e da sua cognata Kotani Miki (1901-1971), entrambi di umili origini. Fondamentalmente è un'associazione laica e si basa su gruppi informali e insegnanti volontari. Oltre al comune richiamo a Nichiren, il Reiyūkai sottolinea l'importanza del culto degli antenati, propone pratiche di guarigione quasi sciamaniche e ha sviluppato un'importante forma di assistenza di gruppo denominata *hōza*

(circolazione del *dharma*). Il Reiyūkai ha incontrato numerose difficoltà nel dopoguerra, ma dagli anni '70 il movimento è rientrato a pieno titolo nella vita spirituale del Giappone, proponendo valori morali di tipo conservatore. [Vedi *REIYŪKAI KYŌDAN*, vol. 10].

Risshō Kseikaiō. Molti dei nuovi movimenti Nichiren derivarono dalla matrice, decentralizzata e carismatica, del Reiyūkai. Quello che ebbe di gran lunga più successo fu il Risshō Kōseikai (Società per la creazione della virtù e dell'armonia), fondato nel 1938 da Niwano Nikkyō (1906-1999) e da una casalinga, Naganuma Myōkō (1889-1957), entrambi precedentemente membri del Reiyūkai. Il Risshō Kōseikai propone pratiche di guarigione e divinatorie e gruppi di assistenza *hōza*, e si presenta come una variante eclettica del Buddhismo di Nichiren. Dopo la seconda guerra mondiale Niwano ottenne riconoscimenti internazionali per le sue attività a favore della pace nel mondo e per il dialogo tra le religioni. [Vedi *RISSHŌ KŌSEIKAI*, vol. 10].

I nuovi movimenti religiosi del Giappone nel mondo. Le nuove religioni sorte in Giappone furono in genere interessate a diffondersi tra i Giapponesi immigrati all'estero, ma fino alla metà del secolo scorso ebbero scarsissimo successo nel reclutare stranieri. Eccezioni sono stati il Tenrikyō in Corea durante l'occupazione e l'Ōmoto in Brasile. Dopo gli anni '60 del secolo scorso, invece, molte nuove religioni iniziarono a diffondersi in modo sistematico tra gli stranieri e ottennero un discreto successo. In Brasile e in Corea molti gruppi hanno attirato un numero considerevole di seguaci. Il Seichō no Ie, in particolare, dichiara di avere milioni di fedeli in Brasile, molti dei quali non Giapponesi. Nel 2003 il Sōka Gakkai ha affermato di raccogliere oltre un milione e mezzo di fedeli in 186 Paesi diversi del mondo.

Le «nuove» nuove religioni. Dopo gli anni '70 del secolo scorso molte delle nuove religioni subirono un periodo di stagnazione. Ottennero invece un certo riconoscimento alcuni nuovi movimenti religiosi da poco formatisi, che talora vengono denominati «nuove» nuove religioni. Tra quelli sviluppatisi più rapidamente vi sono Agonshū, Sūkyō Mahikari e GLA (God Light Association). Sempre a partire dagli anni '70, inoltre, cominciarono a espandersi rapidamente in Giappone anche alcuni gruppi nati in altri Paesi, tra cui l'Unification Church e i Testimoni di Geova.

Tra i movimenti religiosi più datati costituisce un'eccezione in controtendenza lo Shin'nyoen, fondato nel 1936 da Ito Shinjo e da sua moglie Ito Tomoji, in quanto, già piuttosto ampio negli anni '60, è diventato in seguito una delle nuove religioni più diffuse. Gli elementi spirituali del gruppo sono ricavati dalle religioni popolari di tipo sciamanico, dallo spiritualismo moderno e dal Buddhismo esoterico della prime scuole buddhiste in Giappone. Propone sedute di consultazione medianica di tipo sciamanico o spiritista, mescolate al *counselling* e agli antichi sistemi esoterici buddhisti.

Gli anni '80 produssero una nuova ondata di movimenti aggressivi, tra cui Kōfuku no kagaku, Aum Shinrikyō e Worldmate. I fondatori di queste nuove religioni erano giovani e a volte con un alto grado di istruzione. Nel caso del Kōfuku no kagaku, per esempio, il fondatore era laureato alla prestigiosa Università di Tokyo. Nel caso dell'Aum Shinrikyō il suo fondatore, Asahara Shōkō, non aveva frequentato l'università, ma seppe attirare moltissimi seguaci negli ambienti intellettuali e nelle classi più colte. Mentre i seguaci delle nuove religione più datate sono soprattutto casalinghe di mezza età, la gioventù studentesca pare attirata in particolare dalle «nuove» nuove religioni.

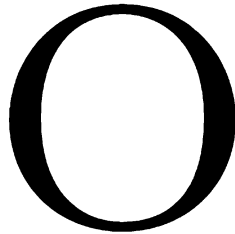
Un'importante caratteristica delle «nuove» nuove religioni è che esse sono meno orientate verso questo mondo rispetto alle nuove religioni precedenti. Tendono invece a celebrare l'esistenza di altre dimensioni del reale e a volte si isolano dal resto della società. La vita dopo la morte e la sopravvivenza eterna dell'anima vengono spesso esaltate. Contrariamente ai gruppi precedenti, non c'è una particolare attenzione per la famiglia e per gli antenati: tutta l'attenzione è rivolta all'individuo e l'organizzazione rituale tende a essere meno interattiva e più teatrale.

Aum Shinrikyō si è reso responsabile di numerosi crimini, tra cui, nel 1995, l'attentato con il gas nervino alla metropolitana di Tokyo, a causa del quale più di cinquecento persone sono rimaste ferite e dodici sono morte. Il suo fondatore, Asahara Shōkō, è stato condannato a morte nel 2004. Asahara, nato nel 1955, attorno al 1980 divenne membro dell'Agonshū, ma poi, influenzato dal Buddhismo tibetano, iniziò a praticare sempre più intensamente la meditazione. Progressivamente divenne un *leader* religioso indipendente e dichiarò di aver raggiunto l'ultimo stadio della liberazione spirituale. Alla fine degli anni '80 iniziò a eliminare fisicamente i seguaci che volevano abbandonare il gruppo e coloro che riteneva suoi nemici. Negli anni '90 dichiarò solennemente che l'Armageddon era ormai imminente e che, per sopravvivere, il Giappone e tutto il mondo dovevano radicalmente cambiare. Dopo l'attentato con il gas nervino del 1995 non soltanto l'Aum Shinrikyō, ma anche le altre nuove religioni hanno cominciato a essere guardate con grande sospetto.

All'inizio del XXI secolo le nuove religioni sono assai meno influenti rispetto alle seconda metà del XX secolo, periodo che si aprì con la loro impressionante e rapida espansione e che si chiuse con un catastrofico trauma.

BIBLIOGRAFIA

Numerosi sono i testi che trattano delle nuove religioni in Giappone: H.N. McFarland, *The Rush Hour of the Gods*, New York 1967, una panoramica ben documentata e a tratti critica; Cl.B. Offner e H. van Straelen, *Modern Japanese Religions*, Leiden 1963, uno studio accurato focalizzato sulle pratiche di guarigione; H. Thomsen, *The New Religions of Japan*, Rutland/Vt. 1963: una vivace rassegna. Su specifiche religioni cfr. K.J. Dale e Akahoshi Susumo, *Circe of Harmony*, Tokyo 1975: sulle dinamiche dello *hōza* (gruppo di assistenza) del Risshō Kōseikai; J.A. Dator, *Sōka Gakkai. Builders on the Third Civilization*, Seattle/Wash. 1969: un importante studio sociologico; R.S. Ellwood, *Tenrikyo. A Pilgrimage Faith*, Tenri 1982; W. Davis, *Dojō. Magic and Exorcism in Modern Japan*, Stanford/Calif. 1980; Helen Hardacre, *Lay Buddhism in Contemporary Japan, Reiyūkai Kyōdan*, Princeton/N.J. 1984: una ricerca sociologia di alto livello; D.B. Schneider, *Konkokyo. A Japanese Religion*, Tokyo 1962. Per una bibliografia completa, cfr. H.B. Earhart, *The New Religions of Japan. A Bibliography of Western-Language Materials*, Ann Arbor 1983. Lavori di dettaglio sulle nuove religioni in Giappone sono Helen Hardacre, *Kurozumikyō and the New Religions of Japan*, Princeton/N.J. 1986; H.B. Earhart, *Gedatsu-kai and Religion in Contemporary Japan*, Bloomington/Ind. 1989. Una presentazione accurata dell'Aum Shinrikyō è I. Reader, *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyō*, Richmond/UK 2000.

ROBERT S. ELLWOOD
e SHIMAZONO SUSUMU

OGYŪ SORAI (1666-1728), confuciano giapponese della Scuola Kogaku (Sapere Antico). Sorai nacque a Edo (l'odierna Tokyo), figlio di Ogyū Hōan (1626-1705), medico personale di Tokugawa Tsunayoshi (1646-1709), signore dei domini di Tatebayashi e in seguito quinto *shōgun* Tokugawa. Fin da bambino Sorai iniziò lo studio del cinese classico e all'età di sette anni entrò nell'accademia presieduta da Hayashi Gahō (1618-1680), figlio del fondatore dell'accademia, Hayashi Razan (1583-1657). Fece rapidi progressi nei suoi studi e all'età di nove anni fu in grado di scrivere semplici composizioni; tenne perfino un diario in cinese classico.

L'educazione e la crescita culturale, altrimenti convenzionali, di Sorai furono turbate nel 1679, all'età di tredici anni. Per ragioni che non sono chiare, in quell'anno Tsunayoshi bandì il padre di Sorai presso il villaggio di Honnō, nella provincia di Kazusa, a sessanta miglia da Edo. L'esilio fu comprensibilmente difficile, poiché alla famiglia erano negate le attrattive della vita della città e la compagnia dei suoi pari rango. Queste condizioni sfavorevoli costrinsero l'adolescente Sorai a studiare da solo, ma gli offrirono anche una conoscenza di prima mano della vita rurale. Nel 1690 suo padre fu perdonato e la famiglia ritornò a Edo, dove Hōan tornò a servire come medico di Tsunayoshi. Sorai fondò una sua accademia a Shiba, nei pressi dello Zōjōji, un imponente tempio della scuola della Terra Pura. Così attrasse l'attenzione dell'abate del tempio, Ryōya, che lo aiutò ad assicurarsi una posizione nella dimora di Yanagisawa Yoshiyasu (1658-1714), ciambellano e confidente dello *shōgun*. Sorai servì Yoshiyasu per quattordici anni e ricoprì numerosi incarichi: fece lezioni sui classici confuciani; scrisse storiografia formale in stile cinese; aggiunse i segni di interpunzione per la lettura in stile *kanbun* e annotò testi cinesi; e infine insegnò ai vassalli di Yoshiyasu. Nel 1709 diede le dimissioni e nel 1710 aprì una scuola chiamata Ken'enjuku (Accademia del giardino di *kaya*) a Kayabachō, non lontano da Nihonbashi.

La vita personale di Sorai fu piuttosto tragica. Nel 1696 sposò una donna chiamata Kyūshi, che gli diede cinque figli. Ella morì nel 1705 e uno dopo l'altro morirono anche tutti i loro figli. Nel 1715 Sorai sposò la figlia dello studioso confuciano, della scuola di Mito, Sasa Rikei (1639-1698?), ma anch'ella morì, fra il 1717 e il 1718, senza dargli dei figli. Questi lutti familiari, assieme alla sua tubercolosi e ad altre tragedie personali, resero Sorai profondamente religioso. Egli giunse a credere che la sua sopravvivenza fosse il dono di un Cielo onnipotente e onnisciente. Al Cielo attribuì anche i suoi successi di studioso e pensò che il Cielo lo avesse scelto per rivelare al mondo il significato, da lungo tempo oscurato, dei classici cinesi. Gli studiosi moderni hanno in genere interpretato questa idea di Sorai di un Cielo senziente come una reazione alla visione più razionalistica del Cielo degli studiosi neoconfuciani, ma paiono esserci pochi dubbi sul fatto che le sue opinioni avessero molto a che fare con le infelici circostanze della sua vita personale.

Sorai è soprattutto conosciuto per il suo motto «ritorno al passato». Le prime manifestazioni di questa forma di neoclassicismo furono letterarie. Ispirato dalle opere dei critici letterari Li Panlong (1514-1570) e Wang Shizhen (1526-1590), del periodo Ming (1368-1644), egli distinse stili letterari cinesi «antichi» e «moderni» e spinse i suoi contemporanei a conformare ai primi la loro poetica e le loro composizioni in prosa.

Dopo le sue dimissioni e la fondazione della scuola, nel 1710, Sorai passò da questioni letterarie ai temi confuciani più convenzionali dell'autodisciplina e dell'arte di governo. Divenne un critico radicale del Neoconfucianesimo: in *Bendō* (Discernere la Via) e in *Benmei* (Discernere i nomi), Sorai raccomandò ai suoi contemporanei di abbandonare i commenti prodotti da Zhu Xi (1130-1200) e dai suoi seguaci e di studiare, al loro posto, gli studi letterari, l'etichetta, le pratiche cerimoniali e le fogge delle vesti dei tempi classici.

Nel 1721 a Sorai fu chiesto di svolgere mansioni di consigliere per lo *shōgun* Tokugawa Yoshimune (1684-1751), e in questa veste egli propose innumerevoli riforme istituzionali, molte delle quali sopravvissero nel suo *Seidan* (Un discorso sul governo) e in *Taiheisaku* (Una proposta per una Grande pace). La sua raccomandazione più ambiziosa riguardava il piano di trasferimento nelle campagne della popolazione guerriera delle città e delle città-castello, un progetto inteso a liberare i guerrieri dall'economia commerciale delle città e pertanto dal ciclo di consumo, indebitamento e povertà. Il suo scopo, in questo caso, non era tanto il ritorno del Paese a un'economia naturale, come si è spesso pensato, ma piuttosto quello di rendere del tutto autosufficienti i guerrieri.

Egli credeva che le istituzioni classiche cinesi avrebbero potuto risolvere i problemi anche dei suoi tempi e perciò raccomandò l'adozione dell'antico sistema di distribuzione della terra (otto appezzamenti privati che circondano un appezzamento comune o pubblico), del principio del «rango sulla base del merito», del sistema dei «sei ministeri per sei ministri». Sorai suggerì anche l'introduzione di salari supplementari per permettere a individui di talento, ma di basso rango, di poter servire in posizioni elevate e l'uso di monete di rame come riferimento per determinare il valore di quelle d'oro e d'argento.

Gli ideali e le proposte di Sorai sembrano tutte derivare dal suo profondo amore per la Cina, ma le loro fonti e provenienze erano probabilmente più varie e più complesse: in primo luogo il suo personale e profondo riferimento al Cielo e ai suoi rappresentanti, che sono i sapienti antichi e i primi re; in secondo luogo la sua convinzione che la cultura e le istituzioni prodotte dai sapienti e dai sovrani dell'antichità cinese fossero sufficientemente universali da giustificare la loro applicazione ai suoi tempi; in terzo luogo la sua fiducia nella capacità dei condizionamenti sociali e culturali di cancellare, alla fine, l'estraneità della cultura e delle istituzioni cinesi; e, infine, il suo affidarsi totalmente all'assoluta superiorità della civiltà cinese dell'età classica.

[Vedi anche *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

Wm.Th. de Bary, *Sagehood as a Secular and Spiritual Ideal in Tokugawa Neo-Confucianism*, in W.Th. de Bary e Irene Bloom (curr.), *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York 1979, pp. 127-88: importante revisione dell'interpretazione di Maruyama Masao, che considerava il pensiero di Ogyū Sorai nel più ampio contesto del Neoconfucianesimo.

Ol.G., Lidin, *The Life of Ogyū Sorai, a Tokugawa Confucian Philosopher*, Lund 1973: l'unica biografia di Sorai in inglese.

Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton 1974: uno studio classico sulla storia intellettuale del periodo Tokugawa, soprattutto su Sorai.

S.H. Yamashita, *Nature and Artifice in the Writings of Ogyū Sorai, 1666-1728*, in P. Nosco (cur.), *Confucianism and Tokugawa Culture*, Princeton 1984, pp. 65-138: un saggio che rappresenta l'interpretazione più aggiornata del pensiero di Sorai.

Yoshikawa Kōjirō, *Jinsai, Sorai, Norinaga*, Tokyo 1975: uno studio importante e apprezzato su Sorai e altri due fondamentali pensatori di epoca Tokugawa. Ne esiste anche una traduzione in inglese: *Jinsai, Sorai, Norinaga. Three Classical Philologists of Mid-Tokugawa Japan*, Tokyo 1983.

SAMUEL HIDEO YAMASHITA

OKINAWA, RELIGIONE DI. Okinawa è la maggiore delle isole Ryūkyū, arcipelago che si estende dal Kyūshū a Taiwan ed è formato da 140 isole divise in quattro gruppi: Amami Ōshima, Okinawa, Miyako e Yaeyama. Okinawa ha dominato a lungo sui quattro gruppi di isole, che, nonostante qualche variante locale, sono fondamentalmente simili per lingua, cultura e religione. Okinawa e il Giappone condividono le loro origini culturali e linguistiche, ma da un certo momento in poi, probabilmente intorno al 500 d.C., divennero entità politiche separate. Da allora gli influssi sull'isola sono pervenuti più o meno in egual misura dalla Cina e dal Giappone. Okinawa, regno indipendente dal 1492 al 1879, ha pagato tributi alla Cina dal 1372 al 1872. L'influsso giapponese si intensificò nel 1609, quando l'isola fu conquistata dal clan Satsuma del Kyūshū. Nel 1879 Okinawa fu annessa al Giappone e da allora ne è rimasta sempre parte integrante, tranne nel periodo dal 1945 al 1972, quando fu sotto l'occupazione degli Stati Uniti.

È difficile distinguere gli elementi nativi della religione tradizionale di Okinawa da quelli di origine straniera. Dalla Cina giunse il Confucianesimo, per le classi superiori, e il calendario lunare, la divinazione e i riti in onore degli antenati per le classi inferiori. L'influsso buddhista proveniente dal Giappone fu certamente di minore impatto, benché le cerimonie funerarie e quelle

in memoria degli antenati mostrino evidenti segni delle tradizioni del Buddhismo popolare giapponese. L'introduzione, dopo il 1879, dello Shintō di Stato ebbe un effetto puramente formale, mentre il Cristianesimo, presente dal 1846, vide una certa diffusione dopo la seconda guerra mondiale, in concomitanza con l'aumentata presenza americana. Dal 1945 hanno attirato un notevole seguito varie nuove religioni di origine giapponese.

La religione tradizionale di Okinawa ha molti punti in comune con le religioni popolari del Giappone e della Cina. Il ciclo delle feste religiose annuali segue il calendario lunare e la maggior parte delle celebrazioni sono legate all'agricoltura, alla pesca oppure agli antenati. Molta importanza viene attribuita, come in Giappone, ai riti di passaggio. La fede in esseri chiamati *kami* non differisce sostanzialmente rispetto all'analogo fenomeno giapponese. I più importanti sono i *kami* della natura, in particolare quelli legati al mare, ai monti, ai campi. I boschetti sacri sono i luoghi di culto più antichi. I *kami* dei pozzi, delle sorgenti, del focolare o del fuoco sono soprattutto importanti per i nuclei familiari. Il focolare, per esempio, rappresenta la continuità della famiglia e quando qualcuno della famiglia va a vivere altrove porta con sé un poco della cenere di casa. Il *kami* del focolare, simboleggiato da tre pietre, funge anche da tramite con i *kami* superiori. Gli studiosi della religione di Okinawa ritengono che il culto di questa divinità sia più antico, universale e importante per la famiglia anche rispetto al culto degli antenati.

Caratteristica rilevante della religione tradizionale di Okinawa è il primato spirituale e rituale delle donne. Un mito contenuto nell'*Omoro Soshi*, una raccolta di canzoni, poesie e preghiere dell'isola compilata nel XVI e XVII secolo, fa risalire la creazione del mondo a una coppia divina formata da fratello e sorella. A tutti i livelli della società di Okinawa le donne hanno la preminenza nelle materie che riguardano la religione, mentre gli uomini dominano nelle materie di genere profano. Fino al 1879 la religione del regno di Okinawa aveva il suo centro in una parente del sovrano (di solito la sorella), la quale fungeva da sacerdotessa (*kaminchu*, ovvero «persona addetta ai *kami*»; giapponese, *kannushi*). La *kaminchu* controlla e propizia i *kami* per conto della comunità. La sua attività religiosa si esplica a vari livelli, regionale, di villaggio e per gruppi parentali. Ma il tipo di sacerdotessa più comune è la *nuru* (giapponese, *noro*). La *nuru* di un villaggio eredita la propria carica, vive in una casa-santuario ed è responsabile dei riti di protezione e di fertilità. Le *nuru* dei gruppi parentali sono di nascita spiritualmente elevata, si nominano in carica da sole, agiscono nella loro casa natale, celebrano riti e pregano per il benessere della famiglia. Tutte le *nuru* restano in carica a vita. La cura dei due centri rituali della casa, l'altare dedicato al *kami* del focolare, in cucina, e l'altare dedicato agli antenati, è affidata alla donna più anziana della famiglia. Un'altra figura femminile specializzata in materia religiosa è la sciamana, *yuta*, che agisce da sola e non rappresenta alcun gruppo. Viene scelta da un *kami* e la chiamata divina le provoca spesso gravi difficoltà. Solo dopo una dura lotta iniziatica, infatti, ella inizia ad attirare coloro che, in genere per motivi di salute, sono bisognosi di aiuto e di consiglio. Le si attribuisce la capacità, attraverso le sue varie tecniche soprannaturali, di diagnosticare le cause della malattia e di indurre la guarigione. La causa più comune di malattia è l'errore rituale oppure un comportamento negligente nel culto. Le *yuta* non sono apprezzate dalle *nuru* e sono addirittura vietate dal governo, eppure godono della fiducia di moltissimi fedeli che si rivolgono a loro.

Un'altra caratteristica importante della religione di Okinawa è il culto degli antenati, fortemente influenzato da elementi religiosi cinesi e giapponesi. Gli studiosi hanno osservato che il culto degli antenati di Okinawa non affonda nelle tradizioni native e che, per converso, il Buddhismo si manifesta soprattutto come culto dei defunti. In quasi tutte le abitazioni è presente un altare sul quale sono conservate le tavolette degli antenati. Al funerale segue un periodo di quarantanove giorni di lutto e per trentatré anni, in periodi stabiliti, si celebrano cerimonie in memoria del defunto. Un elemento particolare delle pratiche funerarie di Okinawa è l'abitudine di avere una tomba di famiglia o del gruppo parentale. Le tombe più semplici e antiche sono caverne naturali sigillate con pietre. Le tombe più recenti ed elaborate, invece, possono essere costruite secondo due diversi stili, uno caratterizzato dal tetto a due spioventi e l'altro dalla forma a omega della tomba. In passato la sepoltura più comune consisteva nel deporre nella tomba la bara contenente il cadavere: dopo alcuni anni i familiari avrebbero estratto e accuratamente lavato le ossa, per riporle infine in un'urna da ricollocare nella tomba. Al compimento di trentatré anni, infine, il contenuto dell'urna sarebbe stato spostato nella parte posteriore della tomba.

Con la morte di molte *nuru* nel 1945 e i mutamenti avvenuti nella struttura sociale di Okinawa la supremazia delle donne ha subito un generale declino, anche se negli ultimi decenni, soprattutto nelle città, le *yuta* hanno accresciuto il loro numero e il loro prestigio. L'importanza delle cerimonie in onore degli antenati della famiglia o del gruppo parentale è ancora assai grande, benché l'uso della seconda inumazione sia scomparso e altri riti siano stati semplificati. Cresce, tuttavia, il numero di gruppi religiosi capeggiati da ma-

schi. Nel futuro la religione di Okinawa assomiglierà probabilmente sempre più a quella delle isole maggiori del Giappone.

[Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*].

BIBLIOGRAFIA

Hosei daigaku shuppankyoku (cur.), *Okinawa bunka no kosō wo kangaeru*, Tokyo 1986.

Iha Fuyū, *Onarigami no shima*, Tokyo 1926.

Ikegami Yoshimasa, *Okinawan Shamanism and Charismatic Christianity*, in «The Japan Christian Review», 59 (1993), pp. 69-78.

W.P. Lebra, *Okinawan Religion. Belief, Ritual, and Social Structure*, Honolulu 1966.

R. Pearson, *The Place of Okinawa in Japanese Historical Identity*, in D. Denoon et al. (curr.), *Multicultural Japan*, New York 1996, pp. 95-116.

Chr.A. Reichl, *The Okinawan New Religion* Ijun. *Innovation and Diversity in Gender of the Ritual Specialist*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 20 (1994), pp. 311-30.

Sakurai Tokutaro, *Okinawa no shamanizumu*, Tokyo 1973.

Susan Sered, *Women of the Sacred Groves. Divine Priestesses of Okinawa*, New York 1999.

Tanigawa Kenichi (cur.), *Okinawagaku no kadai*, Tokyo 1972.

Torigoe Kenzaburo, *Ryūkyū shūkyōshi no kenkyū*, Tokyo 1965.

Monika Wacker, *Onarigami. Holy Women in the Twentieth Century*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 30 (2003), pp. 339-59.

CHARLES H. HAMBRICK

ŌKUNINUSHI NO MIKOTO, noto anche come Ōkuni o Ōnamuchi, è una delle maggiori divinità, o *kami*, della mitologia giapponese. La più antica opera giapponese, il *Kojiki* (712 d.C.), lo indica come «il *kami* della grande terra». Secondo la leggenda, Ōkuni giunse nella terra di Inaba, insieme con i suoi fratelli, per corteggiare una bella ragazza di Yakami. I fratelli gli fecero portare il loro pesante bagaglio, cosicché arrivò sulla spiaggia di Inaba molto tempo dopo di loro. Sulla spiaggia Ōkuni trovò una lepre bianca che piangeva e le chiese il motivo del suo dolore. La lepre rispose che era stata morsa da uno squalo e che i fratelli di Ōkuni le avevano consigliato di bagnare la ferita con l'acqua salata: il trattamento aveva però soltanto aggravato il suo dolore. Ōkuni le suggerì di usare acqua dolce e di applicare sulla ferita il polline di un particolare fiore. Così la lepre guarì e, per gratitudine, promise che la bella fanciulla di Yakami non avrebbe sposato altri che Ōkuni.

Rifiutati dalla ragazza e informati della promessa della lepre, i fratelli di Ōkuni tentarono di ucciderlo due volte, dapprima facendogli rotolare contro un macigno, poi facendogli cadere addosso un albero. Ma la madre, Kamimusubi, gli venne in soccorso e in entrambi i casi lo riportò in vita.

Ōkuni allora decise di abbandonare Inaba e di recarsi a Izumo, dove incontrò Suseri, la figlia di Susanoo, fratello della dea del sole. Suseri si innamorò di Ōkuni, il quale però per ottenerla in sposa dovette superare una serie di ordalie. Solo al termine delle prove venne ammesso nell'abitazione di Susanoo, dove attese che si presentasse l'opportunità di rubare le armi del suocero. Ōkuni riuscì a farlo addormentare mentre gli spidocchiava i capelli e poté così rubargli le armi e il *koto* (uno strumento musicale simile alla cetra che veniva talora adoperato in rituali di stregoneria) e condurre via Suseri sulle sue spalle.

Ōkuni sposò Suseri, ma continuò a corteggiare belle ragazze in terre lontane, come Koshi e Yamato. Nonostante la gelosia di Suseri, egli si legò a molte altre donne, che lo aiutarono a ottenere potere e ricchezza.

Ōkuni si alleò con Sukunahikona, un dio nano che era giunto a Izumo attraversando il mare su una imbarcazione fatta di un solo baccello. Poco dopo le forze di Amaterasu raggiunsero le frontiere di Izumo, dando inizio a una lotta per il potere. Dopo lunghi negoziati, Ōkuni rinunciò al predominio politico e si ritirò nel Santuario Kizuki (noto in seguito come Santuario di Izumo), conservando quindi il suo potere spirituale sulla regione.

Sin da quando queste leggende divennero parte del *Kojiki*, il sommo sacerdote (*kuni no miyatsuko*) del Santuario di Izumo ha avuto il privilegio di presentare le formule di congratulazione rituale in occasione della ascesa al trono di ogni sovrano. La leggenda vuole che una volta l'anno, durante il decimo mese lunare, che segna il periodo delle feste di assaggio delle primizie agricole, Ōkuni si incontri a Izumo con tutte le altre divinità provenienti da ogni parte del Giappone. Egli è venerato come protettore dei buoni matrimoni e come dio della fertilità dei campi, ed è la divinità principale dello Izumo Taishakyō, una setta dello Shintō il cui quartier generale è a Kizuki, nella prefettura di Shimane. [Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

Aoki Michiko Yamaguchi, *Ancient Myths and Early History of Japan*, New York 1974: ricco studio culturale e antropologico dalle origini della civiltà giapponese (circa 300 a.C.) all'emergere del governo centralizzato (700 d.C.). Ōkuninushi viene identificato con Ashihara no Shikowo («brutto uomo dei campi di giunco»).

Aoki Michiko Yamaguchi (cur.), *Izumo fudoki*, Tokyo 1971: contiene notizie sul ruolo di Ōkuninushi nel ciclo mitico di Izumo.

[Aggiornamenti bibliografici: W.G. Aston (cur.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, 1896, Tokyo 1972; D.L. Philippi (cur.), *Kojiki*, Tokyo 1968; P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

MICHIKO AOKI YAMAGUCHI

ŌMOTOKYŌ. Fondato ad Ayabe, nella prefettura di Kyoto, nel 1892, l'Ōmotokyō rappresenta un tipico esempio di religione giapponese di rinnovamento del mondo sotto il moderno sistema imperiale. L'Ōmotokyō assorbì elementi della tradizione religiosa popolare della società feudale e creò una particolare dottrina riconducibile allo Shintō sincretista.

La fondatrice dell'Ōmotokyō, Deguchi Nao (1837-1918), era la vedova di un povero falegname. Nel 1892, secondo il suo racconto, il primo giorno dell'anno lunare, all'età di 56 anni, fu posseduta da un *kami*. All'inizio della sua esperienza religiosa, influenzata dagli insegnamenti della setta Konkōkyō, sviluppò una vigorosa fede nella benevola natura del *kami* Konjin, una credenza che contrastava con la posizione ufficiale, che considerava, invece, quella divinità malvagia. L'anno successivo Nao fu rinchiusa in una stanza perché ritenuta folle. Fu lì che, per ordine del *kami*, iniziò a scrivere il suo *Ofudesaki* (La punta del divino pennello), in cui sono contenuti i primi abbozzi dell'Ōmotokyō. Successivamente le sue capacità di guaritrice cominciarono a conquistare conversioni a Konjin e Nao iniziò un'intensa attività di proselitismo per la fede del Konkōkyō. Durante questo periodo Nao continuò a lavorare all'*Ofudesaki*, abbandonando infine il Konkōkyō per diffondere i suoi nuovi insegnamenti.

Nao credeva che Konjin, il dio del Nord-Est, fosse il *kami* che aveva modellato il paradiso a partire da questo mondo del male: questa dottrina, derivata sia dal Konkōkyō che dal Tenrikyo, aveva lo scopo di offrire agli uomini un conforto di fronte al collasso della società feudale. Nao si oppose al materialismo e all'accumulazione della ricchezza, appellandosi a una futura era di pace e al ritorno alla società agricola. Nell'*Ofudesaki* propose una visione escatologica di rinnovamento del mondo, sollecitando la realizzazione del mondo ideale dell'età di Miroku (il *bodhisattva* Maitreya) e la salvezza degli uomini.

In seguito il ristretto gruppo dei seguaci di Nao accolse Ueda Kisaburō (poi Deguchi Onisaburō, 1871-1948) e insieme fondarono il Kimmei Reigakkai (Associazione dei fedeli di Konjin e dei ricercatori spirituali). Onisaburō era il figlio di un povero contadino della periferia di Kameoka, nella prefettura di Kyoto. Grazie alle sue numerose esperienze religiose era in grado di guarire i malati e conosceva a fondo gli insegnamenti dello Shintō sincretista e le pratiche sciamaniche. Nao e Onisaburō collaborarono alla sistematizzazione delle loro intuizioni religiose.

L'Ōmotokyō propone un mito che racconta il ritiro dei fondatori della nazione. Questo mito celebra i due *kami* Kunitokotachi no Mikoto e Susanoo no Mikoto, considerati *kami* fondatori, i primi sovrani del Giappone, in seguito cacciati da *kami* maligni: questo evento ha provocato il caos diffuso nel mondo presente. Ma arriverà un tempo in cui il legittimo governo dei *kami* sarà pienamente realizzato. Negando implicitamente lo statuto divino dell'imperatore e la legittimità del suo regno, questa dottrina costituiva una sfida per il mito nazionale, che considerava invece Amaterasu Ōmikami l'antenato divino della dinastia imperiale.

All'inizio l'Ōmotokyō incontrò così numerose difficoltà e molti dissensi. Le attività di proselitismo subirono l'ingerenza e la repressione da parte della polizia e al volgere del secolo il numero di fedeli diminuì. Sorsero anche alcuni conflitti interni e, a causa della sua opposizione a Nao e ai vecchi *leader*, Onisaburō lasciò Ayabe per Kyoto, dove divenne sacerdote dello Shintō.

Nel 1908, dopo aver ulteriormente perfezionato le sue dottrine, Onisaburō tornò ad Ayabe con lo scopo di rilanciare l'espansione dell'Ōmotokyō. Nonostante la repressione poliziesca, il Kimmei Reigakkai si trasformò, espandendosi, nel Dainihon Shūsaikai (Società giapponese della Purificazione) e di seguito nel Kōdō Ōmoto (La grande fondazione della Via imperiale). Con l'inizio della prima guerra mondiale la dirigenza dell'Ōmotokyō considerò che i tempi erano maturi per la riorganizzazione del mondo e cominciò un'intensa campagna di propaganda per le strade di Tokyo, Kyoto e Osaka. L'instabilità economica e sociale del periodo rese l'Ōmotokyō, che criticava il capitalismo, la proprietà terriera e la guerra, una proposta ideologica attraente per gli intellettuali, ma anche militari di alto rango e uomini d'affari vi si accostarono.

Il Kōdō Ōmoto, seguendo la politica governativa, elaborò invece una dottrina, basata sullo Shintō, che esaltava il nazionalismo. I suoi aderenti erano sostenuti da una forte visione escatologica e praticavano riti di possessione collettiva. Il movimento auspicava la restaurazione, sotto l'imperatore Taishō, del legittimo governo da parte dei *kami*. Il *leader* profetizzò che la «Restaurazione di Taishō» si sarebbe pienamente realizzata soltanto quando Ayabe fosse diventata la capitale del nuovo governo sognato dal gruppo.

Grazie alle sue esperienze religiose, Onisaburō poté proclamare di essere il salvatore buddhista Miroku e invocò una completa ristrutturazione della società. Tutte le religioni ufficialmente riconosciute furono forte-

mente critiche nei confronti dell'Ōmotokyō e lo accusarono di eresia. L'acquisto dell'autorevole quotidiano di Osaka *Taishō Nichinichi Shimbun* fornì al movimento la possibilità di presentare a un vastissimo pubblico le sue profezie apocalittiche e il governo non poté fare altro che intervenire. Nel 1921 la polizia della prefettura di Kyoto fece irruzione nella sede dell'Ōmotokyō ad Ayabe e tutti i *leader* del movimento furono arrestati con l'accusa di lesa maestà. Il santuario principale, una sala dedicata a Miroku costruita l'anno precedente, venne distrutto e fu ordinato di ricostruire la tomba di Nao perché assomigliava troppo a quella di un imperatore. Le accuse contro l'Ōmotokyō caddero a seguito dell'amnistia concessa in occasione dei funerali dell'imperatore Taishō.

Superata questa prima persecuzione, l'Ōmotokyō entrò in una nuova fase di sviluppo, espandendo le sue attività sia all'interno che all'esterno del Paese. Onisaburō dettò il corposo testo *Reikai monogatari* (Racconto del mondo spirituale) e mentre era in libertà provvisoria si recò segretamente in Mongolia, dove cercò senza successo di creare uno Stato autonomo dichiarandosi un Buddha vivente. L'Ōmotokyō, in sintonia con il pensiero umanista internazionale del primo dopoguerra, incoraggiò l'adozione dell'esperanto e l'uso dell'alfabeto latino per scrivere il giapponese e promosse l'idea secondo cui tutte le religioni hanno una sola origine e tutti gli uomini sono fratelli. Cooperò, tra l'altro, con l'organizzazione religiosa filantropica cinese Tao Yüan (Dōin), partecipando alla fondazione a Pechino dell'Associazione federata delle Religioni del mondo. In Giappone costituì il Jinrui Aizenkai (Associazione della benevolenza per l'umanità), che si diffuse in Asia, America settentrionale ed Europa cooperando con molte organizzazioni consimili di diversi Paesi.

Nel 1934 l'Ōmotokyō costituì lo Shōwa Shinseikai (Società santa Shōwa) e sotto la guida del suo *leader*, Onisaburō, passò alla realizzazione concreta delle sue proposte di riforma politica. Appoggiandosi a politici di destra, il movimento chiese la fine del governo parlamentare e la ricostruzione dello Stato, dando la priorità all'agricoltura, da favorire con particolari sovvenzioni ai villaggi rurali. Queste posizioni rafforzarono l'immagine del movimento come un fascismo, insieme eretico e popolare. La politica dell'Ōmotokyō allarmava comprensibilmente il governo, che nello stesso periodo dovette confrontarsi con una serie di complotti degli esponenti della destra e dei giovani ufficiali dell'esercito. L'otto dicembre 1935 una unità di 550 uomini delle forze speciali di polizia attaccò a sorpresa le sedi dell'Ōmotokyō a Kameoka e ad Ayabe, arrestando 210 persone. Una perquisizione in tutto il Paese, inoltre, fu condotta per decisione del Dipartimento di polizia del Ministero dell'interno. L'anno successivo 62 funzionari dell'Ōmotokyō furono accusati del crimine di lesa maestà e di violazione della Legge per la preservazione della pace: il Ministero dell'interno proscrisse immediatamente il movimento. L'accusa addebitava falsamente all'Ōmotokyō di aver invocato un rovesciamento del governo e di aver complottato per impadronirsi del potere. In seguito a questo provvedimento, il governo ordinò, prima ancora del processo, la distruzione delle strutture dell'Ōmotokyō, facendo demolire il grande santuario e tutti gli edifici utilizzati dal movimento. In prigione molti funzionari furono torturati, ma continuarono a sostenere che le accuse erano false.

Nel 1942, dopo una lunga battaglia processuale e più di sei anni di prigione, tutti gli aderenti all'Ōmotokyō furono rilasciati su cauzione. Profondamente risentito per la violenta repressione da parte delle autorità e convinto dell'inevitabilità della sconfitta del Giappone, Onisaburō continuò a criticare la guerra e a predicare ai fedeli che lo consultavano in segreto una fede basata sulla pace e sull'umanesimo, rivelando loro che il suo fallimento nel partecipare allo sforzo bellico era una manifestazione della volontà divina. Dopo la guerra l'Ōmotokyō fu ricostituito come Aizen'en e pose l'instaurazione della pace nel mondo al centro della propria missione storica. Onisaburō affermò che soltanto per la fondazione di questo nuovo mondo di pace i *kami* avevano consentito all'Ōmotokyō di sopravvivere alla guerra.

[Vedi anche *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

Deguchi Nao, *Ofudesaki. The Holy Scriptures of Oomoto*, Tokyo 1979.

Iwao Hino (cur.), *The Outiline of Oomoto*, Kameoka 1968.

Murakami Shigeyoshi, *Japanese Religion in the Modern Century*. Tokyo 1980.

Oomoto and Universal Love and Brotherhood Association (cur.), *Oomoto* (dal 1956 pubblicazione periodica in inglese).

[Aggiornamenti bibliografici:

Emily Groszos Ooms, *Women and Millenarian Protest in Meiji Japan*, Ithaca/N.Y. 1993.

Yasumaru Yoshio, *Deguchi Nao*, Tokyo 1977].

MURAKAMI SHIGEYOSHI

ONMYŌDŌ, termine collettivo giapponese per indicare diversi metodi di divinazione, originariamente basati sulle teorie cinesi dello *yin-yang* (giapponese, *onmyō*. *on'yō*, oppure *in'yō*; le forze complementari percepibili in ogni fenomeno) e dei Cinque Elementi o Cinque Fa-

si (cinese, *wuxing*; giapponese, *gogyō*: fuoco, legno, terra, metallo e acqua) e delle loro interazioni cicliche che influenzano conseguentemente il mondo naturale e umano. L'arte di consigliare i singoli e i governi nella preparazione di ogni genere di attività o programma seguendo i movimenti del sole e della luna (che rappresentano rispettivamente *yang* e *yin*) e delle stelle, e di predire le condizioni favorevoli e sfavorevoli interpretando le relazioni mutevoli tra le Cinque Fasi all'interno del ciclo di sessanta anni (cinese, *shigan shier zhi*; giapponese, *jikkan jūnishi*) era già assai sviluppata e ampiamente documentata in Cina all'inizio della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.). Alcuni dei testi più importanti, come lo *Yijing* (giapponese, *Ekikyō*), sono ancora più antichi.

Dal momento dell'introduzione di questi testi e di queste pratiche in Giappone, nel VI secolo d.C., l'*onmyōdō* si ampliò fino a comprendere non soltanto la divinazione fondata su *yin* e *yang* e sulle Cinque Fasi, ma anche i campi correlati dell'astronomia e dell'astrologia, della geomanzia, della meteorologia, della elaborazione del calendario (su modelli cinesi) e della crononomia (principalmente con orologi ad acqua cinesi). Il termine *onmyōdō*, che significa «via (pratica, arte) dello *yin-yang*», indica dunque queste varie arti, scienze e credenze, nonché le pratiche basate su di esse, più o meno così come il termine *Butsudō* si riferisce all'insieme delle idee e delle pratiche buddhiste. In modo analogo il termine *Shintō* si riferisce in senso lato alle molte forme organizzate della religione tradizionale del Giappone, compresi i numerosi inserimenti di elementi di origine diversa, tra cui alcuni riti e festività originariamente associati proprio all'*onmyōdō*. Una nomenclatura simile fu usata anche per indicare alcuni campi specifici all'interno dell'*onmyōdō*, come ad esempio *tenmondō* per l'astronomia e *rekidō* per gli studi sui calendari. La parola *uranai* (auspicio) è un altro termine ampiamente usato per indicare molte forme di divinazione praticate dai maestri dell'*onmyōdō*, ma anche da altri tipi di veggenti e divinatori. Nelle cronache e nelle opere letterarie più antiche, *onmyōdō* indica propriamente le arti divinatorie insegnate e praticate nell'Ufficio per la Divinazione (Onmyōryō), che fu fondato nel VII secolo e che aveva l'incarico di fornire alla corte osservazioni astronomiche, previsioni astrologiche, calendari, un accurato rilevamento dei tempi e, infine, l'addestramento degli studiosi di queste arti. Sembra, comunque, che le abilità relative all'*onmyōdō* fossero conosciute e utilizzate da molte persone anche al di fuori dell'Ufficio, da studiosi, medici e monaci buddhisti, ma anche da indovini senza particolare istruzione religiosa e da volgari intrattenitori di piazza. Come molti altri aspetti della religione del Giappone, anche l'*onmyōdō* possiede insieme una dimensione organizzata e istituzionale e una dimensione popolare e asistematica. Entrambe queste dimensioni sono presenti nella storia dell'*onmyōdō* fin dal suo inizio, insieme alla tendenza a collegarsi facilmente e senza distinzioni con qualunque altra tradizione religiosa.

È verosimile che alcune forme di pensiero e alcune pratiche dell'*onmyōdō* fossero conosciute in Giappone già prima della data documentata per la loro introduzione ufficiale. È stato osservato, per esempio, che l'insistenza sulla dualità tipica della cosmogonia giapponese (come viene narrata nel *Kojiki*, del 712 d.C.) potrebbe forse riflettere l'influsso delle concezioni relative allo *yin-yang*. Queste dottrine, così come altri aspetti a quelle collegati della filosofia cinese, appaiono in effetti piuttosto compatibili con le idee giapponesi di creazione e di causazione e con altre credenze della religione tradizionale del Giappone. Pur avendo origini straniere, dunque, l'*onmyōdō* molto probabilmente non incontrò il genere di opposizione organizzata che subì, più o meno nello stesso periodo, l'introduzione del Buddhismo.

Secondo il *Nihonshoki* (720 d.C.), fu nel 513 che alcuni studiosi coreani introdussero alla corte dell'imperatore Keitai i Cinque Classici, tra i quali era compreso anche lo *Yijing*. Nel 554 risulta che alcuni esperti coreani dello *Yijing* (*Eki hakase*) e maestri del calendario, che avevano servito a corte sotto Kinmei, furono sostituiti da nuovi studiosi sempre provenienti dalla Corea. Nel 602, infine, il monaco buddhista coreano Kanroku si presentò alla corte dell'imperatrice Suiko portando con sé almanacchi aggiornati e libri di astrologia, di geografia e di magia. Si dice che il principe Shōtoku (574-622), nipote e reggente di Suiko, abbia scelto il colore dei copricapi usati per segnalare i diversi ranghi nel suo sistema di amministrazione civile proprio ispirandosi al simbolismo dell'*onmyōdō*. Sembra anche che la *Costituzione in diciassette articoli*, che è a lui attribuita anche se probabilmente è più tarda, rifletta egualmente alcuni concetti sull'ordinamento sociale dell'*onmyōdō*. Quando, nel 640, gli studiosi Minabuchi Shōgen e Takamuko Genri ritornarono da un lungo periodo di studi in Cina introdussero le ultime novità in fatto di testi e di pratiche per la divinazione. Ma già in un'epoca così antica l'*onmyōdō* giapponese appare in qualche misura diverso dai suoi modelli cinesi, perché incorporava altre arti di divinazione, alcuni elementi di scienze naturali e ciò che probabilmente erano in realtà forme tradizionali di magia. Il pensiero dell'*onmyōdō*, del resto, non era affatto concepito come una disciplina chiaramente distinta dal Buddhismo, così come dalle altre religioni, filosofie e forme di erudizione dell'epoca: l'insegnante di *onmyōdō* Kanroku, per esempio, era anche un monaco buddhista di alto rango.

Fra le riforme Taika, istituite nel 645, c'era l'adozione di un sistema di nomi di ere (cinese, *nian hao*; giapponese, *nengō*) che consisteva nell'attribuire a ciascun periodo di tempo due, o talvolta quattro, ideogrammi cinesi di buon auspicio, con un significato simbolico basato sugli insegnamenti dell'*onmyōdō*. Il primo nome scelto fu *Taika*, letteralmente «Grande cambiamento (o riforma)». Le ere successive furono rinominate a intervalli irregolari, di solito quando venivano percepiti segni augurali positivi, come la scoperta di metalli rari, di animali albini (soprattutto tartarughe, essendo il colore bianco e questa creatura giudicati di buon augurio), oppure la visione di una formazione di nubi particolarmente favorevole. Diversi *nengō* del tardo VII secolo e della maggior parte dell'VIII secolo comprendono così ideogrammi di metalli, colori (bianco e rosso), le parole «tartaruga», «nube» e altri segni considerati di buon auspicio. Nel periodo Heian i *nengō* furono cambiati più di frequente, talora in risposta a fenomeni naturali giudicati negativi, come eclissi solari, tifoni, siccità e terremoti.

Si racconta che l'imperatore Temmu (che regnò dal 672 al 686) sia stato iniziato alle arti dell'*onmyōdō*. Durante il suo regno fu ben presto costruito un osservatorio astronomico e probabilmente egli ne usava le scoperte per opere di agrimensura e per la costruzione della sua capitale a Kiyomihara, in quella che venne ritenuta una posizione particolarmente favorevole in relazione alla topografia e alla posizione delle precedenti capitali abbandonate dei suoi predecessori. In genere il Nord era considerato la sede del potere, mentre il Nord-Est era considerato la fonte della malvagità; la stella polare (Daigoku) era osservata con grande attenzione. Come in Cina, le varie capitali giapponesi, comprese quelle permanenti del periodo Heijō (Nara) e del periodo Heian (Kyoto), erano tutte costruite secondo la geomanzia dell'*onmyōdō*, lungo un asse principale nord-sud, accuratamente studiato, e gli edifici e le residenze ufficiali erano collocati dove meglio potevano ricevere gli influssi favorevoli e insieme essere protetti da quelli maligni.

L'Onmyōryō venne riorganizzato subito dopo che Temmu ebbe ottenuto il trono e la sua struttura rimase inalterata per secoli. Il capo dell'Ufficio (*onmyō no kami*) era un maestro anziano che aveva il compito prestigioso di riferire all'imperatore le osservazioni dei suoi subalterni. L'Ufficio impiegava sei maestri divinatori (*onmyōji*), che svolgevano la reale mansione di osservare e predire, e un maestro di divinazione (*onmyō hakase*), che soprintendeva a dieci studenti (*onmyōshō*). C'era anche un maestro per la redazione del calendario e uno per l'astrologia, ciascuno con dieci studenti, e due maestri di crononomia. Gli *onmyōji* erano anche assegnati a vari centri amministrativi provinciali. Famosi maestri dell'VIII secolo furono, fra gli altri, Kibi Makibi (693-775) e Abe Nakamaro (698-770), i quali studiarono entrambi per lungo tempo in Cina. Poiché la divinazione poteva essere facilmente usata non soltanto negli interessi del governo, ma anche contro di esso, si ebbe cura di limitare la sua pratica a coloro che erano stati istruiti in modo ufficiale. Le leggi che regolavano le attività dei monaci e delle monache buddhisti (Sōniryō), rese esecutive nel 757 come parte del Codice Yōrō, comprendevano punizioni specifiche per coloro che in modo falso riferivano segni di disastri che avrebbero potuto causare nel popolo una perdita di fiducia nell'autorità dello Stato.

Le cronache, i diari e le opere letterarie del periodo Heian (794-1185) sono ricchi di informazioni sul ruolo dell'*onmyōdō* a corte e nella società. Fu a quel tempo che l'*onmyōdō* raggiunse la massima importanza. In questi testi sono ricordati circa cinquanta diversi riti dell'*onmyōdō* celebrati a corte. Fra essi ricordiamo il *Taizenfukunsai*, che onorava una divinità cinese che comandava gli spiriti dei morti; il *Dokōsai*, dedicato a Dokujin, o Tsuchi no Kami, la divinità maligna della terra i cui movimenti stagionali erano tenuti sotto stretta sorveglianza; il *Tensōchifusai*, celebrato una volta per ciascun regno per onorare i caduti in battaglia e scongiurare le malattie; e lo *Shikakushikyōsai*, in cui gli spiriti che provocavano le malattie venivano placati con offerte in ciascuno dei quattro angoli dello spazio cerimoniale e a ciascuno dei quattro confini dello Stato. L'aumento dell'importanza di questi riti rispecchia fedelmente (essendo ad esso probabilmente legato) l'incremento dell'importanza dei riti esoterici (Vajrayāna) nel Buddhismo del periodo Heian. Al monaco Ennin (794-864), per esempio, il terzo capo della scuola del Tendai giapponese, che introdusse in essa molti elementi esoterici dopo il suo periodo di studio in Cina, viene anche attribuita l'introduzione in Giappone del culto di Taizenfukun.

Diverse opere del periodo Heian indicano che nei loro rapporti e predizioni i maestri dell'*onmyōdō* accentuavano i prodigi astronomici più di altri tipi di segni: ciò potrebbe riflettere l'interesse di due influenti *onmyō no kami*, Shigeoka Kawahito (morto nell'874) e Yuge Koreo (capo dell'Ufficio nell'era Kanpyo: 889-898). La preoccupazione per le influenze astrologiche divenne ossessiva e i progetti per qualsiasi tipo di attività, pubblica o privata, erano prima di tutto presentati agli *onmyōji* perché analizzassero i segni dominanti. Venivano particolarmente osservati i tabu relativi alle direzioni (*kataimi*), imposti dal sorgere e declinare del proprio segno natale (cioè i due segni del ciclo di sessanta anni che si trovavano in convergenza fra loro al momento della nascita) e dalle relazioni con i segni di altre persone

coinvolte nell'impresa, oppure indicate dall'associazione di quei segni, o di certe divinità, con certe direzioni. Quando, nell'865, l'imperatore Seiwa ricevette il consiglio di non recarsi dalla residenza del principe al palazzo reale seguendo la direzione da nord-ovest a sud-est, perché tale itinerario poteva avere conseguenze fatali, egli puntualmente modificò il suo percorso. Tali cambi di direzione (*katatagae*) erano effettuati anche per evitare territori che in certe stagioni erano infestati da divinità infide, specialmente Ten'ichijin (in genere chiamato Nakagami), Dokujin e Konjin, il «dio del metallo». L'influenza di Nakagami era particolarmente temuta: si riteneva che egli fosse attivo prima a nord-est per sei giorni, poi per cinque giorni a est, per sei a sud-est, per cinque a sud e così via, sempre ruotando intorno alle direzioni della bussola. L'intero periodo di quarantaquattro giorni era denominato *futagari* (ostacolo), perché bloccava ogni attività per l'intero ciclo.

Anche i viaggi verso (o provenienti da) il pericoloso nord-est, chiamato *kimon* (il cancello dei demoni) erano accuratamente evitati. Si riteneva che questa direzione fosse favorita da una divinità chiamata Daishōgun, manifestazione attiva di Taihakujin, identificata a sua volta con il pianeta Venere. A seconda della posizione di Venere, alcuni giorni particolari del ciclo sessagenario e certe ore di certi giorni erano giudicati particolarmente sfortunati. Se un appuntamento richiedeva che si viaggiasse in una direzione proibita in un giorno nefasto, era sempre prudente anticipare il percorso al giorno precedente, ma verso una direzione sicura: trascorsa la notte, si sarebbe potuta raggiungere la propria meta senza timore di effetti negativi. Sei Shōnagon, autrice del *Makura no sōshi* (Il libro del guanciale), una cronaca miscellanea della vita di corte, è fra gli scrittori del periodo Heian che descrivono questa tecnica. Hikaru Genji, il protagonista del grande romanzo *Genji monogatari*, cita frequentemente simili tabu della direzione come uno dei motivi per stare lontano o trascurare l'una o l'altra delle sue molte amanti.

Nella burocrazia del periodo Heian, l'Onmyōryō divenne di fatto dominio esclusivo dei clan Abe e Kamo. Per generazioni, a partire dalla metà del X secolo, le pratiche dell'*onmyōdō* furono spartite fra i due clan: i Kamo erano i maestri dell'arte del calendario e gli Abe controllavano gli studi astronomici. Il volume ventiquattresimo del *Konjaku monogatari shū* contiene una lunga serie di racconti sulle imprese di illustri rappresentanti di questi clan, dei loro predecessori e anche di alcuni anonimi praticanti, tra cui alcuni monaci buddhisti. In queste narrazioni viene spesso segnalato l'uso di un particolare intuito che consente di percepire i pericoli che mettono a repentaglio la vita e delle tecniche segrete utilizzate per superarli. Si dice che Abe Yasuchika, un *onmyō no kami* particolarmente esperto, si basasse su tre testi: *Konkikyō*, *Suikyō* e *Jinsūryōkyō*, che egli chiamava i «Tre classici dell'*onmyōdō*». Molti maestri usavano anche un manuale della dinastia cinese Sui, il *Wuxing taiji* (giapponese, *Gogyō taigi*), attribuito a Xiaoji. Nel 1210 l'imperatore in ritiro Gotoba affidò all'*onmyō hakase* Abe Takashige l'incarico di preparare un nuovo manuale basato sui testi classici. Il risultato, un'opera nota come *Onmyōdō hakase Abe Takashige kanjinki*, prescriveva divinazioni per intraprendere grandi progetti di costruzione e per iniziare viaggi ufficiali, con molti esempi tratti dalle pratiche del periodo Heian.

Dopo il XII secolo, quando il potere politico passò dalla corte Heian a una serie di dittatori militari, i bei giorni dell'*onmyōdō* ufficiale giunsero al termine. Gli studi sul calendario decaddero e l'interesse si spostò verso la numerologia, *sukuyōdō*, una forma di astrologia fortemente influenzata dal Buddhismo esoterico, e verso altre forme popolari di astrologia. Quando la linea Kamo dei maestri del *rekidō* si estinse, intorno al 1400, il clan Abe reclamò in eredità la competenza anche sul calendario e, come ricompensa per alcune utili predizioni, gli fu assegnato dall'imperatore Gokomatsu il soprannome Tsuchimikado e il monopolio ereditario sull'*onmyōdō*. Il nome Tsuchimikado restò così fortemente legato alla storia successiva dell'*onmyōdō*. Lo Tsuchimikado Shintō, chiamato anche Abe Shintō, è una scuola che combina elementi dell'*onmyōdō* con lo Shintō. Le sue origini risalgono a Tsuchimikado Yasutomi (1655-1717). Quando lo *shōgun* Tokugawa Yoshimune (1652-1751) volle adottare il calendario occidentale, incontrò l'opposizione di Tsuchimikado Yasukuni, che sostenne il diritto della sua famiglia – e del sistema di Kyoto sullo shōgunato di Edo – di esercitare il controllo sul calendario. Così ne preparò uno nuovo, il calendario Hōreki, che venne inaugurato nel 1754.

Nel frattempo una nuova classe di maghi professionisti, gli *shōmonji*, si erano appropriati di molte funzioni dell'*onmyōdō*, che combinavano variamente con il canto dei *sūtra*, la danza e le rappresentazioni teatrali. Sebbene avessero il permesso ufficiale per eseguire tali spettacoli, gli *shōmonji* costituivano una classe disprezzata. Il termine *onmyōji*, che in precedenza si riferiva a un maestro assai colto, venne da allora a indicare maghi itineranti che percorrevano il Paese vendendo amuleti, almanacchi e consigli. Alla fine, nel periodo Edo (1603-1867), tanto *shōmonji* quanto *onmyōji* furono etichettati come fuoricasta e obbligati a risiedere nei ghetti, dove ancora oggi, in qualche occasione, i loro discendenti praticano le antiche arti dei loro antenati. Molti indovini e astrologi moderni continuano a basarsi sugli antichi metodi dell'*onmyōdō* e molti Giapponesi rifiutano

ancora di abitare in una casa esposta a nord-est o di disporre i loro letti in una direzione che potrebbe attirare gli effetti maligni che provengono da quella direzione.

[Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *La religione popolare*].

BIBLIOGRAFIA

La prima opera importante sull'*onmyōdō* è Saitō Tsutomu, *Ōchō jidai no onmyōdō*, Tokyo 1915. Più recentemente, Murayama Shūichi ha dedicato gran parte della sua vita allo studio della storia dell'*onmyōdō*, illustrandola nel modo più ampio in *Nihon onmyōdōshi sōsetsu*, Tokyo 1981. Il suo lavoro può essere integrato dai seguenti lavori, che documentano il ruolo dell'*onmyōdō* in vari culti e riti antichi, con molti diagrammi e illustrazioni: Yoshino Hiroko, *Nihon kodai jujutsu: onmyō gogyō to Nihon genshi shinkō*, Tokyo 1974; e *Onmyō gogyō shisō kara mita Nihon no matsuri*, Tokyo 1978. Cfr. anche Felicia G. Bock (trad.), *Classical Learning and Daoist Practices in Early Japan: Engishiki*, Temple/Ariz. 1985. Un'utile tabella che spiega le varie applicazioni del ciclo sessagenario si può trovare in Fujita Tomio, *Jikkan jūnishi* (in inglese), in *Enciclopedia of Japan*, Tokyo 1983, vol. 4, pp. 55-57. La trattazione più completa sulla storia degli studi sul calendario in Giappone è Satō Masatsugu, *Nihon rekigaku shi*, Tokyo 1968. Sui nomi delle ere cfr. Takigawa Masajirō, *Nengō kōshō*, Tokyo 1974. Uno studio assai apprezzato sui tabu delle direzioni è B. Frank, *Kataimi et katatagae. Étude sur les interdits de direction à l'époque Heian*, Tokyo 1958. Cfr. anche Nakamura Shōhachi (cur.), *Gogyō taigi*, Tokyo 1973; e *Gogyō taigi no kisoteki kenkyū*, Tokyo 1976. Una traduzione degli antichi codici giuridici che forniscono la struttura dell'Onmyōryō e la traduzione del Sōniryō si possono trovare in G. Sansom, *Early Japanese Law and Administration*, in «Transactions of the Asiatic Society of Japan», 2ª serie, 9, (1932), pp. 67-109; e 11 (1935), pp. 117-49. Molto materiale sugli *shōmonji* e sui tardi *onmyōji* si trova in Hori Ichirō, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū*, I-II, Tokyo 1953-1955 (in parte riprodotto in J. Kitagawa e A.L. Miller, curr., *Folk Religion in Japan*, Chicago 1968).

EDWARD KAMENS

P-Q

PELLEGRINAGGIO TIBETANO. Il pellegrinaggio per i Tibetani è assolutamente naturale, in quanto sono un popolo caratterizzato dal movimento. La parola tibetana per una creatura vivente, sia umana che non umana, è *'gro ba*, che significa «colui che va». Le alte montagne e la scarsa densità della popolazione del Tibet rendono necessari lunghi viaggi a tutti i settori della società. La natura della religione tibetana che pervade ogni cosa trasforma automaticamente molti di questi viaggi in pellegrinaggi.

Il tratto caratteristico del pellegrinaggio tibetano è la circumambulazione o *pradakṣiṇā*, una pratica derivata dal Buddhismo indiano nel quale ebbe inizio come mezzo per rendere omaggio a una persona o a un oggetto sacro. [Vedi *CIRCUMAMBULAZIONE*, vol. 2]. In Tibet questa pratica crebbe fino a comprendere l'intera concezione del pellegrinaggio: il termine tibetano per pellegrinaggio, *gnas skor*, significa «circumambulazione dei luoghi sacri». L'intero circuito di un pellegrinaggio, dalla partenza al ritorno, è considerato una grande circumambulazione, che include in essa molte circumambulazioni più piccole. I pellegrini tibetani, in modo caratteristico, girano intorno sia ai luoghi delle loro destinazioni sia ai santuari che incontrano lungo la strada, in senso orario se sono buddhisti, in senso antiorario se sono seguaci del Bon, una religione indigena del Tibet.

Il pellegrinaggio e la circumambulazione sono generalmente accompagnati dalla pratica principale della religione tibetana, la recitazione dei *mantra*, le formule sacre. [Vedi *MANTRA*, vol. 9]. Il *mantra* più popolare, quello recitato più comunemente, è «Oṃ maṇi padme hūṃ», il *mantra* di Avalokiteśvara, il *bodhisattva* della compassione e la divinità patrona del Tibet. I pellegrini recitano questo *mantra* principalmente per acquisire il merito religioso necessario a una buona rinascita, preferibilmente nella Terra Pura, Sukhāvatī. [Vedi *MERITO (Concezione buddhista)*, vol. 10]. In questo modo il pellegrinaggio diventa parte di un viaggio più lungo che porta oltre la morte.

A parte la santità dell'obiettivo, più è difficile il pellegrinaggio, maggiore sarà il merito che il pellegrino acquista. I Tibetani spesso aumentano la difficoltà del loro pellegrinaggio coprendo il percorso con prostrazioni eseguite con tutto il corpo. Le pratiche ascetiche di questo genere sono anche destinate a bruciare le contaminazioni mentali e a purificare la mente per un ulteriore progresso lungo il cammino dell'illuminazione. Il merito può essere ulteriormente accresciuto attraverso l'adempimento di un particolare pellegrinaggio in un periodo preciso, che in certi casi può verificarsi una volta ogni dodici anni.

Oltre ad acquistare il merito attraverso i propri sforzi, i Tibetani intraprendono pellegrinaggi per ricevere le benedizioni spirituali e materiali dagli oggetti sacri, dalle persone, dai santuari e dai luoghi che visitano. I praticanti religiosi vanno in pellegrinaggio anche per ottenere gli insegnamenti e le iniziazioni dai maestri spirituali. Simili pellegrinaggi dei Tibetani in India furono fondamentali per la diffusione del Buddhismo in Tibet. Le offerte lasciate dai pellegrini e il commercio che cresceva intorno ai loro viaggi hanno svolto un ruolo importante nell'economia del Tibet.

Si è sviluppata un'ampia letteratura che descrive i luoghi di pellegrinaggio, i siti e le strade. Brevi guide, conosciute come *dkar chag*, forniscono delle semplici descrizioni di particolari luoghi di pellegrinaggio e di

come raggiungerli, mentre opere più lunghe, come Alfonsa Ferrari e L. Petech (edd. e tradd.), *Mk'yen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, Roma 1958, descrivono intere reti di pellegrinaggio. Le guide, di natura piuttosto differente, forniscono, invece, itinerari per i viaggi verso luoghi leggendari come il regno nascosto di Shambhala. Nelle biografie e nelle storie religiose esistono anche molti racconti di pellegrinaggi fatti dai lama (tibetano, *bla ma*) e dagli *yogin*.

I siti di pellegrinaggio possono essere divisi in due categorie principali: quelli fuori dal Tibet (in particolare in India e Nepal) e quelli in Tibet. I primi sono soprattutto luoghi consacrati al Buddha storico, Siddhārtha Gautama, e a Padmasambhava, il saggio indiano che portò il Buddhismo in Tibet nell'VIII secolo. Il sito più sacro per i buddhisti tibetani è Bodh Gayā, in India, il luogo dell'illuminazione del Buddha. Bodh Gayā è anche considerata come il «seggio di diamante» dell'illuminazione per tutti i Buddha e, di conseguenza, il centro spirituale dell'universo.

I Tibetani generalmente combinano il pellegrinaggio a Bodh Gayā con le visite ad altri siti che commemorano eventi importanti della vita del Buddha, come, per esempio, Sārnāth, luogo in cui predicò il suo primo sermone. Un'altra importante meta di pellegrinaggio tibetano in India è Mandi, nelle colline ai piedi dello Himalaya, dove si crede che Padmasambhava sia comparso magicamente in un loto in mezzo al lago sacro. Molti pellegrini tibetani famosi hanno lasciato un ricordo della loro visita a Swāt, in Pakistan, dove si pensa che sia vissuto Padmasambhava. Il principale luogo di pellegrinaggio del Nepal è lo *stūpa* di Bodnāth nella valle di Katmandu.

Le località di pellegrinaggio in Tibet sono divise in due gruppi principali, il primo costituito dalle città e dai monasteri e l'altro dai siti naturali. Le tre città principali di pellegrinaggio sono Lhasa, Bsam yas (Samye) e Gzhis ka rtse (Shigatse). Il santuario più importante di Lhasa, il tempio Jo khang (Jokhang), ha un'immagine del Buddha che si ritiene sia stata portata in Tibet da una principessa cinese del VII secolo. A Samye si trovava fino a poco tempo fa il più antico monastero del Tibet, costruito con l'aiuto di Padmasambhava nell'VIII secolo. Shigatse è il luogo dove si trova il monastero di Bkra shis lhun po (Tashilhunpo), sede del Panchen Lama, uno dei lama più importanti in Tibet. I pellegrini accorrono in massa anche al monastero di Sku 'bum (Kumbum), venerato in quanto luogo di nascita di Tsong kha pa (Tsongkhapa), fondatore della setta riformata dei dge lugs pa (gelugpa) del Buddhismo tibetano.

I siti naturali del pellegrinaggio tibetano si trovano principalmente in grotte, sorgenti, laghi e montagne. I pellegrini generalmente si recano alle grotte sacre per cercare le benedizioni e il potere lasciati in quei luoghi dalle meditazioni di saggi quali Mi la ras pa (Milarepa) e Padmasambhava. Le montagne e i laghi sacri sono generalmente associati con divinità, di solito rispettivamente maschio e femmina. I Tibetani vedono il Kailāsa, la montagna sacra principale del Tibet, come la residenza della divinità tutelare Cakrasaṃvara. Il monte Kailāsa (tibetano, Ti se) è anche venerato come teatro di una famosa competizione religiosa durante la quale Milarepa sconfisse un prete della religione Bon. Come molti altri luoghi di pellegrinaggio, il Kailāsa è circondato da tre strade concentriche di circumambulazione. Un'altra montagna famosa meta di pellegrinaggio è l'Amne Machin, considerata come il dio guerriero indigeno Rma chen spom ra. Questa montagna compare in modo importante nell'epica nazionale di Ge sar (Gesar). [Vedi *GESAR*, vol. 12]. I pellegrinaggi verso i siti sacri come Amne Machin sono spesso combinati con delle celebrazioni e delle corse di cavalli. La circumambulazione del Rtswa ri, altra montagna importante, di solito attrae dai diecimila ai quindicimila pellegrini una volta ogni dodici anni.

Di tanto in tanto, gruppi di Tibetani hanno anche cercato i leggendari *sbas yul*, o «Paesi nascosti», celati da Padmasambhava poiché luoghi sacri di rifugio e meditazione. Questi viaggi sono molto diversi dagli altri pellegrinaggi tibetani in quanto i pellegrini non si aspettano di tornare dalle loro destinazioni. I Paesi nascosti più conosciuti sono 'Bras mo ljongs (Sikkim) e Padma bkod, oltre l'Assam. Le migrazioni millenarie alla ricerca di questi luoghi sono state responsabili della colonizzazione di molte aree del Tibet al confine con lo Himalaya.

Infine, vi è la categoria dei viaggi mitici verso i paradisi terrestri quali il regno nascosto di Shambhala. Molti testi che descrivono questi viaggi dicono chiaramente che soltanto gli *yogin* che praticano la meditazione e si sottopongono a trasformazioni spirituali possono superare gli ostacoli soprannaturali lungo la strada. Lo stesso Shambhala è compreso nel gruppo delle cinque mete principali del pellegrinaggio buddhista collocate ai punti cardinali della bussola: Bodh Gayā al centro, Wutai Shan a oriente, il Potala (il Potala mitico, non la residenza del Dalai Lama) a meridione, Uḍḍiyāṇa (tibetano, U rgyan) a occidente e Shambhala a settentrione. La natura mistica di questi viaggi, specialmente quello a Shambhala, rivela più chiaramente il simbolismo connesso al pellegrinaggio tibetano come una metafora del *mārga* buddhista, o della via all'illuminazione.

[Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*, articolo *Culto e pratiche di culto buddhiste in Tibet*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

La miglior introduzione al pellegrinaggio tibetano è presente in Anne-Marie Large-Blondeau, *Les pèlerinages tibétains*, in Anne-Marie Esnoul (cur.), *Les Pèlerinages*, Paris 1960 (Sources orientales, 3). Tra le fonti principali disponibili in traduzione, le opere base di riferimento sul pellegrinaggio in Tibet sono Alfonsa Ferrari e L. Petech (edd. e tradd.), *Mk'yen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, Roma 1958, e T.V. Wylie (ed. e trad.), *The Geography of Tibet according to the 'dZam-gling rGyas-bShad*, Roma 1962. L'opera R.B. Ekvall, *Religious Observances in Tibet. Patterns and Function*, Chicago 1964, presenta un'ampia discussione sulla circumambulazione e su altre pratiche associate al pellegrinaggio tibetano. Un trattato dettagliato su Shambhala e sui Paesi nascosti (*sbas yul*) si trova in E. Bernbaum, *The Way to Shambhala. A Search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas*, New York 1980, Boston-London 2001 (rist.). Per un resoconto antropologico e personale dei pellegrinaggi, in particolare di quello a Kailāsa, cfr. Corneille Jest, *Dolpo. Communautés de langue tibétaine du Népal*, Paris 1975, e Lama Anagarika Govinda, *The Way of the White Clouds. A Buddhist Pilgrim in Tibet*, London (1966) 1992, 2ª ed. (trad. it. *La via delle nuvole bianche. Un buddhista in Tibet*, Roma 1981). Per il materiale storico e il retroscena religioso del pellegrinaggio tibetano, cfr. D.L. Snellgrove, *Buddhist Himālaya. Travels and Studies in Quest of the Origins and Nature of Tibetan Religion*, Oxford 1957, Kathmandu 1995 (2ª ed.).

EDWIN BERNBAUM

POESIA RELIGIOSA DELLA CINA. Per parlare di poesia religiosa nel contesto cinese è necessario fare alcune precisazioni. In primo luogo, nel cinese classico non esiste l'esatto equivalente della parola *religione*: il Confucianesimo, il Daoismo e il Buddhismo sono tradizionalmente conosciuti come i Tre Insegnamenti (*sanjiao*). In secondo luogo, è discutibile se il Confucianesimo sia una religione e se il culto degli antenati sia un tipo di rito religioso. (Quest'ultima questione fu l'oggetto della cosiddetta Controversia dei Riti tra i missionari cattolici in Cina all'inizio del XVIII secolo). Infine, sebbene le liturgie daoiste e buddhiste siano costituite entrambe da versi, questi non sono generalmente considerati degni di essere definiti come poesia. Fatti i dovuti chiarimenti, è possibile prendere in esame ciò che in cinese può essere chiamato poesia religiosa.

La più antica antologia di poesia cinese, lo *Shijing* (Libro delle canzoni), è composta da trecentocinque poemi datati a partire dal 1100 circa fino al 600 a.C. circa e contiene alcuni inni agli spiriti degli antenati reali, che elogiano le loro virtù e implorano la loro benedizione. Si ritiene che questi inni venissero cantati e accompagnati dalla danza. In questi e in altri poemi dell'antologia, si fa riferimento a un Essere Supremo soprannaturale conosciuto a volte come Di («imperatore») o Shangdi («imperatore superiore») e altre volte come Tian («Cielo»). Il primo termine, che viene spesso tradotto con «dio», sembra denotare un concetto più antico e più antropomorfico rispetto a Tian. Per esempio, nel poema *Shengmin* (La nascita della nostra gente), che racconta il mito della nascita miracolosa di Hou Ji («Re Miglio»), considerato l'avo della popolazione Zhou, si dice che la madre di Hou Ji, Jiang Yuan, lo abbia concepito dopo aver camminato sull'impronta dell'alluce di Di. Invece, il Cielo è generalmente raffigurato come una presenza vaga, senza attributi fisici particolari, a volte adirata anche se generalmente benevola.

Alcune canzoni sciamaniche del regno di Chu, che fiorì nella valle centrale dello Yangtze dal VII al III secolo a.C., sono conservate nella seconda più antica antologia della poesia cinese, il *Chuci* (Canzoni di Chu), compilata nel II secolo d.C. Queste canzoni sono dedicate a varie divinità, come il Signore dell'Oriente (il dio sole), il Signore delle Nuvole e il Signore del Fiume Giallo. In queste canzoni, la relazione tra lo sciamano di sesso maschile e la dea oppure tra lo sciamano di sesso femminile e il dio viene descritta in termini di amore erotico. Il sesso dell'oratore non è sempre chiaro: non è possibile essere sempre sicuri che si tratti di uno sciamano di sesso maschile che si rivolge a una dea o di uno sciamano di sesso femminile che si rivolge a un dio. Inoltre, lo sciamano può parlare anche con la voce della divinità. Tradizionalmente, queste e altre poesie del *Chuci* sono attribuite a Qu Yuan (343?-278 a.C.), che sembra essere stato un cortigiano leale di Chu che venne ingiustamente bandito e che pose fine alla sua vita annegandosi nel fiume Miluo. È generalmente considerato l'autore del più lungo poema presente nell'antologia, il *Lisao*, il cui titolo è solitamente tradotto con «Incontrare il dispiacere», sebbene il termine significhi semplicemente «lamenti». In questa poesia l'oratore parte per un viaggio attraverso il cosmo, in una carrozza tirata da draghi e annunciata da fenici, accompagnato dalle divinità dei venti e del tuono. Inoltre, corteggia senza successo alcune dee e, infine, decide di «seguire Peng Xian», un antico sciamano. I commentatori cinesi hanno generalmente inteso questo passo come una risoluzione a commettere suicidio, ma lo studioso moderno David Hawkes lo interpreta piuttosto come un desiderio di studiare l'occulto. Sebbene sia difficile essere sicuri di quanto le figure mitologiche del poema siano da prendere letteralmente e quanto allegoricamente, il poema deriva certamente alcune delle sue immagini da un culto sciamanico. Si pensò addirittura che lo stesso Qu Yuan fosse uno sciamano.

Durante la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), l'Ufficio della Musica (Yuefu) di corte compose inni rituali

che dovevano essere usati per i sacrifici fatti per gli spiriti degli antenati imperiali. Inni simili esistettero anche nelle dinastie più tarde e solitamente mostrano uno stile artificioso e non hanno grande pregio poetico. Fu durante il periodo Han che il Daoismo si evolvette dalle sue antiche origini filosofiche in una religione organizzata. Nello stesso periodo, il Buddhismo venne introdotto per la prima volta in Cina, anche se non divenne subito popolare. Dopo il periodo Han, i poeti cinesi furono per lo più eclettici o sincretici e poterono esprimere opinioni confuciane, daoiste o buddhiste in poemi diversi oppure tutte nello stesso poema. Tuttavia, nelle opere di alcuni poeti, la propensione per una delle tre maggiori ideologie è piuttosto pronunciata. Quelli che seguono sono alcuni degli esempi più famosi.

Cao Zhi (192-232 d.C.) scrisse molti poemi sugli immortali daoisti, ma è difficile dire se veramente credesse in essi. Lo stesso si può dire di Ruan Ji (210-263), che in alcune di queste poesie espresse il desiderio di immortalità mentre in altre mostrò uno schietto scetticismo. Gli studiosi non sono concordi sulle credenze religiose e filosofiche di Tao Qian (365?-427), il cui ritiro dalla burocrazia fu motivato probabilmente sia dalle idee confuciane di integrità che dai desideri daoisti di semplicità e spontaneità. Sebbene la sua poesia esprima sia opinioni confuciane che daoiste, l'enfasi sull'importanza di seguire la natura e la sua accettazione della morte come una parte del flusso eterno sono piuttosto daoiste che confuciane. La poesia del paesaggio di Xie Lingyun (385-433) rivela influenze sia buddhiste che daoiste. Per lui, lo scenario naturale è una manifestazione della spiritualità, eppure il filosofeggiare autocosciente nelle sue poesie suggerisce un'incapacità di trascendere gli affari terreni.

Durante la dinastia Tang (618-907), l'età dell'oro della poesia cinese, il Daoismo e il Buddhismo fiorirono, fuorché durante il regno dell'imperatore Wuzong (regnante dall'840 all'846) che perseguitò i buddhisti. Molti poeti del periodo Tang furono influenzati dal Daoismo o dal Buddhismo o da entrambi, sebbene nessuno respinga apertamente il Confucianesimo. Per coincidenza, i tre maggiori poeti Tang di quest'epoca, Wang Wei (699?-761), Li Bo (701-762) e Du Fu (712-770), sono considerati rappresentanti nella loro poesia, anche se non esclusivamente, rispettivamente del Buddhismo, del Daoismo e del Confucianesimo. Wang Wei, conosciuto come il Buddha della Poesia, scrisse alcuni poemi esplicitamente buddhisti ma anche altri che incarnavano la visione della vita buddhista senza specifici riferimenti al Buddhismo. Inoltre, scrisse composizioni poetiche di corte e sociali. La sua poesia migliore comunica un senso di tranquillità sfumato di tristezza mentre egli contempla silenziosamente la natura. I poemi che predicano esplicitamente il Buddhismo sono meno soddisfacenti quanto a poesia. Li Bo, l'Immortale della Poesia, ricevette un diploma daoista e prese l'«elisir della vita», che potrebbe aver contribuito alla sua morte. Molte delle sue poesie esprimono un desiderio struggente del regno degli immortali e la volontà di trascendere questo mondo, sebbene mostrino anche che egli non era indifferente ai piaceri sensuali come il vino, le donne e il canto. Che fosse riuscito a raggiungere la trascendenza daoista o meno, Li Bo trovò sicuramente nella mitologia daoista una fonte di ispirazione poetica e uno stimolo per la sua immaginazione esuberante. Du Fu, il Saggio della Poesia, scrisse soprattutto composizioni con una prospettiva confuciana, sebbene alcuni dei suoi poemi si riferiscano a elisir di vita daoisti e altri mostrino ammirazione per il Buddhismo. Forse, tuttavia, questi sono soltanto segni di pio desiderio o espressioni cortesi di rispetto per le credenze altrui.

Tra i poeti del tardo periodo Tang, Han Yu (768-824), che si autonominò campione del Confucianesimo, attaccò il Buddhismo e il Daoismo, pur avendo aiutato alcuni monaci buddhisti. Bo Ju-yi (772-846) fu fortemente influenzato dal Buddhismo e fece anche esperimenti con l'alchimia daoista. Il tono calmo e misurato delle sue poesie tipiche potrebbe essere il risultato dell'influenza buddhista. Li He (791-817) scrisse molto su spiriti, fantasmi e sciamani, ma è difficile accertare se ci credesse letteralmente o se li usasse in modo figurato. Li Shangyin (813?-858) studiò il Daoismo nella giovinezza e si convertì al Buddhismo alla fine della sua vita. Nella sua poesia, che è, tuttavia, raramente di natura religiosa, ci sono alcune allusioni alla mitologia daoista.

Il *corpus* più conosciuto di poesia cinese buddhista è quello attribuito a Hanshan («montagna fredda»), una figura leggendaria sulla cui esistenza storica si hanno poche informazioni. In effetti, alcuni studiosi credono, sulla base di prove linguistiche interne, che le poesie che portano il nome di Hanshan furono opera di due o più mani e che la loro data di composizione varia dalla fine del VII al IX secolo. I migliori tra questi poemi sono serenamente meditativi con un tocco di dolce malinconia e i peggiori sono brevi sermoni scadenti. Tranne Hanshan, alcuni maestri del Chan scrissero delle *gāthā*, un tipo di inni in versi. Queste erano intese come scintille per l'illuminazione, che dovevano essere lasciate da parte appena raggiunta l'illuminazione, non come poesia che doveva essere letta o amata.

Durante la dinastia Song (960-1279), considerata seconda solamente a quella Tang per i successi nella poesia, i poeti maggiori quali Wang Anshi (1021-1086), Su Shi (1037-1101) e Huang Tingjian (1045-1105) scrissero tutti dei componimenti che esprimevano principi-

mente opinioni buddhiste. Nei periodi successivi, i letterati continuarono a scrivere poesia che rifletteva atteggiamenti confuciani, daoisti e buddhisti, e i sacerdoti buddhisti e daoisti continuarono a usare i versi nei loro rispettivi rituali e sermoni, anche se questi versi non erano ritenuti poesia. Per quanto riguarda la poesia contemporanea cinese, nella Repubblica Popolare della Cina c'è a malapena qualche poesia che può essere detta religiosa, mentre in Taiwan alcuni poeti mostrano tendenze buddhiste o cristiane, ma sono soltanto una piccola minoranza.

BIBLIOGRAFIA

K. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton 1973. Contiene un capitolo sull'influenza buddhista sui poeti cinesi, specialmente su Bo Jui.

D. Hawkes (cur. e trad.), *Ch'u Tz'u, The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology*, Oxford 1959, Boston 1962 (2ª ed.). La traduzione completa dell'antologia di canzoni principalmente sciamaniche.

B. Karlgren (cur. e trad.), *The Book of Odes*, Stockholm (1959) 1974, rist. Traduzione letterale dello *Shijing*. Cfr. gli inni rituali agli spiriti degli antenati.

A. Waley, *The Poetry and Career of Li Po, 701-762 A.D.*, London-New York 1950, London-Boston 1979 (rist.). Contiene le discussioni sull'interesse di Li Bo per il Daoismo.

B. Watson (trad.), *Cold Mountain. 100 Poems by the Tang Poet Han-shan*, New York 1962, 1970 (rist.). Poesie selezionate attribuite al monaco Hanshan.

Pauline Yu, *The Poetry of Wang Wei*, Bloomington/Ind. 1980. Contiene le traduzioni e le discussioni delle poesie buddhiste di Wang.

JAMES J. Y. LIU

POESIA RELIGIOSA DEL GIAPPONE. Quasi tutti gli studiosi che si occupano di letteratura o di religione del Giappone concordano sul fatto che l'intreccio tra la poesia e i valori e le modalità dell'esperienza religiosa costituisce uno degli aspetti della vita culturale giapponese più significativi e duraturi. Il termine *estetico-religioso*, per quanto lungi dall'essere soddisfacente, viene spesso applicato a questo fenomeno e riconosce la tendenza della cultura giapponese a collegare l'esperienza religiosa con quella letteraria. Esiste già una grande quantità di studi in lingua giapponese su questo argomento e anche gli studi in lingue occidentali stanno moltiplicandosi. In queste pagine si tratterà soprattutto della poesia e l'argomento sarà introdotto attraverso un approccio storico.

In Giappone la linea di demarcazione tra prosa e poesia è abbastanza vaga e incerta. Si ritiene che questo passaggio sia avvenuto almeno dalla metà del VII secolo, quando cominciarono a diffondersi composizioni relativamente brevi, formate da sequenze di cinque oppure sette sillabe. Sebbene vi fossero anche altre forme più lunghe, il genere poetico che si affermò fu lo *uta* classico, o *waka* (che significa semplicemente «versi giapponesi»), composto di una sequenza di versi comprendenti, in alternanza, 5-7-5-7-7 sillabe. Molto più tardi si svilupparono lo *haikai* e lo *haiku*, che consistono in una più semplice sequenza di versi di 5-7-5 sillabe. Naturalmente questa distinzione puramente metrica tra poesia e prosa non implica alcuna considerazione sul valore estetico dei componimenti. Essa, tuttavia, è sufficiente a dimostrare la relativa facilità di composizione dei versi e soprattutto può spiegare perché un «ritmo» fondato su unità quantitative ordinate si sia agevolmente prestato, all'atto della recitazione, a usi liturgici, magici e apotropaici. I miti che esprimono la visione del mondo del primo Shintō, sebbene messi per iscritto soltanto nell'VIII secolo con l'utilizzo dei caratteri cinesi, comprendono lunghi testi poetici scanditi dal ritmo alternato di 5 e 7 sillabe. Un esempio importante è nel *Kojiki*, quando la principessa Nunakawa viene corteggiata dalla divinità delle ottomila lance (cfr. D.L. Philippi, trad., *Kojiki*, Princeton 1968, pp. 104ss.). Nella poesia antica, inoltre, la frequente apposizione ai nomi propri di prefissi o di epiteti non rappresentava soltanto una formula onorifica, ma elevava il loro referente allo *status* semidivino o divino. La relativa facilità con cui si poteva passare dalla prosa alla poesia riflette in qualche modo la permeabilità del confine tra i *kami* (le divinità) e tutte le altre cose.

Con lo svilupparsi della tradizione poetica di corte, soprattutto nei periodi Nara (710-784) e Heian (794-1191), la poesia assunse un carattere maggiormente legato allo Shintō. Gli argomenti considerati socialmente e ritualmente «impuri» vennero così esclusi dalla dizione poetica: eventi come la morte o gli spargimenti di sangue, per esempio, non compaiono nella poesia dell'epoca, oppure sono filtrati attraverso perifrasi che evitavano il ricorso a termini troppo crudi. Anche le relazioni amorose vengono pudicamente espresse in forma di delicati coinvolgimenti emotivi, senza alcun compiacimento carnale. In questo periodo comincia a diffondersi largamente l'uso magico e sacerdotale della poesia. In *Majinai uta* (1973), Hartmut O. Rotermund ripercorre questo utilizzo della poesia dall'antichità fino ai nostri tempi ed espone i risultati di ampi studi giapponesi sull'argomento. La più antica opera poetica è il *Man'yōshū*, una raccolta compilata verso la metà dell'VIII secolo, che riflette un'epoca in cui i Giapponesi ancora non meditavano sul «significato del significato», in quanto non erano

ancora consapevoli del processo di simbolizzazione cui essi di fatto prendevano parte in modo «naturale e pieno» (J.M. Kitagawa, *Reality and Illusion. Some Characteristics of the Early Japanese "World of Meaning"*, in «Journal of the Oriental Society of Australia», 11, 1976, p. 10).

La situazione cambiò quando cominciò a farsi sentire l'impatto delle religioni e delle filosofie provenienti dal continente, in particolare del Buddhismo. Il Buddhismo fu ufficialmente introdotto in Giappone tra il 538 e il 552 d.C., ma ai tempi del *Man'yōshū* non esercitava ancora quasi nessun influsso sulla poesia. Ben presto, tuttavia, assunse una posizione di egemonia culturale e intellettuale, che durò per circa un millennio, anche se vari elementi dello Shintō, del Confucianesimo e del Daoismo furono incorporati nella sintesi religiosa che caratterizzò tutto il periodo medievale. Nel mio libro *The Karma of Words* (1983) viene analizzata questa evoluzione e in particolare la questione controversa della esatta relazione tra la pratica buddhista e la poesia.

L'attività del poeta era generalmente considerata come una «via» o un «percorso», articolato, peraltro, in una grande varietà di forme. Alcuni impiegavano i *waka* con funzione apotropaica e questi *waka* erano allora chiamati *dhārāni* (giapponese, *darani*), in modo che la forma giapponese, specialmente quando recitata in un contesto rituale, fosse considerata come dotata della stessa efficacia protettiva o di guarigione posseduta dalle formule buddhiste classiche, che si credevano venute dall'India e tramandate dallo stesso Śākyamuni. Questa identificazione con il pensiero buddhista procurò al *waka* un immenso prestigio ed è anche indicativa della grande considerazione in cui era tenuta la lingua giapponese.

Un punto moralmente e spiritualmente delicato per molti buddhisti, soprattutto per i monaci che avevano preso la tonsura, era l'oggettiva incompatibilità del loro voto di rinuncia al mondo con una delle convenzioni del *waka*, quella che imponeva di comporre versi con un profondo coinvolgimento emotivo per la bellezza delle cose e anche, talora, con un leggero erotismo. Alcuni buddhisti per questo motivo abbandonarono la pratica di scrivere *waka*; molti altri, invece, continuarono sciogliendo ogni riserva. Un importante precedente che li aiutò a risolvere questa incompatibilità fu offerto dal poeta cinese, ammirato e rispettato anche in Giappone, Bai Juyi (772-846), che definiva i suoi versi come niente altro che «frasi fluttuanti e sentimenti immaginari» (se paragonati ai *sūtra*). Egli dedicò i suoi poemi ai templi buddhisti e affermò che l'attività di scrivere poesie, il suo «*karman* delle parole», sarebbe durata per tutta la sua esistenza. In Giappone fu il monaco Saigyō (1118-1190) il primo a diventare un modello di poeta buddhista anche per le generazioni future. La sua principale passione sembra essere stata la bellezza della natura, in particolare la luna e i ciliegi in fiore. Persona profondamente religiosa, fu a lungo tormentato dal conflitto che percepiva tra i voti buddhisti e le convenzioni del *waka*, ma trovò la soluzione nel *satori*, l'illuminazione.

omoikaesu	L'illuminazione di oggi:
satori ya kyō wa	non esisterebbe questo cambiamento
onakaramashi	nel mio animo
hana ni someoku	se non avessi l'abitudine
iro nakariseba.	di immergere il cuore nel colore dei fiori.

Altri poeti insistevano sulle implicazioni logiche della dottrina del Buddhismo Mahāyāna che sosteneva che non può esserci *nirvāṇā* separato dal *saṃṣara*. Il poeta e critico Fujiwara Shunzei (1114-1204), devoto buddhista, suggerì nel suo *Korai Fūteishō* che certamente i Giapponesi non possedevano una tradizione di maestri buddhisti lunga quanto quella indiana o cinese, ma la loro serie di antologie poetiche costituiva, rispetto a quelli, qualcosa di religiosamente e funzionalmente equivalente. Questo tipo di argomentazione sembra essere stata quella più diffusa in Giappone, anche se alcuni, invece, la rifiutarono, come Dōgen (1200-1253), il famoso maestro dello Zen, che peraltro compose anch'egli raffinati versi di argomento buddhista.

Il nuovo impatto e il prestigio acquisito dallo Zen cinese a partire dal periodo Kamakura (1192-1333) portò gradualmente i Giapponesi a fare dei templi e dei monasteri delle *enclave* della cultura cinese. Non soltanto molti monaci avevano viaggiato in Cina, ma essi divennero anche profondi conoscitori della lingua cinese, almeno nella sua forma scritta, ed erano in grado di comporre poesie in cinese elogiate dagli stessi Cinesi. L'ispirazione per questo genere di componimenti proveniva dai classici, dalle leggende daoiste, dagli insegnamenti di stile confuciano. Poiché, inoltre, i monaci dello Zen spesso insegnavano, a pagamento, ai ricchi e ai potenti, la loro profonda conoscenza del Confucianesimo finì col diventare più importante della loro stessa vocazione religiosa. Altri, invece, come i monaci Ikkyū Sōjun (1394-1481) e Ryōkan (1758-1831), colsero nella meditazione le basi delle loro straordinarie visioni poetiche.

Un'evoluzione di particolare importanza fu il rifiuto dei significati allegorici, in particolare di quelli religiosi, che caratterizzò numerosi componimenti dal periodo medievale fino ai tempi moderni, anche se una delle motivazioni per questo rifiuto va ricercata in realtà nella stessa dottrina del Buddhismo Mahāyāna. Questa ten-

denza, secondo i parametri occidentali, potrebbe apparire come una semplice forma di secolarizzazione, ma si trattava, di fatto, di una evoluzione propriamente religiosa. Si passò così dal *waka* allo *haiku*. Le opinioni degli studiosi sono divergenti a proposito delle componenti religiose (del Buddhismo Zen) del principale poeta di *haiku*, Matsuo Bashō (1644-1694), che affermava di non essere né esattamente un monaco né un laico («come un pipistrello: né topo, né uccello»). Si può dire almeno che praticò uno dei princìpi fondamentali del Buddhismo, «la retta osservazione», scrivendo versi sul mondo naturale, senza manifestare sentimenti o simboli religiosi. Il seguente componimento, giustamente famoso, è un tipico esempio del suo stile poetico.

shizukasa ya	Il silenzio:
iwa ni shimiiru	del canto delle cicale
semi no koe.	si riempiono le pietre.

Nel XVIII secolo fiorì la scuola Kokugaku, la scuola degli Studi nazionali. Era contemporaneamente accademica e nostalgica del passato atavico e le ricerche del suo massimo esponente, Motoori Norinaga (1730-1801), recuperarono molto dello spirito e della carica emotiva delle liriche più antiche. Questo movimento sosteneva il distacco dalle idee e dai valori del Buddhismo e del Confucianesimo importati in Giappone. Tra il XIX secolo e la prima metà del XX secolo la scuola Kokugaku si orientò verso la causa e i sentimenti nazionalisti, anche se i suoi principali esponenti in origine si prefiggevano soprattutto una rivalutazione dello Shintō antico e del suo spirito lirico.

Due dei più importanti poeti buddhisti del XX secolo furono Miyazawa Kenji (1896-1933) e Takahashi Shinkichi (1901-1987), entrambi studiati da Makoto Ueda nel suo *Modern Japanese Poets and the Nature of Literature* (Stanford 1983). Miyazawa Kenji era uno scienziato, autore che stimolava la fantasia dei bambini, devoto del Buddhismo Nichiren e del *Sūtra del Loto* e autore di poesie in versi liberi. Potente era la sua combinazione di conoscenza scientifica e visione dell'universo proposta dal *Sūtra del Loto*: Miyazawa Kenji è oggi considerato una via di mezzo tra un santo e un visionario religioso del XX secolo. Takahashi Shinkichi ha composto poesie in versi liberi ispirate dallo Zen. È giunto a questo stile attraverso la sua precedente esperienza con il movimento europeo del Dadaismo. Il Cristianesimo, per concludere, pur avendo avuto un'influenza importante sulla narrativa moderna, ha avuto invece un impatto trascurabile sulla maggiore produzione poetica in Giappone: soltanto qualche episodio e qualche simbolo derivati dalla Bibbia sono occasionalmente impiegati dai poeti.

BIBLIOGRAFIA

W.R. LaFleur, *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*. Berkeley 1983.

H. Plutschow, *Is Poetry a Sin? Honjisuijaku and Buddhism versus Poetry*, in «Oriens Extremus», 25 (1979), pp. 206-18.

D. Pollack, *Zen Poems of the Five Mountains*, New York 1985.

H.O. Rotermund, *Majinai-uta. Grundlagen, Inhalte und Formelemente japonischer magischer Gedichte des 17.-20. Jahrhunderts*, Tokyo 1973.

J.H. Sanford, *Ikkyū*, Chico/Cal. 1981.

[Aggiornamenti bibliografici: G.L. Ebersole, *The Buddhist Ritual Use of Linked Poetry in Medieval Japan*, in «The Eastern Buddhist», 16 (1983), pp. 50-71; *Ritual Poetry and the Politics of the Death in Early Japan*, Princeton 1989; F. Hoff (trad.), *The Genial Seed. A Japanese Song Cycle*, Tokyo-New York 1971; E. Kamens, *The Buddhist Poetry of the Great Kamo Priestess. Daisaiin Senshi and Hosshinwakashū*, Ann Arbor/Mich. 1990; Kim Yung-Hee, *Songs to Make the Dust Dance. The Ryōjin Hishō of Twelfth-Century Japan*, Berkeley/Cal. 1994; W.R. LaFleur, *Saigyō and the Buddhist Value of Nature*, in «History of Religion», 13 (1973/1974), pp. 266-74; *The Death and the Lives of Saigyō. The Genesis of a Buddhist Sacred Biography*, in F.E. Reynolds e D. Capps (curr.), *The Biographical Process. Studies in the History and Psychology of Religion*, The Hague-Paris 1979, pp. 343-61; B. Watson (trad.), *Ryōkan. Zen Monk Poet of Japan*, New York 1977; *Saigyō. Poems of a Mountain Home*, New York 1991].

WILLIAM R. LAFLEUR

PRATICHE RITUALI DOMESTICHE CINESI. Le pratiche rituali domestiche cinesi sono ricche e varie, dal momento che differiscono da luogo a luogo e nel corso del tempo. Le osservanze delle province sudorientali (Guangdong, Fujian e Taiwan) nei secoli XIX e XX godono di una conoscenza più approfondita e l'articolo che segue riflette appunto questa difformità nelle nostre conoscenze. Diffusi accenni e pochi resoconti completi di altre province e di altre epoche, tuttavia, portano a credere che, nonostante le considerevoli variazioni subite da alcuni particolari riti, il rituale domestico sia stato modellato sugli stessi temi di base in tutta la Cina e per diversi secoli, prima della costituzione della Repubblica Popolare nel 1949, e che tale abbia continuato a essere, almeno fino alla fine del XX secolo, in quelle località che potevano sfuggire al controllo comunista. Quali di questi riti siano tuttora celebrati nella Repubblica Popolare, quanto largamente e quanto apertamente, è materia d'ipotesi; tuttavia, alcuni dati di fatto suggeriscono che, sebbene la maggior parte di essi sia stata rigidamente limitata, nessuno dei riti maggiori è scomparso completamente.

Il termine cinese *jia* significa sia «casa», sia «famiglia», e dappertutto in Cina esiste una stretta connes-

sione rituale tra l'edificio e i suoi abitanti. È opportuno suddividere i rituali domestici cinesi in tre tipi: quelli concernenti la casa stessa, quelli che hanno a che fare con il ciclo vitale della famiglia e dei suoi membri, e le festività annuali ordinariamente celebrate dai nuclei familiari, singolarmente o da più membri riuniti insieme, a beneficio della famiglia tutta.

Riti della casa. Il posizionamento e le proporzioni spaziali di una casa sono ritenuti di grande importanza per la fortuna e il benessere dei suoi abitanti. Prima di erigere una costruzione, dunque, è necessario stabilirne con attenzione il sito e l'orientamento, affinché essi siano favorevoli a coloro che l'abiteranno. La scelta del sito avviene, se possibile, con l'aiuto di un esperto di geomanzia, uno specialista nelle tecniche del *fengshui* («vento e acqua»). Un esperto di geomanzia può stabilire, sulla base della topografia di un potenziale sito e dei suoi dintorni, quanto i «soffi cosmici» o le «energie naturali» (*qi*) messi in opera dalla costruzione di una casa saranno in armonia con quelli della natura circostante e dei potenziali abitanti. Il posizionamento e l'orientamento di un edificio secondo le regole della geomanzia acquistano particolare importanza nel caso di un'abitazione di campagna, che può essere costruita a prescindere da strade o da strutture adiacenti.

Una casa urbana, naturalmente, deve essere costruita su un lotto libero e deve affacciarsi su una strada, restringendo di conseguenza le opportunità di un posizionamento e di un orientamento di carattere geomantico. Ma, tanto nelle case di città quanto in quelle di campagna, le proporzioni interne di costruzione godono di altrettanta importanza nell'assicurare una dimora armoniosa. Si ritiene, infatti, che le proporzioni e la posizione di porte e portoni, la disposizione delle stanze e, in particolare, l'ubicazione dell'altare rituale influiscano sulla relazione tra casa e abitanti. Di conseguenza, non soltanto gli esperti di geomanzia, ma anche i carpentieri devono aver pratica delle corrette proporzioni; i manuali dei carpentieri contengono sia istruzioni esplicite per rendere corrette le proporzioni di una casa, sia accenni occasionali ai modi per provocare discordie in una famiglia nemica costruendo di proposito una casa secondo misure scorrette.

La disarmonia nelle relazioni familiari può essere attribuita al cattivo posizionamento geomantico, alle proporzioni sbagliate o alla pianta di una casa stessa. Per correggere tale dissonanza spaziale, non è infrequente che i suoi abitanti erigano uno schermo atto a impedire l'entrata di certe forze o di certi spiriti indesiderati, oppure che riorientino una porta così da cambiare l'angolazione di accesso all'altare domestico, o ancora che costruiscano o abbattano un muro in modo da ripristinare le relazioni armoniche tra la casa e le strutture vicine. In casi estremi, le case diagnosticate come incurabili dal punto di vista geomantico possono anche essere abbandonate, in favore di siti più salubri.

Oltre ad armonizzare con lo spazio che la circonda, una casa deve anche essere occupata in un momento armonico e, dunque, favorevole. Il trasloco in una nuova casa avviene in un arco di tempo di due ore, stabilito da un esperto di oroscopi (che può essere lo stesso esperto di geomanzia) per essere armonico con il maggior numero di ore, giorni, mesi e anni di nascita dei membri della famiglia. Il vero e proprio trasloco è inaugurato dall'accensione di incenso agli dei familiari e agli antenati sul nuovo altare. La celebrazione completa di un trasloco in una nuova casa è elaborata, spesso accompagnata da importanti sacrifici rituali officiati da sacerdoti daoisti o di altra religione, e comprende un grande banchetto per i parenti, gli amici e i vicini.

Pur avendo preso ogni precauzione con l'ausilio della geomanzia e degli oroscopi, una famiglia può trovare tuttavia nella propria casa una fonte di disarmonia domestica. A protezione da questo inconveniente, o a eventuale rimedio, esistono appositi riti. Le famiglie che hanno traslocato in una casa precedentemente occupata devono proteggersi dallo spirito del proprietario originario che si pensa continui a risiedere nella casa: questo spirito, detto Dijizhu («signore delle fondamenta»), viene venerato, in certe particolari festività annuali, con una piccola offerta. In molte zone vengono impiegati degli esorcismi, eseguiti da sacerdoti daoisti o di altra religione, sia in forma precauzionale contro possibili presenze infestanti, sia per bandire un fantasma o uno spirito ritenuto fonte di mali.

Oltre agli spiriti maligni, in una casa cinese trovano dimora anche spiriti benevoli o protettivi. Gli dei locali e gli antenati familiari sono ospitati in un altare, che di solito costituisce uno degli elementi prominenti di una stanza di ricevimento o di un'altra camera collocata in un punto favorevole della casa. Essi sono oggetto di molte festività annuali e di molti riti, di cui si parlerà in seguito, legati al ciclo della vita. Oltre a loro, la casa ospita anche alcuni spiriti minori, il più importante dei quali è Zaojun, il cosiddetto dio della cucina o, più precisamente, il «signore del focolare». Il dio del focolare è una divinità di basso rango, ma molti lo considerano importante perché è una sorta di spia, mandata dall'Imperatore di Giada in Cielo a riferire sull'attività dei membri della famiglia. Poiché ogni famiglia ha un focolare, anche se più di un nucleo familiare condivide una stessa abitazione, ciascun nucleo ha un proprio dio del focolare, rappresentato da un dipinto o dal suo appellativo scritto su carta rossa e incollato al muro accanto al focolare. Ciò conferisce al focolare stesso una certa santità e, dunque, le cose che

possono contaminarlo (come il bucato, che si presume possa contenere del sangue mestruale) non possono essere poste sul focolare o appese di fronte a esso, allo stesso modo in cui tali cose non possono venire in contatto con l'altare. In alcune zone, inoltre, la gente invia ritualmente il dio del focolare a fare il proprio rapporto al Cielo in uno degli ultimi giorni di ogni anno lunare; talvolta sulle labbra della divinità viene posto un pezzo di zucchero candito appiccicoso, cosicché il rapporto sia breve e inarticolato o, in alternativa, un po' di oppio che ne addolcisca l'umore. Alcune famiglie offrono occasionalmente incenso a una divinità minore associata con i maiali di casa o con altro bestiame, ma i riti e le narrazioni concernenti questo spirito non sono importanti o elaborati quanto quelli che riguardano il dio del focolare.

I riti del ciclo della vita. I riti e le celebrazioni domestici accompagnano quasi ogni tappa dell'esistenza dei membri della famiglia, e comprendono la gravidanza, la nascita, la fanciullezza, il matrimonio, le separazioni, la morte e il passaggio allo stato ancestrale. A ogni tappa, sia la famiglia come unità sociale, sia la casa come spazio rituale svolgono un ruolo importante.

Quando una donna rimane incinta, si forma uno spirito detto «spirito del feto» (*taishen*). Questo spirito, ritenuto da alcuni l'anima del bambino che nascerà, non è ancora fermamente unito al feto, ma se ne va in giro per la casa, cambiando ogni giorno la propria posizione. Con l'aiuto di un calendario rituale, la gente può capire, per esempio, se lo spirito del feto dimora il tal giorno in camera da letto, l'indomani sul tetto, il giorno appresso sulla porta di casa e così via. Nessuno venera o si propizia lo spirito del feto, ma tutti devono fare attenzione a non offenderlo per paura di nuocere al bambino in arrivo. Introdurre senza riguardo un chiodo in un muro che ospita in quel momento lo spirito del feto, per esempio, può far sì che il bimbo nasca con il labbro leporino; cucire o tagliare stoffa nella stanza attualmente abitata dallo spirito del feto può causare la menomazione di arti o di dita; spostare oggetti dal loro posto abituale mentre lo spirito del feto è in quella stanza può causare aborti spontanei.

Oltre a tali riguardi, la donna incinta è gravata da alcune restrizioni rituali. Il parto avviene di solito nella camera da letto della donna. Il sangue del parto, come quello del mestruo, è un elemento contaminante e dunque offensivo per le divinità. Nel mese successivo al parto, la neomamma viene considerata in stato di impurità rituale e confinata in casa. Per tutto il mese, anche la stanza in cui è avvenuto il parto, e tutti coloro che vi entrano, sono considerati impuri. Nel caso di un primogenito, una festa per il suo primo mese di vita segna al contempo la fine dello stato di impurità e l'entrata del bambino nella comunità; per i figli successivi e per le figlie di solito non si tiene alcuna festa.

Una mamma con bambini piccoli ha particolari doveri rituali che non spettano a nessun altro: ogni giorno, deve recitare delle preghiere e fare delle offerte a Chuangmu («madre del letto»), uno spirito di basso rango che protegge la salute e la crescita dei bambini. Strettamente associata al letto, alla stanza da letto e alla maternità, la Madre del Letto è uno spirito ignorato dagli altri membri della famiglia ed è anche, a differenza di altri spiriti domestici come il Signore del Focolare, immune dall'impurità. Quando i bambini sono tutti in età scolare o oltre, la donna non necessita più della protezione speciale della Madre del Letto, alla quale cesserà dunque di rivolgere preghiere e offerte.

Poiché nella tradizione tarda e nel periodo moderno non sussistono riti che segnino il passaggio alla pubertà dei ragazzi e delle ragazze cinesi, il successivo avvenimento ritualmente importante nel ciclo di vita familiare è il matrimonio. Il matrimonio, come gli altri riti legati al ciclo vitale menzionati prima, è strettamente connesso sia con il nucleo familiare, sia con l'abitazione. Dopo le iniziali trattative e la consultazione degli oroscopi riguardo alla futura coppia, il primo rito importante è quello del fidanzamento, nel quale i membri della famiglia dello sposo (a esclusione dello sposo stesso, nella maggior parte delle regioni) consegnano il pagamento del fidanzamento (*pinjin*) e altri doni alla famiglia della sposa, e la madre dello sposo mette un anello al dito della futura sposa. Qualche settimana o qualche mese dopo, in conformità al giorno e al momento previsti dall'oroscopo, ha luogo il matrimonio vero e proprio. Il giorno che precede le nozze, i membri della famiglia dello sposo si recano a casa della sposa per lo scambio di alcuni regali rituali per la dote della sposa, che poi portano a casa con loro. Parte di questa dote, ossia i vestiti, i gioielli, i cosmetici e il corredo per la camera nuziale, viene collocata nella «camera nuova» (*xinfang*), che dovrebbe essere una stanza costruita appositamente, o almeno preparata per l'occasione, nella quale la nuova coppia dormirà. Alla visita successiva, i parenti dello sposo vengono a prendere la sposa stessa, che poi arriva alla casa dello sposo con grande sfarzo su una portantina rossa e che, al momento giudicato fausto dall'oroscopo, viene introdotta nella camera da letto, atto che segna le avvenute nozze. Più tardi, insieme con il neomarito, renderà omaggio agli antenati della casa di lui, simboleggiando in tal modo l'entrata della sposa nella famiglia del consorte. A ciò fa seguito un banchetto, nel quale la sposa viene presentata ai parenti e ai vicini.

Dal momento che tutti i figli maschi portano le rispettive mogli ad aggiungersi al nucleo familiare, inevi-

tabilmente la famiglia rischia di crescere troppo e di dover affrontare troppi conflitti per poter restare unita come una sorta di corporazione. La risultante creazione di gruppi familiari separati implica non soltanto una divisione equa della proprietà e dello spazio abitativo tra i vari fratelli, ma anche una ripartizione delle responsabilità rituali. Anche dopo la separazione delle unità familiari, i fratelli possono continuare a condividere un altare dedicato agli dei familiari e agli antenati, ma non possono più condividere un focolare o un dio del focolare. Un semplice rito di divisione comprende un pasto finale in comune, seguito dalla ripartizione della cenere del focolare originario e dalla consacrazione di un focolare nuovo, con un nuovo dio preposto a esso, per ciascuna delle nuove famiglie indipendenti.

Anche la morte, come altre fasi del ciclo dell'esistenza, riguarda sia la famiglia che la casa. La morte di una persona pone tutti i membri della famiglia e la casa stessa (anche se l'individuo non è deceduto in essa) in uno stato di impurità rituale che dura un mese e che dà inizio alla più elaborata e intensa serie di riti legati al corso dell'esistenza. All'ora ritualmente più propizia, un sacerdote o un monaco, a seconda della tradizione del luogo, pone il corpo nella bara di legno ornata di elaborati dipinti, che rimarrà nel locale di ricevimento della famiglia fino all'inumazione. Una tavoletta dell'anima in carta e il rispettivo incensiere vengono posti su di un tavolo appositamente collocato presso l'altare di famiglia. Numerose offerte di cibo e di incenso vengono presentate, notte e giorno, fino al momento del funerale, che deve aver luogo in un tempo giudicato propizio, e può quindi essere rimandato anche di parecchie settimane. Il funerale, a cui partecipano molte persone oltre ai membri della famiglia, non costituisce quindi un'osservanza strettamente domestica. Tuttavia, il legame con la casa resta comunque forte; i due atti cruciali del rito funerario, quelli che devono essere compiuti al momento opportuno pena gravi malattie per i membri della famiglia, sono il portare la bara fuori di casa e il calarla nella tomba. La famiglia deve affrontare tutte le spese del funerale, incluso un modesto banchetto per il vasto seguito di parenti, amici e vicini. Coloro che intervengono a presentare le proprie condoglianze concorrono ad ammortizzare il costo della cerimonia portando del denaro in dono alla famiglia.

Dopo il funerale, la tavoletta cartacea dello spirito resta sul suo tavolo per qualche settimana, dopo di che viene posta sull'altare di famiglia dove riceve un culto distinto da quello rivolto alle tavolette lignee di avi precedentemente defunti. Dopo un anno o due, la tavoletta di carta viene sostituita da una tavoletta di legno intagliato e il defunto trova il proprio posto tra gli antenati della famiglia per essere venerato come parte del calendario rituale domestico.

I riti annuali della famiglia. I riti annuali sono incentrati intorno all'altare di famiglia, solitamente suddiviso in due parti uguali. La metà di sinistra (ossia quella che sta alla destra di chi si pone di fronte all'altare) gode della preminenza rituale e ospita gli dei domestici. Tra di essi possono figurare divinità di origine buddhista, come Guanyin o uno dei Buddha; eroi storici come Guangong, guerriero dell'età dei Tre Regni, o qualche eroe di stampo locale; oppure divinità tradizionali prettamente popolari come Tudigong («spirito della terra»). Sul muro alle spalle della metà dell'altare dedicata agli dei viene appeso di solito un cartiglio che raffigura divinità popolari a livello locale. Le famiglie particolarmente devote a un qualche dio in particolare possono aggiungere sull'altare, davanti al cartiglio, una statuetta in legno che lo raffigura. Un solo incensiere serve per compiere offerte a tutti gli dei o, all'occorrenza, a una divinità in particolare nel suo giorno di nascita o in altre occasioni specifiche, come l'anniversario del giorno il cui quel dio ha salvato la vita di un membro della famiglia o ha compiuto qualche altra grazia straordinaria.

La metà di destra dell'altare (alla sinistra dell'osservatore), considerata di ordine inferiore, è la sede delle tavolette degli antenati della famiglia. A seconda delle regioni, o delle preferenze personali, vi si possono trovare singole tavolette per ciascun antenato o per ciascuna coppia di antenati, oppure un'unica tavoletta in forma di stipo che contiene formelle di legno rettangolari, una per ciascun antenato o per ciascuna coppia, o ancora una grande tavola di legno rettangolare sulla quale vengono riportati i nomi di tutti gli antenati. In ogni caso, i nomi dei singoli antenati sono sempre scritti sulle tavolette, accompagnati dalle date di nascita e di morte e spesso dal numero dei figli che hanno fatto incidere la tavoletta. Esattamente quali predecessori defunti siano venerati come antenati varia da famiglia a famiglia, ma la regola generale è che ogni famiglia dovrebbe venerare il padre e la madre del capofamiglia, il padre del padre e la madre del padre, e così via fino a tre o cinque generazioni precedenti al capofamiglia attuale. In realtà, però, spesso vengono inclusi anche altri antenati. Per esempio, quando si sposa una donna senza fratelli porta con sé le tavolette dei propri antenati nella nuova famiglia, e quando un uomo sposato va a vivere con la famiglia della moglie porta anch'egli con sé le tavolette dei propri genitori, tanto più nel caso in cui non abbia fratelli che possano occuparsene nella casa di nascita. Gli antenati che portano un cognome diverso da quello della linea diretta di famiglia non possono essere venerati insieme con gli antenati principali; essi devono avere un proprio incensiere e possono venir relegati in un altro altare subordinato.

Gli atti quotidiani di devozione all'altare compren-

dono offerte di incenso la mattina e la sera, prima agli dei e poi agli antenati. Spesso, un terzo bastoncino di incenso viene posto in un incensiere collocato appena fuori dalla porta di casa come offerta per i fantasmi maligni. Questi semplici riti possono essere eseguiti da qualsiasi membro del nucleo familiare ma, in pratica, il compito ricade per lo più sulla donna più anziana della famiglia.

Nel primo e nel quindicesimo giorno di ciascun mese lunare, che all'incirca corrispondono rispettivamente alle notti di luna nuova e di luna piena, possono aver luogo riti più complessi di offerta a vari spiriti. In questi riti, si dovrebbe presentare del cibo, bruciare del denaro rituale e, come sempre, accendere dell'incenso. Tuttavia, i riti più elaborati di offerte domestiche vengono riservati a particolari occasioni, raggruppabili in tre tipologie. La prima è costituita dalle festività, disseminate in modo diverso da una regione all'altra nel corso dell'anno lunare e dell'anno solare cinesi; soltanto il Capodanno e la festa di Mezz'Autunno, celebrata il quindicesimo giorno dell'ottavo mese lunare, hanno carattere quasi universale. La seconda dai compleanni delle varie divinità, che le famiglie possono venerare individualmente o come parte di una celebrazione comunitaria più ampia. E infine, vi sono gli anniversari di morte degli antenati di ciascuna famiglia che, naturalmente, variano da famiglia a famiglia.

Per ciascuna di queste tre tipologie di ricorrenza annuale, ogni famiglia prepara e presenta le proprie offerte, che comprendono sempre incenso, cibo e cartamoneta, e che possono includere anche altri oggetti realizzati in carta, come abiti per gli antenati e, in certe occasioni, petardi. Le offerte variano sempre secondo la ricorrenza e il tipo di spirito che viene venerato. Come regola generale, gli dei ricevono grandi offerte simboliche, come un pollo intero o tagli di carne e cartamoneta «d'oro». Agli antenati sono riservati invece dei doni più esigui e più personali, come del cibo cucinato, tagliato e pronto per essere mangiato, denaro rituale d'argento e, in certe zone, abiti e altri oggetti pratici realizzati in carta e poi bruciati. I fantasmi, che in molti luoghi vengono venerati nel settimo mese lunare, ricevono offerte all'ingrosso e impersonali, come del cibo non cucinato e i tagli più bassi di cartamoneta.

Qualunque tipo di ricorrenza annuale, onorata in forma individuale o comunitaria, rappresenta per il nucleo familiare un adempimento degli obblighi rituali. Al tempo stesso, queste occasioni rituali danno alle famiglie l'opportunità di socializzare e di rafforzare i legami con le altre famiglie. Tutte le offerte di cibo alla fine vengono consumate e, salvo quelle più semplici, tutte le altre sono elaborate e sufficientemente care da ben figurare come cibo per gli ospiti. Persino nelle ricorrenze di carattere privato, come l'anniversario di morte di un antenato, le famiglie invitano qualche parente o qualche vicino a consumare con loro un pasto rituale, mentre nelle feste più importanti o in occasione del compleanno di una divinità tutte le case del villaggio o della via cittadina si riempiono di ospiti venuti da fuori. In queste feste, come in molte altre occasioni private e pubbliche, la famiglia cinese riafferma, tramite il rituale, la propria rilevanza e la propria unità.

BIBLIOGRAFIA

La fonte migliore per la conoscenza delle analisi moderne a proposito delle pratiche rituali domestiche cinesi è il volume collettaneo di A.P. Wolf (cur.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford/Cal. 1974, e in particolare, riguardo ai riti, cfr. gli articoli di A.P. Wolf, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, pp. 131-82; S. Feuchtwang, *Domestic and Communal Worship in Taiwan*, pp. 105-29; e Wang Sung-hsing, *Taiwanese Architecture and the Supernatural*, pp. 181-92. Per una buona presentazione generale, che comprende anche interessanti descrizioni dei riti esorcistici, cfr. D.K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, Berkeley 1972. Gli scritti di Maurice Freedman sono pregevoli per la loro completezza e per la messe di idee, specialmente quelle concernenti il culto degli antenati e la geomanzia. In particolare, cfr. M. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London (1958) 1965, rist.; *Chinese Lineage and Society. Fukien and Kwangtung*, London (1966) 1973, rist.; e molti dei suoi articoli raccolti e ristampati in G.W. Skinner (cur.), *The Study of Chinese Society. Essays by Maurice Freedman*, Stanford/Cal. 1979, che comprende non soltanto trattazioni dedicate al culto degli antenati e alla geomanzia, ma anche resoconti di riti di matrimonio. Lo studio più dettagliato e apprezzabile a proposito dei riti ancestrali, anche di quelli che si tengono in casa, è Emily M. Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford/Cal. 1973.

Tutte le fonti summenzionate riguardano le tre province sudorientali di Taiwan, Guangdong e Fujian; i resoconti dei riti domestici in altre aree della Cina consistono principalmente di descrizioni delle feste e dei riti legati a momenti critici della vita e non sono accompagnati da analisi approfondite. Per una buona descrizione dello Shandong, cfr. M.C. Yang, *A Chinese Village. Taitou, Shantung Province*, New York (1945) 1968, rist., e R.F. Johnston, *Lion and Dragon in Northern China*, New York 1910, Hong Kong 1986, rist.; per trovare utile materiale concernente lo Hebei, cfr. S. Gamble, *Ting Hsien. A North China Rural Community*, New York 1954, Stanford/Cal. 1968 (rist.).

[Aggiornamenti bibliografici:

Ch.D. Benn, *Daily Life in Traditional China. The Tang Dinasty*, Westport/Conn. 2002.

Patricia Buckely Ebery, *Confucian and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing about Rites*, Princeton/N.J. 1991.

Anne Swann Goodrich, *Peking Paper Gods. A Look at Home Worship*, Nettetal 1991.

R. Gunde, *Culture and Customs of China*, Westport/Conn. 2002.

J. Hayes, *South China Village Culture*, New York 2001.

D. Holzman, *Immortals, Festivals, and Poetry in Medieval China. Studies in Social and Intellectual History*, Brookfield/Vt. 1998.
R.G. Knapp, *China's Living Houses. Beliefs, Symbols, and Household Ornamentation*, Honolulu 1999].

STEVAN HARRELL

PRATICHE RITUALI DOMESTICHE GIAPPONESI. L'abitazione giapponese era un tempo un luogo sacro in cui immagini e simboli di numerose divinità e spiriti erano destinatari di riti puramente domestici. Nel corso dell'ultimo secolo, e con una velocità crescente dalla fine della seconda guerra mondiale, sono diminuiti precipitosamente sia il numero degli oggetti di venerazione sia la frequenza del culto ad essi dedicato. Rimangono tuttavia in vita alcune cerimonie e pratiche direttamente legate all'idea che la casa e i suoi abitanti potranno godere della protezione di una serie di divinità e di spiriti tutelari se questi saranno debitamente propiziati.

Nell'analisi del comportamento religioso giapponese si è soliti distinguere tre componenti generali: Buddhismo, Shintō, pratiche e credenze della tradizione popolare. Benché si tratti di categorie che non si escludono l'una con l'altra in maniera assoluta, questa distinzione agevola il discorso sui mutamenti avvenuti. Il periodo postbellico, infatti, ha assistito alla quasi totale scomparsa delle pratiche domestiche appartenenti alla componente shintōista e alla componente religiosa popolare. Esse erano strettamente connesse al ciclo annuale delle comunità di agricoltori e di pescatori, i cui modi di vita sono stati irreversibilmente alterati dalle enormi trasformazioni sociali ed economiche degli ultimi sessant'anni. Lo Shintō, inoltre, è stato da tempo privato del privilegio di veicolare gli sforzi governativi tesi a costruire un'ideologia nazionale incentrata sul culto dell'imperatore. Sopravvivono, pertanto, al centro delle pratiche religiose domestiche soltanto alcuni riti ispirati al Buddhismo.

Ma prima di rivolgerci all'analisi di questi riti buddhisti sarà il caso di indagare brevemente sul mondo in rapida scomparsa degli spiriti e delle divinità domestiche, visto che ancora soltanto una o due generazioni fa la loro presenza era considerata essenziale per il benessere della famiglia. In poche abitazioni si sono in realtà coltivate tutte insieme le espressioni religiose in questione, in quanto la variabilità da regione a regione è sempre stata molto grande. Si può dire, tuttavia, che nella maggior parte delle case ne era presente almeno una.

Conosciuta sotto vari nomi, la *yashikigami* (la divinità domestica), era in qualche forma presente nel culto in ogni parte del Paese. Di solito collocata in un angolo del cortile di casa o in un terreno di proprietà della famiglia, era la divinità tutelare della casa e della comunità e in alcuni luoghi si credeva che rappresentasse gli spiriti degli antenati. I riti ad essa associati erano di carattere essenzialmente shintōista, privi però di qualunque connessione con la religione di Stato. Altrettanto comune era il *toshi no kami* o *toshigami* (la divinità dell'anno), celebrato in stile shintōista sopra un piccolo altare affisso a mo' di mensola sulla parete della stanza principale della casa. Come rivela il suo nome, era venerato soprattutto in occasione del Nuovo Anno, quando se ne invocavano i poteri, vagamente tutelari, affinché proteggessero la famiglia durante l'anno che andava a incominciare.

Con lo smantellamento dello Shintō di Stato si è fatto raro l'uso – un tempo quasi obbligatorio – di appendere, in occasione del Nuovo Anno e di altre feste tradizionali, un rotolo di carta con la scritta *Tenshō kōtaijin* (il nome di Amaterasu, dea del sole e fondatrice della casa imperiale) nel *tokonoma* della stanza principale. Le offerte a questa divinità suprema del pantheon dello Shintō consistevano in riso, dolcetti di riso oppure rametti dell'albero *sakaki*. In alcuni cortili, più spesso nei luoghi di lavoro che non in quelli di residenza, si poteva trovare qualche segno del culto di Inari, la divinità del riso dall'aspetto volpino. Talora si poneva da qualche parte fuori della casa un'immagine di Jizō (sanscrito, Kṣitigarbha), il *bodhisattva* protettore dei bambini, a cui, come a Inari, si facevano di tanto in tanto alcune offerte.

In molte case c'era poi una coppia di immagini raffiguranti due altre divinità che si credeva portassero fortuna: Ebisu, rappresentato di solito con un grosso pesce sotto il braccio, e Daikoku, ritratto accanto a balle di riso e con in mano un martello da cui escono danaro e altre ricchezze. Le due divinità erano collocate insieme su uno scaffale separato e periodicamente si presentavano loro delle offerte. Daikoku poteva apparire anche sotto un'altra forma, ossia quella del più grosso dei quattro pilastri che sostengono il tetto della casa, una colonna, chiamata *daikoku bashira*, collocata nel punto centrale di una raffigurazione geomantica, a partire dal quale era possibile individuare le direzioni fauste e infauste. Non riceveva offerte, ma la sua raffigurazione era molto onorata.

Anche la costruzione stessa di una casa richiedeva una cerimonia in cui si mescolavano elementi dello Shintō e della tradizione popolare. Il terreno su cui si costruirà veniva protetto collocandovi alcuni simboli di purezza e di santità: *shimenawa* (una grossa corda di paglia) e *gohei* (festoncini di carta bianca). Quando si collocava la trave del colmo del tetto un sacerdote o i

carpentiere capo, accompagnato dal capofamiglia e dai suoi figli, celebrava alcuni riti per assicurare la buona fortuna della famiglia e gettava giù dalla struttura dolcetti di riso ai membri della casa, agli aiutanti e ai vicini. Dopo questa cerimonia si teneva un banchetto con numerose portate, simbolo di prosperità, longevità e felicità. La purificazione del terreno su cui edificare e la cerimonia della trave vengono ancora oggi frequentemente celebrati, sebbene più spesso nelle campagne che nelle città.

Rimangono da menzionare tre altre importanti divinità domestiche direttamente connesse con la dimora in sé, *kama no kami* (la divinità del focolare), *suijin* (la divinità del pozzo), e *benjōgami* (la divinità del gabinetto), che ricevevano offerte soprattutto in occasione del Nuovo Anno. La prima era venerata sopra una mensola dove si lasciavano offerte di riso, tè, rami di *sakaki*, candele e incenso. La divinità del pozzo, rappresentata da un'immagine in pietra o da un piccolo altare d'argilla vicino al pozzo o alla pompa, riceveva, invece, offerte floreali. La divinità del gabinetto era di scarsa importanza in molte zone, ma riceveva un poco di riso in occasione del Nuovo Anno. Molte altre divinità minori erano venerate in zone geografiche limitate oppure in famiglie particolari, ma sarebbe impossibile enumerarle qui.

Fino alla seconda guerra mondiale, che terminò con una sconfitta così catastrofica da screditare completamente la complessa architettura su cui era stato modellato lo Shintō nazionale, nella maggioranza delle case vi era anche un piccolo altare per le divinità shintōiste, chiamato *kamidana*. Era una semplice mensola di legno con sopra vasellame di terracotta grezza per le offerte e una serie di amuleti (*fuda* o *omamori*), ricordo delle visite fatte ai santuari. Particolarmente importante era il talismano che si può ottenere a Ise, nel santuario imperiale, sede degli antenati della famiglia regnante. Dopo la guerra molti eliminarono il *kamidana*, oppure non lo installarono più nelle nuove abitazioni. L'usanza di collezionare amuleti dei santuari dello Shintō e dei templi buddhisti, comunque, rimane abbastanza diffusa, ed è raro che chi compie una visita o un pellegrinaggio in un luogo sacro torni senza riportarne un portafortuna per la casa, per la persona o magari per l'automobile. Si tratta di solito di oggetti rivolti alla soluzione di questioni esclusivamente mondane, quali possono essere un parto agevole, la sicurezza stradale, guarire l'alcolismo, il successo scolastico. Non sono oggetti di venerazione, avendo soltanto una funzione protettiva.

La maggior parte dei riti connessi alle divinità domestiche menzionati finora vengono celebrati in maniera piuttosto casuale. Le offerte possono essere fatte da chiunque lo voglia, per quanto sia spesso la moglie del capofamiglia ad assumersene il compito. Ben diverse sono le cerimonie che si riferiscono alla venerazione degli spiriti dei familiari defunti, nel cui caso la famiglia diventa una autentica comunità devozionale. Si tratta di riti che ruotano intorno al *butsudan* (l'altare domestico buddhista), un mobiletto apribile, in genere collocato nella stanza principale. Le porte dell'altarino vengono aperte soltanto in particolari occasioni cerimoniali, oppure quando qualcuno desidera rivolgersi agli spiriti degli antenati. Benché possa anche contenere alcuni oggetti sacri buddhisti, quali la statuetta di un *bodhisattva*, un rotolo illustrato oppure un testo sacro, l'altare è innanzitutto la custodia delle tavolette che conservano la memoria dei membri scomparsi della famiglia, e perciò in molte parti del Giappone lo si chiama «scaffale degli antenati» (*senzodana*).

Per occasioni particolarmente importanti si possono convocare i sacerdoti perché celebrino in casa, ma la maggior parte delle cerimonie per gli antenati sono compiute direttamente da coloro che fanno parte della famiglia, collettivamente o individualmente. Si tratta di riti di una certa complessità, per cui sarà opportuno fornire un quadro delle circostanze in cui i membri di una famiglia interagiscono ritualmente con gli spiriti dei loro parenti defunti.

Quattro sono nel corso dell'anno i momenti dedicati particolarmente al culto degli spiriti degli antenati: il Nuovo Anno, l'equinozio di primavera, l'equinozio di autunno e Obon (Festa dei morti), collocata a metà luglio (agosto, nel calendario occidentale). Obon è certamente la ricorrenza più importante: rappresenta l'occasione per i parenti ancora in vita di dare il benvenuto agli spiriti dei loro cari defunti e di onorarli con un banchetto. Gli antenati restano tre giorni e poi ci si congeda da loro con doni di cibo e di fiori. In tutte e quattro le occasioni festive tutti gli antenati vengono ritualmente ricordati dalla famiglia intera. Alcune altre ricorrenze cerimoniali, invece, si incentrano sul culto di singoli defunti. Ogni sette giorni durante i primi quarantanove trascorsi dalla morte di qualcuno si tengono letture di *sūtra* e si presentano offerte, e altre cerimonie di commemorazione funeraria si celebrano presso l'altare in coincidenza degli anniversari della morte (*nenki* o *shūki*), in genere il primo, il terzo, il settimo, il tredicesimo, il diciassettesimo, il ventitreesimo, il ventisettesimo, il trentatreesimo, il cinquantesimo e il centesimo anno. A seconda dell'appartenenza a un particolare gruppo religioso e delle preferenze della famiglia la serie delle commemorazioni si può anche chiudere prima, arrivando in genere al massimo a uno degli ultimi tre anniversari. Oltre a questi riti obbligatori, si offrono quotidianamente sull'altare, di norma al mattino, riso, tè e altri alimenti. I riti più elaborati e formali sono in

genere celebrati dal capofamiglia, ma le offerte possono essere presentate da qualunque membro della famiglia. Dal momento che la cura degli antenati è considerata un'estensione delle normali funzioni domestiche della donna, non sorprende di trovare soprattutto i membri femminili adulti della famiglia impegnati nelle offerte di cibo e di bevande agli spiriti degli antenati, che sono con tutta evidenza considerati bisognosi di attenzioni e sostentamento.

Non mancano contatti più casuali e meno cadenzati fra i vivi e gli antenati che vengono venerati nelle abitazioni. Si può chiedere loro aiuto per qualche faccenda personale, comunicare un successo o scusarsi di un insuccesso, cercare il loro consiglio ponendo domande retoriche ed esprimendo dubbi a proposito del migliore atteggiamento da assumere in certe occasioni, offrire loro una porzione del cibo portato in dono da conoscenti e amici in visita alla famiglia. In tali occasioni non si fanno offerte formali, ma questo genere di interazione, in cui si adopera un linguaggio convenzionale anziché quello rituale, conferma l'ipotesi (Plath, 1964) per cui la famiglia del dio coincide con la famiglia umana e l'abitazione è il luogo della più intensa attività religiosa praticata dai Giapponesi.

La casa è stata fino a tempi recenti anche il luogo delle nascite, dei matrimoni e dei funerali, nonché di una serie di altri eventi che segnano le fasi principali della vita dei suoi abitanti. Ciascuno di questi eventi era accompagnato dalla preparazione di cibi cerimoniali e dall'esibizione di oggetti rituali. Gli avvenimenti festosi e fortunati, così come quelli tristi e infausti, venivano celebrati nell'interesse della continuità dell'unità domestica, festeggiando la crescita della famiglia in occasione di nascite o matrimoni, oppure quando migliorava la posizione sociale dei suoi membri, e gestendo, invece, la sua diminuzione in occasione del passaggio di qualcuno al regno degli antenati. Oggi, però, quando si nasce in ospedale e i matrimoni si celebrano in apposite strutture, soltanto il servizio funebre si celebra in casa.

L'intero anno è punteggiato di cerimonie celebrate in occasioni profane o religiose che prevedono, così come gli eventi che segnano il ciclo della vita umana, la preparazione da parte delle donne di cibi speciali e l'esibizione di specifici oggetti rituali. Per quanto esista ancora una certa variabilità nella collocazione calendariale, l'istituzione di una serie di feste nazionali e l'adozione del calendario occidentale hanno contribuito a unificare il quadro, sia nelle aree urbane che in quelle rurali. Molte festività ufficiali e non poche pratiche informali conservano ancora antiche vestigia di elementi propriamente religiosi, ma in una forma che diventa sempre più blanda.

Il calendario delle celebrazioni annuali inizia con i tre giorni di Oshōgatsu, il Capodanno, una festività essenzialmente incentrata sulla famiglia: si decora l'appartamento all'interno e all'esterno e si fanno offerte a divinità e antenati. In molte zone rurali il 15 gennaio si festeggia anche Koshōgatsu, il piccolo Capodanno, preparando cibi speciali. Il 3 marzo le famiglie che hanno figlie femmine celebrano Momo no Sekku o Hina Matsuri, il giorno delle bambine: si fa esibizione di bambole, si confezionano, o si acquistano, dolcetti speciali, e si prepara un pasto di portate benaugurali. L'equinozio di primavera, Shūbun Sai, il 21 marzo, è un'occasione religiosa per accudire le tombe di famiglia e venerare gli antenati. Il 5 maggio le famiglie con figli maschi festeggiano il giorno dei bambini, Tango no Sekku o Shōbu no Sekku, facendo sventolare sul tetto della casa banderuole di tessuto e aquiloni a forma di carpa, esponendo oggetti in miniatura quali elmi, lance, spade e altri modellini tipicamente maschili, nonché preparando o acquistando, come il giorno delle bambine, dolcetti speciali. Dopo la seconda guerra mondiale le due giornate sono state fuse in un unico giorno dei bambini senza distinzioni di sesso, celebrato il 5 maggio, ma la vecchia tradizione resiste ancora.

Tanabata, la festa delle stelle, si celebra oggi soprattutto il 7 luglio: è l'occasione per praticare la calligrafia e per collocare nel cortile di casa canne di bambù decorate. La Festa dei morti, Obon, è – come già si diceva – la massima festività religiosa. Nel passato era celebrata dal tredicesimo al quindicesimo giorno del settimo mese lunare, oggi a luglio oppure agosto a seconda dei luoghi. L'equinozio d'autunno, Shūbun no Hi, fornisce l'occasione, come quello di primavera, per venerare gli spiriti degli antenati. Il ciclo annuale si concludeva un tempo con Setsubun, la vigilia di Risshun, il primo giorno del vecchio anno solare. Oggi esso cade fuori tempo, verso il 3 febbraio. In famiglia ognuno mangia tanti fagioli bolliti quanti sono i propri anni d'età e getta fuori casa fagioli arrostiti gridando «oni wa soto, fuku wa uchi» («sventure fuori, buona fortuna dentro»). Così come accade a molte cerimonie religiose del passato, anche Setsubun sta diventando una festa sempre più amata dai bambini.

Con il passare degli anni molte delle occasioni festive che un tempo svolgevano un ruolo significativo nella vita della famiglia continueranno a diminuire d'importanza finché il loro significato religioso andrà del tutto perduto. La maggioranza dei giovani le conosce ormai soltanto attraverso gli sceneggiati d'ambientazione tradizionale trasmessi dalla televisione o grazie ai racconti degli anziani sulle abitudini di vita prima della seconda guerra mondiale. L'attenzione rivolta agli antenati, che è sempre stata il nucleo centrale delle pratiche domesti-

che tradizionali, rimane ancora, tuttavia, il fondamento su cui poggia ciò che rimane, nella moderna società giapponese, del carattere sacro della famiglia.

BIBLIOGRAFIA

Per incoraggiare ulteriori letture sull'argomento si citano qui soltanto fonti in inglese. Sulle cerimonie a cadenza annuale, sul culto delle divinità e degli spiriti della casa e su altre pratiche religiose incentrate sulla famiglia e i suoi membri, cfr. R.K. Beardsley, J.W. Hall e R.E. Ward, *Village Japan*, Chicago 1959; R.P. Dore, *City Life in Japan. A Study of a Tokyo Ward*, Berkeley 1958; J.F. Embree, *Suye Mura. A Japanese Village*, Chicago 1959; Ed. Norbeck, *A Japanese Fishing Community*, Salt Lake City 1954; R.J. Smith, *Kurusu. The Price of Progress in a Japanese Village, 1951-1975*, Stanford 1978. Cfr. anche Hiroji Naoe, *A Study of* Yashiki-gami, *the Deity of House and Grounds*, in R.M. Dorson (cur.), *Studies in Japanese Folklore*, Bloomington/Ind. 1963; Michio Suenari, *Yearly Rituals within the Household. A Case Study from a Hamlet in Northeastern Japan*, in «East Asian Cultural Studies», 11 (1972), pp. 77-82. Il culto domestico degli antenati è trattato dettagliatamente in R.J. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford 1974, che contiene anche una completa bibliografia sull'argomento. D.W. Plath, *Where the Family of God Is the Family. The Role of the Dead in Japanese Households*, in «American Anthropologist», 66 (1964), pp. 300-17, è un'eccellente e succinta trattazione del significato dei riti in onore degli antenati.

[Aggiornamenti bibliografici: Susan B. Hanley, *Everyday Things in Premodern Japan. The Hidden Legacy of Material Culture*, Berkeley 1997; Kato Etsuka, *The Tea Ceremony and Women's Empowerment in Modern Japan. Bodies Re-Presenting the Past*, New York 1994; Mizuta Kazuo, *The Structures of Everyday Life in Japan in the Last Decade of the Twentieth Century*, Lewiston/NY 1993; L.G. Perez, *Daily Life in Early Modern Japan*, Westport/Conn. 2002; J. Sand, *House and Home in Modern Japan. Architecture, Domestic Space, and Bourgeois Culture, 1880-1930*, Cambridge/Mass. 2003].

ROBERT J. SMITH

QI è uno dei termini più complessi e molteplici della filosofia, della religione e della scienza cinesi. Una sola parola non basta a tradurlo adeguatamente. Il significato della sua radice è «emanazione umida». Il vapore, le nuvole e la foschia sono *qi* e questa parola appare frequentemente nei composti che si riferiscono ai fenomeni meteorologici. Un altro significato fondamentale è «respiro». In seguito, questi significati vennero a volte amalgamati. Il filosofo daoista Zhuangzi (IV secolo a.C.) scrisse: «Quando la Grande Zolla [la Terra] esala il respiro, esso è chiamato vento».

Durante il periodo degli Stati Combattenti (403-221 a.C.), l'età classica della filosofia cinese, la parola *qi* iniziò a essere usata con una grande varietà di significati. Il concetto di respiro diede origine al significato di «spirito vitale», vale a dire la forza della vita di tutte le creature. «Nutrire lo spirito vitale» (*yang qi*) per mezzo della dieta, degli esercizi yogici, del controllo del respiro o dello *yoga* sessuale diventa una parte importante della ricerca daoista dell'immortalità a partire dalla fine del periodo degli Stati combattenti. Un vero adepto può fare a meno del cibo e anche del suo stesso corpo fisico. Infatti, gli spiriti immortali si nutrono con il *qi*. Il *qi* può anche essere immaginato come un flusso di energia nel corpo. Per controllare questo flusso di *qi*, la medicina cinese tradizionale adopera l'agopuntura, il massaggio terapeutico e altre tecniche. Le arti marziali dell'Asia orientale, che hanno una forte componente spirituale, enfatizzano la necessità di regolare il proprio *qi* per raggiungere l'assoluta padronanza fisica del corpo.

Attingendo a concetti più antichi come lo *yin-yang* e le Cinque Fasi (*wuxing*, a volte chiamate in maniera fuorviante i «cinque elementi»), Zou Yan (III secolo a.C.) e i suoi seguaci adottarono l'idea del *qi* come la chiave di una filosofia naturale organica sistematica. Per loro il *qi* aveva due gruppi di significati. In primo luogo, era un'estensione dell'idea di «spirito vitale», per cui tutte le cose, animate o no, sono quello che sono. Le cose con un *qi* simile, in quanto determinate da criteri di classificazione come lo *yin-yang* e le Cinque Fasi, erano simili in natura e potevano interagire organicamente, senza una relazione causa-effetto meccanicamente dimostrabile. Una ricapitolazione tipica è quella che stabilì nel II secolo a.C. lo *Huainanzi*: «Tutte le cose sono lo stesso, come il loro *qi*; tutte le cose corrispondono nella loro classe». In secondo luogo, il *qi* era una sorta di mezzo etereo vibrante attraverso il quale tali interazioni avevano luogo. Entrambi questi concetti entrarono nel corso principale della filosofia cinese durante il primo periodo Han (206 a.C.-7 d.C.), specialmente nell'opera del sincretista confuciano Dong Zhongshu (circa 179-104 a.C.). Durante questo periodo il *qi* venne anche a indicare qualcosa di simile al «potere». Così, i tratti del carattere e le condizioni psicologiche, come il vigore, la rabbia o la forza d'animo, poterono essere descritti in riferimento al *qi* di una persona. Questa accezione sopravvive nel termine dialettale cinese moderno che significa «diventare arrabbiato»: *shengqi*, letteralmente «produrre il *qi*».

Nella rinascita neoconfuciana del periodo dei Song del Nord (960-1127), il termine *qi* assunse un significato radicalmente nuovo. Cheng Yi (1033-1107) e specialmente Zhu Xi (1130-1200) svilupparono una metafisica neoconfuciana secondo la quale tutti i fenomeni sono manifestazioni di princìpi ideali preesistenti. Il *qi* era ciò che dava sostanza fisica agli ideali metafisici (*li*).

Dal tempo di Zhu Xi, questo significato del *qi* iniziò a essere dominante nella filosofia e nella religione cinesi, sebbene persistessero ancora i significati precedenti.

La metafisica neoconfuciana fornì alla filosofia e alla religione cinesi indigene (non buddhiste) una spiegazione esauriente del fenomeno del male. Il Confucianesimo ha sempre sostenuto che il mondo, e tutto ciò che è in esso, è per natura buono, eppure il male esiste innegabilmente. Per i neoconfuciani, la risoluzione di questo enigma implica il concetto di *qi*. Tutti i princìpi metafisici (*li*) sono intrinsecamente buoni, ma le loro manifestazioni fisiche possono essere buone o non buone, a seconda della qualità del *qi*. Il *qi* che fornisce sostanza fisica al *li* può essere puro, chiaro e buono, oppure può essere torbido e difettoso. Una persona il cui *qi* è «sporco di fango» rivelerà una natura morale difettosa e sarà capace di agire in modo cattivo, malgrado la fondamentale bontà dell'uomo.

Fortunatamente, ogni difetto può essere superato e la ricerca per farlo fu ciò che diede al Neoconfucianesimo alcune delle qualità di una religione personale, oltre a quelle di una filosofia sociale morale ed etica. La saggezza, perfezione umana, doveva essere cercata attraverso l'«investigazione delle cose». Ognuno dovrebbe, attraverso lo studio e l'autodisciplina, indagare esaurientemente sui perfetti e durevoli princìpi delle cose e, imitandoli, epurarsi di tutto ciò che è impuro e non armonioso.

Tuttavia, per le generazioni successive di neoconfuciani, l'«investigazione delle cose» divenne troppo spesso l'investigazione dei libri. L'autorità ricevuta, piuttosto che la ricerca attiva guidò i tentativi di autodisciplina. In parte come risposta a questa tendenza, il filosofo Wang Yangming (1472-1529) della dinastia Ming enfatizzò, invece, l'introspezione e la meditazione. Eppure in entrambi i casi l'obiettivo era lo stesso: la purificazione del *qi*, che porta all'illuminazione e all'unità perfetta della consapevolezza e dell'azione.

Usato ininterrottamente e diffusamente in una varietà di sensi tecnici e dialettali, il termine *qi* ha ripetutamente acquisito nel corso dei secoli nuovi significati e connotazioni, pur mantenendo quelli vecchi. Ogni occorrenza del termine, quindi, sarà compresa correttamente soltanto attraverso un'attenta considerazione del suo contesto.

[Per un ulteriore approfondimento del *qi* nel contesto storico del pensiero cinese vedi *CONFUCIANO. PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*].

BIBLIOGRAFIA

Una buona spiegazione del concetto di *qi* e del suo ruolo nella filosofia naturale cinese si può trovare in J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983). Il classico Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, I-II, D. Bodde (trad.), Princeton (1952-1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990), si occupa ampiamente del termine nei diversi contesti religiosi e filosofici.

JOHN S. MAJOR

REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE. [Questa voce è suddivisa in due articoli: *Regalità nell'Asia orientale* e *Regalità nell'Asia sudorientale*].

Regalità nell'Asia orientale

Il fulcro della civiltà dell'Asia orientale restò il re fino all'inizio del XX secolo. Era il centro dell'universo e, in Cina, come in Corea e in Giappone, era il responsabile supremo del benessere e della prosperità della società sulla quale regnava. L'autorità politica del re era basata in definitiva sul diritto divino che gli derivava dal possedere, temporaneamente o perennemente, il mandato del Cielo. Inoltre, l'origine celeste del re era riconosciuta quasi invariabilmente nell'Asia orientale. La sua posizione veniva generalmente definita come: 1) rappresentante in terra del Cielo o della volontà celeste; 2) discendente di un dio; oppure 3) dio incarnato.

La più antica istituzione di regalità che emerse nell'Asia orientale si sviluppò sul continente della Cina con la fondazione del regno Shang (circa 1500-1027 a.C.). Lo Stato Shang era incentrato attorno al re (*wang*) poiché, secondo le iscrizioni su ossa oracolari, era l'«uomo unico» che poteva fare appello ai suoi antenati per le benedizioni o, se necessario, per dissolvere le maledizioni ataviche che avevano colpito lo Stato. Infatti, si credeva che fosse possibile determinare e influenzare la volontà degli spiriti degli antenati attraverso la divinazione, le preghiere e i sacrifici. Gli antenati del re intercedevano, a turno, presso Di o Shangdi, l'Essere Supremo del Cielo, che stava all'apice della gerarchia spirituale degli Shang.

Se la popolazione Shang definisse o meno la condizione del proprio re come «discendente» di Shangdi è una questione che non è ancora stata risolta. La dinastia Shang venne fondata dai membri del clan Zi, che erano discendenti di Xie, fondatore del clan. Secondo lo *Shijing*, Xie nacque miracolosamente: sua madre rimase incinta dopo aver inghiottito un uovo lasciato cadere da un uccello nero in volo. Questa storia mitica potrebbe suggerire che la popolazione Shang credesse in un legame di sangue tra Shangdi e il re. Tuttavia, si può notare che nessuna iscrizione su osso oracolare ha indicato finora la relazione genealogica. Secondo David N. Keightley, la dottrina del «mandato del Cielo» (*tianming*), generalmente considerata una creazione della dinastia Zhou (1027-221 a.C.), ha radici profonde nella teologia degli Shang. Di, il dio supremo degli Shang, ha un carattere estremamente impersonale, vale a dire che non si riteneva che egli potesse essere «corrotto» dai sacrifici offerti dai membri della famiglia reale. Fu proprio questa sua impersonalità a permettergli di danneggiare la dinastia promuovendo l'attacco degli Zhou, la dinastia che seguì quella Shang. [Vedi *SHANGDI*].

La religione di Stato del periodo Zhou era incentrata sul sacrificio a Tian (Cielo) e agli dei della terra (*she*). Venne elaborato un ampio cerimoniale in cui il re Zhou giocava un ruolo dominante e dal quale si riteneva dipendesse il benessere del suo Stato. Venivano offerti a Tian, il dio supremo degli Zhou, due tipi di sacrifici: nel tempio degli antenati e nei campi aperti. Quest'ultimo, detto «il sacrificio di periferia», era l'atto religioso per eccellenza di un sovrano regnante e comportava un'offerta di un vitello senza imperfezioni che veniva

bruciato e presentato a Tian nel solstizio d'inverno, su una collinetta tondeggiante alla periferia meridionale della città regale. [Vedi *TIAN*].

Lo *Shijing* narra l'origine della popolazione Zhou: una donna chiamata Yuan mise il piede sull'orma dell'alluce di Shangdi e in seguito diede alla luce Hou Ji (Principe del Miglio), il dio dell'agricoltura, che era considerato l'antenato primordiale degli Zhou. Questa idea di discendenza divina servì probabilmente a fondare le pretese avanzate dagli Zhou al trono e potrebbe aver contribuito anche alla concezione degli Zhou di re come «Figlio del Cielo» (*tianzi*). [Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Temi mitici*].

Il Figlio del Cielo era colui che aveva ricevuto il mandato del Cielo. Questo mandato significava che l'autorità imperiale non poteva diventare un possesso permanente del sovrano, poiché il Cielo aveva la totale libertà di conferire o ritirare questo carisma o «dono di grazia» al sovrano sulla terra. In ogni caso il re al quale era dato il mandato divino era generalmente determinato dalla sua accettazione da parte della «popolazione» (la classe dirigente e i suoi clienti, cioè letterati e proprietari terrieri). Se la popolazione riconosceva la sua sovranità, era evidente che il mandato celeste era con lui, ma se veniva deposto o ucciso, era un chiaro segno che aveva perduto il supporto morale del Cielo. In queste circostanze, la concezione Zhou del Figlio del Cielo tese a perdere nel corso del tempo qualsiasi implicazione genealogica avesse potuto avere all'inizio.

La concezione classica di sovranità prese forma nei periodi Qin e Han (221 a.C.-220 d.C.). Benché il sovrano adottasse il titolo, che connotava potere supremo, di *huangdi* (imperatore), non era mai considerato divino, per lo meno finché era in vita, e non era mai considerato l'incarnazione di un essere divino. Piuttosto, era un «uomo unico» che rappresentava la volontà del Cielo sulla terra e serviva da tramite tra Cielo e terra. La nozione cinese di Figlio del Cielo nella sua forma classica non ha nulla a che vedere con la concezione genealogica di regalità, quale quella dell'antico Egitto o del Giappone, per la quale il re era un discendente di un tale dio o il dio incarnato. L'imperatore era semplicemente il rappresentante terreno del Cielo o della volontà celeste. La funzione essenziale dell'imperatore cinese, come formulata nel periodo Han, era di mantenere l'ordine cosmico armonioso per mezzo di cerimonie. «I Re-Saggi non istituivano casualmente le cerimonie dei sacrifici di provincia», dichiara lo *Han shu* (cap. 25). «Il sacrificio al Cielo deve essere fatto alla periferia meridionale. Il suo proposito è quello di conformarsi al principio *yang*. Il sacrificio alla terra deve essere fatto alla periferia settentrionale. Il suo proposito è quello di simboleggiare il principio *yin*». In breve, l'imperatore mantiene la bilancia cosmica assistendo il Cielo e la terra nella regolazione e armonizzazione dei princìpi *yin* e *yang*.

Nei secoli che seguirono la caduta dell'Impero Han, la Cina fu spesso minacciata e invasa da popolazioni nomadi dell'Asia centrale e nordorientale. Anche qui, il re (*khagan*, *khan*) era considerato una persona sacra, che derivava la sua santità e la sua autorità da Tengri (Cielo). Il re era di origine celeste, aveva ricevuto il mandato dal Cielo ed era un portavoce molto importante della volontà celeste, che fungeva da rappresentante del Cielo sulla terra. [Vedi *TENGRI*].

È significativo il fatto che la natura sacra del re nell'Asia centrale veniva spesso concepita secondo il modello arcaico dello sciamano. Tra i Tujue, che dominarono le steppe mongole dal 552 al 744, una serie di strani riti era eseguita quando un nuovo re saliva al trono (*Zhou shu*, libro 50): i funzionari di grado elevato facevano girare, nove volte nella direzione del movimento del sole, un tappeto di feltro, sul quale era seduto il re, e a ogni giro si prostravano, rendendogli omaggio. Poi lo strozzavano con un pezzo di tessuto di seta fino al punto di strangolamento e gli chiedevano per quanti anni avrebbe regnato. In uno stato quasi incosciente, il re proferiva la sua risposta.

Questa cerimonia è piuttosto una reminescenza del rito di iniziazione dello sciamano dell'Asia centrale, nel quale il tappeto di feltro svolge un ruolo. Seduto su un tappeto di feltro, lo sciamano veniva portato nove volte intorno a nove betulle, girando nella direzione del movimento del sole, e faceva nove giri intorno a ognuna mentre si arrampicava. I nove giri simboleggiano l'ascesa dello sciamano ai nove cieli. Secondo il credo dei Tujue, il re, nella sua ascesa al trono, fa un'ascesa simbolica al cielo più alto attraverso le nove zone cosmiche, cominciando il suo viaggio dal tappeto di feltro sul quale è seduto. Poi, dopo aver raggiunto la vetta del cielo, discende sulla terra. In questo senso, il re era di origine celeste. Sembra anche certo che il numero di anni di regno che pronunciava in stato incosciente fosse accettato come un annuncio proveniente da Tengri, l'Essere Supremo del Cielo.

L'uso del tappeto di feltro non fu limitato a Tujue. Venne usato anche tra le popolazioni Toba, turciche o mongole, conosciute anche come Xianbei, che si stabilirono in Cina durante la dinastia dei Wei del Nord (386-535). Quando la cerimonia di intronizzazione per Toba Xiu fu celebrata nel 528, sette dignitari alzarono un tappeto di feltro nero sul quale il nuovo imperatore, rivolto a oriente, si inchinava al Cielo (*Bei shi*, libro 5). Nello Stato Khitan di Liao (907-1125), la cerimonia di intronizzazione ebbe come scenario essenziale l'innalzamento del nuovo imperatore su un tappeto di feltro (*Liao shi*, libro 49). Genghis Khan, il fondatore del grande Impero

mongolo, fu anch'esso sollevato nella sua ascesa al trono su un tappeto di feltro nero portato da sette comandanti.

Nell'antica Corea, molti Stati si contesero l'uno con l'altro la supremazia politica, fino al 676, quando furono uniti dal regno di Silla. Le origini di queste nazioni sono intrecciate inseparabilmente con i miti che narrano la nascita miracolosa dei fondatori, che indicano quasi invariabilmente le origini celesti della sovranità.

I miti possono essere classificati in due tipi principali, uno del quali può essere illustrato dal mito di Buyeo: Dongmyeong, il fondatore di Buyeo, nacque da una donna che fu messa incinta da una luce mistica scesa dal Cielo. Si narra una storia simile a proposito di Ju Mong, che fondò Goguryeo. Questo tipo di mito di fondazione è associato, fuori della Corea, con Taiwudi (regnante tra il 424 e il 452), il terzo imperatore della dinastia dei Wei del Nord, con Abaoji, che fondò lo Stato Khitan di Liao, e con Genghis Khan. Senza dubbio questo tema mitico era diffuso tra le popolazioni nomadi quali i Manciù e i Mongoli.

L'altro tipo di mito è caratterizzato dalla storia di come il fondatore di una nazione o di una dinastia discendesse dal Cielo sulla cima delle montagne, sulle foreste e sugli alberi. Secondo il mito dell'antico periodo Joseon, Hwangwung, un figlio del supremo essere celeste Hwangin, scese dal Cielo sul monte Dehbaek per fondare una nazione. Il dio supremo del Cielo approvò la discesa celeste di Hwangwung e gli assegnò le tre insegne sacre. Questi scese accompagnato dagli dei del vento, della pioggia e delle nuvole, oltre che da tremila persone. Storie simili di discese celesti sono conosciute anche per Bak Hyeokkeose e Gim Arji di Silla. È degno di nota anche il mito di Garak, un piccolo Stato conosciuto anche come Gaya o Mimana: Suro, il fondatore di Garak, scende dal Cielo sulla cima del monte Guji su comando del dio celeste; si vede una corda porpora scendere dal Cielo e alla fine della corda c'è una scatola che contiene sei uova d'oro coperte da un pezzo di tessuto cremisi. Suro nasce da una delle uova.

È significativo il fatto che l'origine celeste della sovranità è anche riconosciuta dalla tradizione prebuddhista del Tibet: Gnya' khri Btsan po (Nyatri Tsenpo), il primo mitico re, discese dal Cielo sulla montagna sacra di Yar lha Sham po (Yarlha Shampo) nella valle dello Yarlung, per mezzo di una corda o di una scala. Egli acconsentì a scendere a condizione che gli venissero concessi dieci oggetti celesti magici. Secondo Giuseppe Tucci, l'ideologia reale tibetana deve molto alla tradizione religiosa dei pastori turco-mongoli. [Vedi *TIBET, RELIGIONI DEL*, *Panoramica generale*].

La regalità giapponese apparve alla fine del IV secolo d.C. Il sovrano si definiva «re (giapponese, *ō*; cinese, *wang*) di Wa» o «re della terra di Wa» quando si rivolgeva alla corte della Cina. Queste designazioni seguirono semplicemente ciò che era diventato consueto tra i signori feudali cinesi e i principi locali giapponesi fin dalla metà del I secolo d.C. Tuttavia, questi titoli non furono mai usati in Giappone e il sovrano fu chiamato *ō-kimi* (cinese, *dawang*; «grande re») dai nobili locali. Il sovrano giapponese iniziò a usare per riferirsi a se stesso titoli quali *tenshi* («figlio del Cielo») e *tennō* («imperatore»), entrambi adottati fino ai tempi moderni, non prima del VII secolo.

Nel 600 l'imperatrice Suiko mandò un inviato alla corte Sui: la prima missione giapponese in Cina dal 502. Lo *Shi shu* riporta di quella missione: «Il re di Wa, il cui nome di famiglia era Ame e il nome proprio Tarishihiko e che portava il titolo di Ō-kimi, mandò un inviato per visitare la corte». *Ametarishihiko* (o *Ametarashihiko*) era approssimativamente l'equivalente del cinese *tianzi*, anche se le sue implicazioni potevano essere differenti. Nella concezione giapponese della sovranità, «Figlio del Cielo» si riferiva invariabilmente al sovrano che affermava la sua discendenza genealogica diretta dalla dea del sole Amaterasu oltre alla sua discesa dal mondo celeste. Ci fu una successiva missione giapponese in Cina nel 607: «Il Figlio del Cielo della terra dove il sole sorge indirizza una lettera al Figlio del Cielo della terra dove il sole tramonta» (*Sui shu*). Secondo il *Nihongi* (composto nel 720), nel 608 Suiko inoltrò una lettera alla Cina con il saluto: «L'imperatore dell'Oriente si rivolge con rispetto all'imperatore dell'Occidente».

La concezione giapponese classica di sovranità prese forma nella seconda metà del VII secolo. Fu un periodo nel quale, sotto l'influenza del sistema legale cinese, venne creato uno Stato burocratico fortemente centralizzato. È significativo il fatto che la creazione di questa struttura politica fu accompagnata dal completamento dell'ideologia della regalità sacra che si era sviluppata nei secoli precedenti: non solo lo Stato fu concepito come una comunità liturgica con il suo modello in cielo, ma inoltre il sovrano che governava lo Stato fu esplicitamente chiamato *akitsumikami*, *kami* (dio) manifesto, cioè il dio che si manifesta nel mondo fenomenico.

La parte essenziale dell'ideologia della regalità sacra fu il credo nell'origine celeste dell'imperatore e questo credo fu espresso chiaramente nei miti di Ninigi, come narrato nel *Kojiki* (composto nel 712) e nel *Nihongi*. [Vedi *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articoli *Temi mitici* e *Documenti religiosi*]. Dal punto di vista genealogico, Ninigi è legato sia al dio Takaki (Takamimusubi) che alla dea Amaterasu per via del matrimonio della figlia di Takaki con il figlio di Amaterasu, dai quali nacque Ninigi. [Vedi *AMATERASU ŌMIKAMI*]. Egli nasce nel mondo celeste e, su comando di Takaki o di

Amaterasu o di entrambi, scende sulla cima del monte Takachiho. Ninigi scende, accompagnato da cinque capi clan, in forma di neonato coperto da un pezzo di stoffa detto *matoko* o *fusuma*, dopo che Amaterasu gli ha dato dei chicchi di riso raccolti nei suoi campi di riso celesti. È da notare il fatto che a Ninigi vengono assegnate le insegne sacre, oltre al mandato del Cielo che garantisce la sua sovranità eterna sulla terra. La discesa celeste di Ninigi veniva rimessa in scena dall'imperatore nell'annuale celebrazione autunnale del raccolto, oltre che in occasione della celebrazione della sua intronizzazione.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste un solo libro che si occupa del problema della regalità sacra nell'Asia orientale nell'insieme. Sulla regalità nell'antica Cina lo studio classico è M. Granet, *La Religion des Chinois*, Paris 1922 (trad. it. *La religione dei cinesi*, Milano [1973] 1986, 3ª ed. riv., pp. 57-96). Informazioni preziose sono presenti anche in D.H. Smith, *Divine Kingship in Ancient China*, in «Numen», 4 (1957), pp. 171-203. Un'analisi eccellente dell'ideologia della regalità degli Shang in Cina si trova in D.N. Keightley, *The Religious Commitment. Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture*, in «History of Religions», 17 (1978), pp. 211-25. Più di recente, la regalità nell'antica Cina è stata brillantemente discussa in Kwang-chih Chang, *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge/Mass. 1983.

La concezione della regalità tra le popolazioni nomadi nell'Asia orientale è stata abilmente analizzata in J.-P. Roux, *L'origine céleste de la souveraineté dans les inscriptions paléo-turques de Mongolie et de Sibérie*, in AA.VV., *La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, aprile 1955)/The Sacral Kingship. Contributions to the central theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955)*, Leiden 1959, pp. 231-41. Il simbolismo del tappeto di feltro, con particolare riferimento sia allo sciamanismo che alla regalità, si può trovare in Manabu Waida, *Notes on Sacred Kingship in Central Asia*, in «Numen», 23 (1976), pp. 179-90.

Sull'antica concezione tibetana della regalità cfr. G. Tucci, *The Sacred Characters of the Kings of Ancient Tibet*, in «East and West», 6 (1955), pp. 197-205.

La concezione tibetana della regalità è stata comparata con quella dell'antica Corea e Giappone in Manabu Waida, *Symbolism of "Descent" in Tibetan Sacred Kingship and Some East Asian Parallels*, in «Numen», 20 (1973), pp. 60-78.

La formazione della regalità e della sua ideologia nell'antico Giappone è trattata in Manabu Waida, *Sacred Kingship in Early Japan. A Historical Introduction*, in «History of Religions», 15 (1976), pp. 319-42, e anche in Manabu Waida, *Conceptions of State and Kingship in Early Japan*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 28 (1976), pp. 97-112.

[Aggiornamenti bibliografici:

L. Butler, *Emperor and Aristocracy in Japan, 1467-1680. Resilience and Renewal*, Cambridge 2002.

Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge 1997.

Fujitani Takashi, *Splendid Monarchy. Power and Pageantry in Modern Japan*, Berkeley-London (1996) 1998, rist.

Joan Piggot, *The Emergence of Japanese Kingship*, Stanford/Cal. 1997.

B.T. Wakabayashi, *Japanese Loyalism Reconstrued. Yamagata Daini's Ryushi Shinron of 1759*, Honolulu 1995].

MANABU WAIDA

Regalità nell'Asia sudorientale

Regione del mondo fortemente complessa e varia, con undici nazioni differenti al momento attuale e almeno altrettanti centri politici e culturali in tempi precedenti, l'Asia sudorientale non è mai stata trattata nei circoli accademici come una singola entità. Sebbene le differenze materiali, storiche e ideologiche tra le varie nazioni e all'interno di ognuna di esse non permettano nessuna generalizzazione che sia del tutto corretta, a partire dall'inizio della nostra era fino ad arrivare al XV secolo, le società dell'Asia sudorientale hanno condiviso alcune esperienze profonde che ci permettono di parlare di esse collettivamente. La più importante di queste fu la formazione e lo sviluppo di una tradizione «classica» in ognuno dei centri politici ed economici della regione. Più o meno intensamente, in un «periodo» storico piuttosto che in un altro, ognuno di questi Stati classici sentì la stimolante influenza intellettuale dell'India oppure della Cina e, in alcuni casi, di entrambe. Questa influenza migliorò, e a volte cambiò radicalmente, le istituzioni indigene. Di conseguenza, si svilupparono caratteristiche condivise e uniformi di Stato e di società, costruite sopra o attorno agli stessi o a simili ingredienti dell'India, della Cina e dell'Asia sudorientale, i più rilevanti dei quali erano quelli che riguardavano le concezioni, le funzioni e la struttura della regalità. I modi di considerare la figura del re spaziavano dal vederlo come una divinità al sottolinearne le caratteristiche terrene. La gamma delle sue funzioni variava da legame simbolico tra il mondo degli dei e il mondo degli uomini, a signore che governa i suoi sudditi, a padre che si prende cura dei suoi figli. Dal punto di vista dell'organizzazione del potere il re era, a un estremo dello spettro delle possibilità, un vero sovrano con un'autorità regolarizzata, centralizzata e burocratizzata e, dall'altro, un capo, *primus inter pares*, il cui potere decentralizzato era basato e amministrato da un legame patrono-cliente e la cui legittimità era ottenuta il più delle volte spontaneamente piuttosto che istituzionalmente.

I concetti di regalità. Per tutta l'Asia sudorientale

durante il I e il II millennio d.C., Indra, Viṣṇu e Śiva (e le loro numerose manifestazioni locali) furono forse i modelli per eccellenza di regalità «divina», espressa molto spesso, sebbene non senza qualche ambiguità, dal termine *devarāja* («dio-re» o espressioni equivalenti). Nell'Arakan induizzato il modello era chiaramente Indra, ma nella Birmania buddhista era Viṣṇu oltre a Sakka, mentre nell'Angkor, il centro di potere dei Khmer, il re (o, come è stato sostenuto, il suo simbolo) era chiamato *devarāja*. Non è chiaro quale divinità ispirò il termine, sebbene Śiva sembri essere stato il candidato più probabile almeno fino al XII secolo, quando il Buddhismo divenne l'ideologia preferita dallo Stato e il *bodhisattva* assunse questo ruolo. A volte, i re dell'Asia sudorientale prendevano gli attributi di queste divinità (l'asceta, il guerriero, il distruttore, il salvatore compassionevole) oppure dei loro *avatāra*. [Vedi *INDRA*; *VIṢṆU*; e *ŚIVA*, tutte nel vol. 9]. Negli Stati del Theravāda, i re associavano ulteriormente se stessi con la figura del *bodhisattva* Metteyya (sanscrito, Maitreya) e le sue caratteristiche messianiche. Così, il re della Birmania sosteneva di essere il Buddha futuro e usava titoli quali *alàunghpayà* o *hpayàlàung* («embrione di Buddha»), i cui omologhi furono impiegati anche dai re della Thailandia e della Cambogia. In questi regni nei quali dominava l'influenza della tradizione mahāyānica, la scelta cadeva generalmente su Avalokiteśvara o su una manifestazione di questa divinità. [Vedi *MAITREYA* e *AVALOKITEŚVARA*, vol. 10].

Insieme con questi modelli divini, i re dell'Asia sudorientale utilizzavano esempi umani e/o mitici di regalità con il proposito di legittimare e giustificare certi comportamenti politici. Negli Stati del Theravāda il più importante di essi era Aśoka. L'invocazione e la manipolazione deliberate del simbolismo di Aśoka permisero ai re buddhisti di affermare di essere *dhammarāja* («re del *dhamma*») e *cakkavattī* (conquistatori del mondo o monarchi universali). Fonti di legittimazione decisive in ogni società buddhista, i concetti di *dhammarāja* e *cakkavattī* servirono per fondare l'ordine sociale interno e per perseguire interessi economici e politici esterni. Il concetto di *cakkavattī* fu particolarmente importante nella conquista dei regni vicini, quasi sempre giustificata come *dhammavijaya* («conquista giusta»). Nello Stato sinizzato di Dai Viêt, il concetto cinese di imperatore come «Figlio del Cielo» (cinese, *tianzi*), colui che ha ricevuto il mandato del Cielo per governare, sembrava essere l'ideologia dominante. Nell'Asia sudorientale insulare, Rāma e altre figure da una parte e, in seguito all'arrivo dell'Islam, Alessandro Magno come Iskandar (o alcune varianti del termine) dall'altra, rivestivano un ruolo umano/mitico simile nell'ideologia della regalità. [Vedi *RĀMA*, vol. 9].

A queste influenze intellettuali «internazionali» si aggiunsero le credenze indigene della *leadership* ereditaria e carismatica, che spesso davano nuova forma ai concetti indiani e cinesi fino a farli diventare irriconoscibili come tali (e di conseguenza a farli definire come tecnicamente incorretti dagli studiosi della regalità indiana e cinese). Questi elementi indigeni, che invariabilmente includevano elementi soprannaturali, permettevano al re di possedere qualità più sovrumane che umane, più magiche che religiose, più emozionali che intellettuali e più ctonie che uraniche. Così, in Birmania, Metteyya, Aśoka e gli spiriti dei grandi re di un tempo vennero fusi nel carismatico *mìn làung* («re immanente»), noto per le sue caratteristiche millenariste, mentre in Cambogia il re e il *bodhisattva* Lokeśvara Samantamukha si unirono per diventare guardiani della capitale e del regno di Angkor, maestosamente scolpiti nel principale monumento di Angkor Thom, il Bayon. In Vietnam, il mandato del Cielo si ottenne quando si stabilirono legami genealogici con gli eroi locali, quando si eseguirono riti sia cinesi che vietnamiti, quali la propiziazione degli antenati e degli spiriti locali, e quando si mantennero una legge e un ordine definiti da un modello ideale cinese oltre che secondo concetti vietnamiti. Fino all'arrivo dell'Islam nell'Asia sudorientale insulare attorno al XV e al XVI secolo, e in alcuni casi (come Bali) anche dopo la dominazione islamica della regione durata diversi secoli, questo tipo di sincretismo induista-buddhista-indigeno dell'ideologia della regalità prevalse. Qui Śiva, Rāma e Arjuna vennero fusi con gli eroi popolari, i re leggendari e i capi storici rinomati.

Poiché molte di queste nozioni di regalità erano multidimensionali e quindi facilmente interscambiabili, l'estrazione selettiva delle caratteristiche politicamente vantaggiose era la prassi. Questo processo consentì invariabilmente di determinare la legittimazione anche *ex post facto*, sia nel Vietnam sinizzato che negli Stati più indianizzati, perché la fusione della nozione generale di *kamma* (sanscrito, *karman*), del principio del mandato del Cielo e dell'ideologia indigena della *leadership* carismatica, permise la creazione di ciò che nella disciplina viene chiamato *kammarāja*, colui che possiede un *kamma* tale da renderlo particolarmente adatto a governare. In breve, i concetti di regalità dell'Asia sudorientale classica erano tratti da un ampio spettro di credenze che includevano nozioni indiane, cinesi e indigene della divinità, del soprannaturale e dell'umanità.

Le funzioni della regalità dell'Asia sudorientale. I re dell'Asia sudorientale adempivano ai loro ruoli in innumerevoli modi, sebbene dalle fonti in nostro possesso emerga che era la loro funzione simbolica a venire più spesso messa in evidenza. Come simboli, i monarchi

rappresentavano legami tra vari poli spesso contraddittori: univano il mondo degli esseri umani e il mondo degli esseri divini (il terrestre e il celeste); fondevano il passato con il presente; congiungevano la cima e il fondo, il centro e la periferia; oscillavano tra l'ascetismo e il materialismo; e confermavano l'ordine morale mantenendo l'ordine sociale. Seduto su un trono che rappresentava il monte Meru, sotto una struttura torreggiante che raggiungeva i cieli, circondato da una città fortificata che era la copia del mondo degli dei (evocando così il paradiso in terra), il re era il solo collegamento vivente, umano e terrestre, con il mondo celeste e con la divinità. Poiché, quando morivano, ascendevano al mondo degli dei e/o degli antenati, i re, in quanto future divinità, semidivinità o almeno antenati «nazionali», servivano anche come unico ponte tra la regalità passata (e quindi le dinastie) e l'attuale casa regnante, particolarmente se la genealogia della precedente era stata ambigua oppure se esisteva opposizione politica tra le due case.

Con il riconoscimento dei legami di regalità tra la casa regnante passata e quella presente, la legittimità del re, così come quella dello Stato, era assicurata, poiché la legittimità nell'antica Asia sudorientale in definitiva non si basava sul cambiamento ma sulla continuità, non sul «progresso» come lo conosciamo, ma sulla «purezza» del passato. In un mondo di relazioni patrono-cliente, di conseguenza senza una vera e propria nobiltà terriera, il re era spesso più che un sovrano. In quanto tale, egli era praticamente l'unico collegamento tra la regalità, la burocrazia e le persone comuni: cioè, tra la corte e la campagna, il centro e la periferia. Dato che i re derivavano il loro potere sia dall'ascetismo (come nei regni buddhisti e a Giava nel XII secolo) che dalle risorse materiali, essi simboleggiavano (e risolvevano) la contraddizione di essere allo stesso tempo «conquistatori del mondo e rinunciatari del mondo», per usare le parole di Stanley Tambiah. Infine, il re era percepito dalla società come guardiano dell'ordine sociale e morale, perché era custode della legge civile e promulgatore del diritto penale (il padre «che pulisce il muco dal naso di suo figlio», come riporta un'iscrizione), mentre allo stesso tempo si comportava come un patrono, un purificatore e un difensore della fede e, quindi, della legge morale.

Tuttavia queste funzioni simboliche non avrebbero potuto essere realizzate senza i poteri più concreti e gli strumenti del governo: la corte, i governatori, la tesoreria, la comunità, i templi e i monasteri, l'*harem*, l'esercito, la flotta, gli elefanti, la cavalleria, i terreni e i coltivatori della corona, le stazioni di pedaggio e i registri delle tasse e, in alcuni casi, la burocrazia. Tutto ciò permetteva alle funzioni simboliche della regalità di essere realizzate, confermando l'idea di questa regione che il mondo dei simboli e il mondo che questi simboli rappresentano sono inseparabili.

Le strutture del potere dell'Asia sudorientale. Anche se le strutture politiche degli Stati agricoli nell'antica Asia sudorientale – Pagan, Angkor, Sukhodaya, Dai Viêt e Majapahit a Giava centrale – variavano, in genere, sembra che fossero, completamente o in parte, piramidali, centralizzate e burocratizzate. Il carattere soprattutto agrario dei loro sistemi economici, basati sul *sawah* (coltivazione per sommersione del riso *padi*), deve essere stato il principale fattore responsabile della forma dei loro ordinamenti sociali, costringendo i loro capi a manipolare il più efficientemente possibile l'ambiente relativamente asciutto nel quale si trovavano. Al vertice della piramide si trovava il re con la famiglia reale, solitamente sostenuto dai parenti passati o attuali che componevano la burocrazia superiore. Essi avevano a loro volta sotto di loro la burocrazia inferiore, costituita dai capi tribù e anziani eletti localmente e in alcuni casi da persone designate dalla corona, sotto ai quali si trovava una vasta classe di persone non nobili composta per gran parte da coltivatori. Nella maggior parte dei casi, vi erano leggi (o almeno tradizioni) di successione per le quali un principe ereditario era riconosciuto tanto per diritto di nascita quanto per abilità. Lo Stato era normalmente diviso in province governate, *in situ* o *in absentia*, da persone designate dalla corona, i cui possedimenti erano solitamente mantenuti grazie «alla compassione regale» e i cui servizi erano ricompensati dai diritti sulle rendite (esseri umani oltre che prodotti) derivate dal «feudo». I legami patrono-cliente oltre alle strutture burocratiche svolgevano le funzioni critiche di amministrazione e tassazione. Queste erano fatte rispettare da un esercito, oltre che, nella maggior parte dei casi, da un sistema codificato di leggi civili e penali. Se in teoria il re era «signore della terra e dell'acqua» con il potere di vita e di morte sui suoi sudditi, nella pratica, le persone non nobili erano spesso protette e obbligate, del tutto o in parte, da altri settori della società come la comunità (pāli, *saṅgha*, o suoi equivalenti), che controbilanciavano il potere assoluto del re.

Negli Stati marittimi, quali Śrī Vijaya, Singhasāri, Langkasuka e altri centri più piccoli situati sulle coste che furono a volte parte dei regni agricoli stessi, dove predominavano le forze di mercato e il commercio era vitale, sembra che la struttura che sosteneva i re e gli altri capi fosse meno centralizzata e burocratizzata. La natura indipendente della compravendita e lo spirito individualista dei mercanti e dei commercianti rendevano in gran parte superfluo il tipo di struttura centralizzata che si poteva trovare nel contesto agrario. Di

conseguenza, questi Stati erano molto più liberamente organizzati in unità socio-economiche più piccole, nelle quali le persone lavoravano attorno a un villaggio o distretto *leader*. Sebbene fosse presente la maggior parte degli strumenti dell'ideologia formalizzata, la *leadership* in un contesto così vagamente organizzato richiedeva un consenso di tipo più personale e spontaneo. Così, sebbene probabilmente esistessero gerarchie formali o perfino i tratti distintivi di una burocrazia, il modello burocratico non era tipico degli Stati marittimi come lo era invece dei regni agricoli. Allo stesso modo, la spontaneità, le unità socio-economiche di comando più piccole, basate sulle relazioni personali e i valori dei singoli, non erano inesistenti nei regni agricoli, ma erano semplicemente meno comuni. In larga misura poi, la regalità in entrambe le aree era regolata da una varietà di riti legittimanti oltre che dai più terreni requisiti dell'amministrazione, in altre parole, da una «struttura» di potere.

Poiché i re e i regni del mondo marittimo nell'Asia sudorientale dipendevano dalle rotte marittime e da ciò che esse richiedevano o fornivano, il mondo del commercio e la sua struttura reagirono molto più sensibilmente alle forze esterne, di mercato o altre, rispetto ai regni agricoli e alle loro strutture. I sovrani dei regni marittimi erano per molti versi capi con interessi «internazionali», sufficientemente flessibili per adattarsi alle forze economiche e politiche, che a volte cambiavano rapidamente, dell'India e della Cina: più orientati verso l'esterno che ripiegati verso l'interno. Tuttavia, per gli Stati agricoli e i loro capi, il commercio e gli interessi per l'esterno erano importanti ma non certamente vitali. Le differenze nelle concezioni e nelle istituzioni che circondavano la regalità riflettevano queste diverse realtà. Fu questo contrasto di strutture, ambiente materiale e ideologie tra gli Stati agricoli e quelli commerciali che diede alla storia dell'Asia sudorientale il suo dinamismo e al sistema concettuale di questa regione, specialmente alle sue concezioni di *leadership*, la sua varietà.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*; e inoltre *AŚOKA*; *CAKRAVARTIN*; *SAṂGHA*, articolo *Saṃgha e società*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

L.Y. Andaya, *Kingship-Adat Rivalry and the Role of Islam in South Sulawesi*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 15 (1984), pp. 22-42.

M. Aung-Thwin, *Divinity, Spirit, and Human. Conceptions of Classical Burmese Kingship*, in Lorraine Gesick (cur.), *Centers, Symbols, and Hierarchies. Essays on the Classical States of Southeast Asia*, New Haven 1983, pp. 45-86.

M. Aung-Thwin, *Pagan. The Foundations of Modern Burma*, Honolulu 1985, capp. 3-7.

L.P. Briggs, *The Ancient Khmer Empire*, Philadelphia 1951, Bangkok 1999 (rist.).

C. Geertz, *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton 1980.

Lorraine Gesick, *The Rise and Fall of King Taksin. A Drama of Buddhist Kingship*, in Lorraine Gesick (cur.), *Centers, Symbols, and Hierarchies. Essays on the Classical States of Southeast Asia*, New Haven 1983, pp. 87-105.

J.M. Gullick, *Indigenous Political Systems of Western Malaya*, London (1956) 1988, 2ª ed. riv.

R. Heine-Geldern, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, in «Far Eastern Quarterly», 2 (1942), pp. 15-30.

Ch. Kasetsiri, *The Rise of Ayudhya. A History of Siam in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Ann Arbor/Mich. 1973, Kuala Lumpur 1977 (rist.).

H. Kulke, *Der Devarāja-Kult*, Heildelberg 1974.

V.B. Lieberman, *Burmese Administrative Cycles. Anarchy and Conquest, c. 1580-1760*, Princeton 1984, cap. 2.

I.W. Mabbett, *Devarāja*, in «Journal of Southeast Asian History», 10 (1969), pp. 202-23.

S. Moertono, *State and Statecraft in Old Java. A Study of the Later Mataram Period, Sixteenth to the Nineteenth Century*, Ithaca/N.Y. 1963, Jakarta 1985 (rist.).

A. Reid e L. Castles (curr.), *Pre-Colonial State Systems in South East Asia. Malay Peninsula, Sumatra, Bali-Lombok, South Celebes*, Kuala-Lumpur (1975) 1979, rist.

F.E. Reynolds e Regina T. Clifford, *Sangha, Society and the Struggle for National Integration. Burma and Thailand*, in F.E. Reynolds e Th.M. Ludwig (curr.), *Transitions and Transformations in the History of Religions. Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa*, Leiden 1980, pp. 56-88.

H.L. Shorto, *The Thirty-two Myos in the Medieval Mon Kingdom*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 26 (1963), pp. 572-91.

S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge 1976.

K.W. Taylor, *The Birth of Vietnam*, Berkeley 1983.

K.W. Taylor, *The "Twelve Lords" in Tenth-Century Vietnam*, in «Journal of Southeast Asian Studies», 14 (1983), pp. 46-62.

F.H. Van Naerssen, *Tribute to the God and Tribute to the King*, in C.D. Cowan e O.W. Wolters (cur.), *Southeast Asian History and Historiography. Essays Presented to D.G.E. Hall*, Ithaca/N.Y. 1976, pp. 296-303.

P. Wheatley, *Nāgara and Commandery. Origins of the Southeast Asian Urban traditions*, Chicago 1983, cap. 7.

J. Wiseman Christie, *Rāja and Rāma. The Classical State in Early Java*, in Lorraine Gesick (cur.), *Centers, Symbols, and Hierarchies. Essays on the Classical States of Southeast Asia*, New Haven 1983, pp. 9-44.

O.W. Wolters, *Khmer «Hinduism» in the Seventh Century*, in R.B. Smith e W. Watson (curr.), *Early South East Asia. Essays in Archaeology, History and Historical Geography*, New York-London 1979, pp. 427-42.

MICHAEL AUNG-THWIN

REN E YI sono termini basilari della filosofia morale confuciana. Nel *Lunyu* (Dialoghi) di Confucio, *yi* è ciò che ognuno moralmente dovrebbe fare. Colui che non fa ciò che dovrebbe, o colui che manca dell'indole per farlo, si dice che «manca di *yi*». Quindi, *yi* diventa anche una virtù. Le traduzioni comuni del termine *yi* comprendono «rettitudine» (James Legge) e «obbedienza» (Dim Chenk Lau). Nell'antica lingua comune della Cina *yi* significava «onore»: un uomo con un «alto *yi*» non avrebbe tollerato un insulto. *Ren* ha più importanza in tutta la tradizione cinese. Viene spesso tradotto con «benevolenza», secondo l'uso di James Legge, che prese in prestito il termine dal vescovo Joseph Butler (1692-1752). Nel *Lunyu*, *ren* e *yi* non sono collegati. Anche *ren* è una virtù e si presenta come la qualità, o la somma delle qualità, di un uomo idealmente buono. Spesso ha il significato specifico di «gentilezza». Tuttavia, nel *Mengzi*, e in gran parte dell'etica confuciana successiva, le due parole vengono spesso collegate. In effetti, nel *Mengzi* il binomio *ren-yi* sembra significare semplicemente «moralità» (Dim Chenk Lau). Tuttavia, quando Mengzi cita i due termini separatamente, diventa evidente una distinzione tra *ren* come virtù e *yi* come norma: «*Ren* è il cuore dell'uomo, *yi* è il suo percorso» (6A,11). In altri casi, Mengzi tratta anche *yi* come una virtù e fa di *ren* e *yi* le prime due, e le più importanti, delle quattro qualità morali innate nell'uomo. In questo caso, *ren* si riferisce alla virtù, che ha origine dallo *xin* («cuore» innato, cioè indole) di una persona, e consiste nella spontanea compassione per gli altri in difficoltà, e *yi* si riferisce alla virtù che ha origine dal «cuore» innato di una persona e consiste nella ripugnanza o nella vergogna di fare qualcosa di sbagliato o disonorevole (2A,6; 6A,6). Altrove, Mengzi caratterizza *ren* come la maturazione, e il nuovo indirizzarsi verso tutti gli uomini, del naturale affetto che un bambino prova per i suoi genitori e *yi* come la realizzazione del naturale rispetto che il bambino sente per gli anziani della famiglia (7A,15). Così, Mengzi affronta il pericolo di una soggettività amorale insita in un'etica rivolta verso gli altri (*ren*) premettendo una consapevolezza indipendente di ciò che è oggettivamente retto (*yi*), che, sebbene abbia bisogno di essere «nutrita», è tuttavia innata.

L'etimologia delle due parole offre ulteriori punti di vista sul loro significato. *Ren*, il nome della virtù, ha la stessa origine di *ren*, «uomo». Questa relazione viene comunemente supposta dai primi filosofi cinesi, portando gli studiosi moderni a sperimentare traduzioni quali «l'umano aver cuore» oppure «l'umanità al suo meglio». Il segno grafico per *yi* contiene l'elemento *wo* di «io, me stesso». Anche in questo caso le parole hanno probabilmente la stessa origine. La lingua antica assegnava a *ren* il senso di «altre persone», in antitesi con *wo*, «me». Per questo, forse, *ren* iniziò a indicare le qualità ideali di un uomo come tale, ma anche specificatamente la preoccupazione per gli altri, mentre *yi* iniziò ad essere usato per indicare «la mia propria considerazione per me stesso, il mio senso dell'onore, la mia avversione a fare ciò che porta biasimo o vergogna su me stesso».

Un'altra prospettiva di interpretazione è fornita dal *Lunyu* 4,15 dove il discepolo di Confucio, Zengzi, interpreta il commento del suo maestro secondo cui c'è «un filo» che passa attraverso il suo *dao* per riferirsi alle qualità morali *zhong* e *shu*. Se, per Confucio, *ren* è la virtù perfetta, quello che abbiamo finora presentato è, in effetti, un'analisi del concetto. *Shu* è la virtù della considerazione per gli altri (la «regola d'oro» di Confucio, *Lunyu* 12,2 e 15,23). La tradizione dei commentari dominante interpreta *zhong* (che ha la stessa origine di *zhong*, «dentro») come la virtù interiore e *shu* come la sua pratica. Tuttavia, un'opposizione più probabile è quella suggerita da *Lunyu* 5,19 dove *zhong* (comunemente, «lealtà») è presentato come l'indole a farsi carico delle responsabilità che ci si aspetterebbe dagli altri, mentre *shu* è l'indole ad estendere agli altri la considerazione che si vorrebbe per se stessi. È la considerazione per gli altri che è essenziale per il *ren*. Tutto ciò è trasmesso esplicitamente dal filosofo dell'XI secolo Zhang Zai (1020-1077), che, commentando la «regola d'oro» confuciana, disse: «Se uno ama gli altri con la stessa disposizione dell'animo con cui ama se stesso, allora il *ren* è completamente realizzato».

Nel suo saggio *Yuandao* (Indagine sul *dao*), lo scrittore del IX secolo Han Yu (768-824) definisce il *ren* come «amare ampiamente» e lo *yi* come «agire di conseguenza e fare qualcosa [vale a dire un'azione] come ciò che dovremmo fare». Nel Confucianesimo tardo, *yi* mantiene il suo senso di base di «norma» e viene spesso combinato con *li*, o «princìpi morali», come nel binomio *yi-li* («norme e princìpi», in effetti, la filosofia). D'altra parte, *ren* è detto essere l'indole dell'uomo morale ideale (il saggio) a espandere la sensibilità dell'io fino a includere ogni cosa. Per esempio, Cheng Hao (1032-1085) scrisse che «i libri di medicina usano il termine "insensibile" [*buren*, "non *ren*"] per l'intorpidimento delle mani e dei piedi». Allo stesso modo, nota che «dalla benevolenza (*ren*) il Cielo e la terra e le innumerevoli cose sono visti come un'unica sostanza, cosicché nulla non sia se stesso, e quando ciò è riconosciuto, non c'è nulla che non si farebbe per essi» (Graham, 1958, p. 98). Questo concetto di *ren* è importante nel pensiero di Wang Yangming (1472-1529), il cui nome Shouren significa «avere a cuore il *ren*». Poiché l'uomo morale risvegliato di Wang è in grado di cogliere ogni proble-

ma dal punto di vista di tutte le cose, egli vede direttamente ciò che deve essere fatto. Così, un «cuore» che considera perfettamente gli altri (*ren*) presenta, in effetti, uno *yi* perfetto e le sue intuizioni sono *li* perfetti. Questo concetto di *ren* onnicomprensivo viene sviluppato in modo fantasioso da Tan Sitong (1865-1898) nella sua principale opera filosofica, *Renxue* (Scienza del *ren*). Tan adotta il concetto di etere della scienza precedente il XX secolo e lo identifica con l'elettricità (la sua trascrizione di etere è *yitai*, «trascendente»). Per Tan, un organismo fisico è un'unità sensoriale a causa dell'intervento di questo etere-elettricità che pervade ogni cosa. Allo stesso modo, l'universo intero in una condizione morale ideale sarebbe un insieme mutuamente comprensivo. Tan, quindi, fornisce al suo idealismo utopistico politico una base metafisica e vede le intuizioni morali delle grandi religioni tutte rivolte in direzione della stessa idea.

[Vedi *CONFUCIO* e *MENGZI*].

BIBLIOGRAFIA

P.A. Boodberg, *The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts*, in «Philosophy East and West», 2 (1952), pp. 317-32.

H. Fingarette, *Following the "One Thread" of the* Analects, in «Journal of the American Academy of Religion», 47 suppl. (1979), pp. 373-405.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol II, *The Period of Classical Learning*, D. Bodde (trad.), Princeton (1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990).

A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.).

D.C. Lau (trad.), *Mencius*, Harmondsworth 1970, Hong Kong 2003 (2ª ed. riv.).

J. Legge (cur. e trad.), *The Chinese Classics*, II, *The Works of Mencius*, Oxford 1895, Hong Kong 1960 (3ª ed.).

A. Waley (cur. e trad.), *The Analects of Confucius*, London 1938.

Wang Shou-jen, *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings, by Wang Yang-ming*, Wing-tsit Chan (cur. e trad.), New York 1963.

DAVID S. NIVISON

SACERDOZIO DAOISTA. I tre componenti tradizionali della vita religiosa cinese sono il culto degli antenati, il Buddhismo e la religione comunitaria. Il sacerdote daoista (*daoshi*) è uno dei tre specialisti rituali al servizio della religione comunitaria. Gli altri due sono chiamati «giovani della divinazione» (*jitong*) e «maestri del metodo» (*fangshi*): i primi sono dei *medium* e i secondi degli esorcisti. La funzione dei tre è identica, vale a dire quella di fare pressione sul potere degli dei per i problemi locali. Ciò che distingue queste tre figure è principalmente il numero degli dei sul cui potere essi possono fare pressione: il *medium* è il portavoce, o l'amanuense, di un solo dio locale; l'esorcista è intimo con tutti gli dei locali; e il daoista sa come chiamare gli dei dell'universo intero.

Il *medium* è colui che semplicemente «presta il suo corpo agli dei». L'esorcista è il maestro del *medium*, poiché la sua conoscenza tecnica del sistema delle forze a cui la gente normale si riferisce come agli «dei» e ai «fantasmi» gli permette di dirigere la *trance* del *medium* a un fine vantaggioso. Il daoista è completamente padrone di sé: le forze che usa nella guerra contro il male non sono quelle di un *medium* ma le sue proprie. Infatti, la sua funzione principale non è quella di un esorcista o un guerriero, ma quella di un funzionario civile alla corte del Dao. Egli si eleva al di là della padronanza dei metodi, fino alla padronanza del «sistema» come un tutto. Secondo questo sistema, il Dao è un grande utero che contiene in sé tre energie pure che, col passare del tempo, generano tutte le cose. Il reale contributo del daoista alla guerra contro il male risulta dalla sua capacità, per mezzo del suo rituale, di trasformare il proprio corpo nel corpo del Dao e, poi, ricondurre tutte le cose alla loro origine in purezza. I suoi rituali, basati su testi scritti in cinese letterario, sono scenari complessi per la simbolizzazione di questo processo. Combinando praticamente tutte le arti (pittura, musica, canto, danza, gestualità, recitazione e visualizzazione), rendono il daoista un uomo veramente universale.

Questa padronanza universale richiede una lunga formazione, e questa il carattere ereditario della posizione che la rende possibile: non solo il daoista cresce circondato da tutte le arti del rito daoista, ma eredita anche un autentico tesoro di famiglia composto di testi e tradizioni. Inoltre, generalmente completa ciò che egli ha imparato da suo padre studiando con uno dei colleghi di quest'ultimo, spesso un parente stretto. I daoisti gestiscono tradizionalmente i templi del Dio della Città e della Vetta Orientale. La malattia e la sfortuna, presenti o previste, sono le due principali ragioni che portano la gente da un daoista nel tempio del Dio della Città. Quando vengono definiti il giorno e l'ora giusti per chiedere l'intercessione per un determinato individuo, il sacerdote esegue un breve rito per «evitare la calamità e implorare la buona sorte». Questo rito consiste essenzialmente nella presentazione di un memoriale scritto che presenta i nomi e le date di nascita dei fedeli e che sollecita gli «anziani delle mura e dei fossati», in cambio di un'«offerta pura di frutta, riso e dolci», a «causare il ritiro delle stelle nefaste e l'avanzare delle costellazioni fortunate». Questo memoriale viene prima letto e poi, bruciandolo, viene trasmesso al Cielo.

I *medium*, gli esorcisti e i daoisti lavorano tutti fianco a fianco nel tempio della Vetta Orientale. I *medium*.

che operano in coppia con gli esorcisti, offrono colloqui con i defunti. Gli esorcisti, a volte con l'aiuto dei *medium*, attaccano l'inferno e salvano le anime che vi sono imprigionate. I daoisti eseguono versioni brevi del *gongde* (cerimonie di «merito»), il cui scopo è di salvare le anime dall'inferno e nello stesso tempo metterle sulla strada del Cielo.

Le versioni più elaborate di queste cerimonie di merito sono eseguite in tende costruite appositamente vicino alla casa della famiglia del defunto. La sequenza minima dei riti include la Convocazione dell'Anima, l'Apertura della Strada nell'Oltretomba e il Rimborso del Tesoro. In quest'ultimo rituale viene bruciato un enorme mucchio di finta carta moneta a vantaggio dell'anima nell'aldilà, oltre che per pagare per i suoi peccati e per gli altri debiti affinché possa essere liberata dall'inferno e le venga concesso di «ascendere all'ingresso del cielo». Nell'Apertura della Strada, il daoista, egli stesso un «funzionario immortale», trasmette un certificato di consacrazione all'anima del defunto e così, rendendolo un daoista postumo, gli permette di salire al Cielo.

Generalmente il sacerdote daoista esegue delle azioni rituali molto semplici nella camera dell'altare (*tan*) della propria casa. Per esempio, un rituale di guarigione semplice consiste nel passare dei bastoncini di incenso accesi lungo il corpo del paziente mentre si proferisce una formula appropriata, oppure nello scrivere e nel consacrare un carattere simbolico – il nome segreto, non di un dio o di un pantheon, ma di una configurazione di energia nel corpo stesso del sacerdote – che il cliente dovrà poi portare addosso per proteggersi dal danno.

In molte altre occasioni, il daoista opera nella casa del cliente, per pacificare gli spiriti della terra disturbati dalla costruzione di un nuovo edificio oppure per cacciare gli spiriti malvagi che hanno causato la «perdita dell'anima», una malattia o una gravidanza difficile. Il suo metodo base è sempre lo stesso e consiste, da una parte, nelle offerte per placare gli spiriti che hanno causato il problema e, dall'altra, nello spiegamento dei propri eserciti spirituali per spingere le forze del male in un angolo, la nordorientale «porta del demonio», oppure per cacciarle sia dalla casa che dalla zona. Tutto ciò è spesso integrato spargendo agenti purificanti quali il sale o il riso attorno alla stanza o alla casa, incollando caratteri simbolici per proteggere le vie d'accesso e spazzando via il male con una scopa o schiacciandolo con una stuoia arrotolata. Normalmente, quando il rito ha dato buon esito, per esempio, quando è avvenuta la guarigione, il sacerdote ritorna a «raccogliere i suoi eserciti», «rimuovere il simbolo» e «rimborsare gli dei» con un'offerta.

Tutte le azioni rituali a cui abbiamo fatto riferimento finora sono eseguite per gli individui o per le famiglie, e forme parallele della maggior parte di queste vengono eseguite da altri specialisti. L'unico ambito rituale che è puramente daoista sia nell'origine che nell'esecuzione è il Jiao («offerta»). Originariamente, le offerte erano eseguite su altari speciali costruiti a cielo aperto. L'altare era composto da tre «gradini» di terra battuta che rappresentavano i tre strati dell'universo fisico. Il rito di ingresso nei tre stadi rappresentava una ascensione al Cielo e il rito stesso aveva poi luogo «in Cielo».

Oggigiorno, le offerte sono eseguite solitamente dentro i templi delle comunità sostenitrici. I sacerdoti trasformano il tempio in una «terra della via» (*daochang*) daoista appendendo rotoli dipinti lungo il muro frontale e quelli laterali. Sui rotoli appesi a destra e a sinistra sono rappresentate le forze spirituali dei Quattro Spazi, cioè Cielo, terra, acqua e uomo, così come diversi «ispettori». Alcuni di questi ispettori sorvegliano l'ingresso all'altare, altri rappresentano le forze nel corpo del sommo sacerdote per mezzo delle quali egli comunica con il Dao.

Le forze dei Quattro Spazi sono raffigurate come funzionari della corte del Dao, che tengono le loro tavolette di corte e mantengono un atteggiamento di riverenza rivolti alla facciata. Lungo la facciata, che è l'onorevole parte settentrionale generalmente occupata dalle divinità del tempio, sono appesi cinque ritratti: al centro si trova il Rispettabile Celeste dell'Inizio Primordiale (Yuanshi Tianzun), alla destra di chi osserva si trova il Rispettabile Celeste del Tesoro Potente (Lingbao Tianzun) e alla sinistra si trova il Rispettabile Celeste della Via e del Suo Potere (Daode Tianzun, cioè il Signore Lao, ovvero Laozi). Essi sono i Tre Puri (San Qing), detti anche la triade daoista.

Collettivamente, essi rappresentano il Dao, cioè l'ordine reale dell'universo man mano che viene a essere e ritorna nel non essere senza scompiglio o disarmonia. Dal punto di vista temporale, essi rappresentano i tre stadi successivi della cosmogonia descritta nel capitolo 42 del *Laozi*: «Il Dao genera l'uno, l'uno il due, il due il tre e il tre diecimila cose». Dal punto di vista spaziale, rappresentano l'universo abitato dall'uomo, cioè il Cielo, la terra e l'uomo, in quanto opposti al Cielo, alla terra e all'acqua. Dal punto di vista religioso, rappresentano i Tre Tesori, definiti come il Dao, le scritture rivelate e i maestri che le trasmettono.

Il muro settentrionale è completato dall'affissione, nella parte destra, del rotolo dell'Imperatore di Giada (Yuhuang), che è il capo del pantheon popolare (e il garante dell'alleanza dell'esorcista con gli dei) e, nella parte sinistra, di quello dell'Imperatore dell'Empireo Viola (Ziwei), la principale divinità astrale.

Le forze spirituali dei Quattro Spazi lungo le mura laterali sono state dipinte così per rendere omaggio all'ordine dell'universo rappresentato dai cinque rotoli del muro settentrionale. Tuttavia, il loro sguardo è diretto agli stadi successivi passando dal cinque al tre all'Uno, il Rispettabile Celeste dell'Inizio Primordiale, il «tesoro del Dao», cioè il Dao per quanto si manifesta e può essere rappresentato: essi stanno andando in «udienza di fronte all'Origine» (*chaoyuan*). Questo appare ancora più chiaro quando i cinque rotoli sono fatti dondolare in altezza e/o a distanza dal tavolo centrale nell'area dell'altare. Appesi in questo modo, i cinque rotoli sono anche considerati rappresentazioni dei tre «stadi» di una montagna sacra. L'accesso a questo mondo sacro avviene attraverso una tenda appesa dietro il tavolo centrale: essa rappresenta la «porta d'oro» (*jinque*) e viene aperta soltanto quando i daoisti stessi sono pronti per «andare in udienza di fronte all'Origine», cioè a comunicare con il Dao.

Il tavolo centrale, attorno al quale stanno i sacerdoti daoisti, a volte soltanto uno ma abitualmente tre o cinque, è detto «tavolo caverna» (*dong'an*). Poiché il commento comune della parola *dong*, «caverna», nei testi daoisti è *tong*, «comunicare», è chiaro che la Terra della Via è una montagna che contiene una caverna nella quale avviene la comunicazione. Dall'altra parte del tavolo caverna, nel lato meridionale inferiore, si trova il tavolo dei Tre Regni, cioè Cielo, Terra e Acqua. Su di esso vengono poste le offerte per le forze spirituali di questo mondo. Tra queste ultime ci sono le divinità venerate abitualmente nel tempio stesso e, in alcune aree, ciò è dimostrato dalla rimozione delle loro statue dal loro solito luogo d'onore per essere poste all'aperto dietro il tavolo dei Tre Regni. Esse diventano così spettatrici del rito eseguito dai funzionari del Dao e ciò che testimoniano è una rappresentazione del vero ordine dell'universo.

Inoltre, su un livello, il rito daoista è una rappresentazione di come il mondo opera, un promemoria per gli dei del loro posto nell'ordine universale, mentre, su un altro livello, è la comunicazione della comunità con il Dao, attraverso l'intermediazione del suo sommo sacerdote. Questa comunicazione prende la forma di un memoriale scritto (*shu*), che viene letto durante quasi tutti i rituali dell'Offerta. Esso fornisce il nome, la data, lo scopo e il programma dell'Offerta, insieme con il nome e il titolo religioso del principale officiante, l'indirizzo del tempio e i nomi dei capi della comunità. Proprio all'inizio di questo documento, la comunità del tempio viene descritta come desiderosa, per mezzo dell'Offerta, di «venerare il Dao».

Proprio come l'altare moderno è focalizzato sulla pittura centrale, così l'Offerta è concentrata nell'Udienza, un rito che avviene a metà del programma. Questo rituale, a sua volta, dipende interamente dal corpo del sommo sacerdote, le cui forze, prima, portano il messaggio della comunità ai Tre Puri e, poi, ritornano con il responso del merito della comunità. Questa Udienza esoterica, indirizzata ai Tre Puri ed eseguita all'interno del corpo del sommo sacerdote, è il preludio indispensabile del rito per la Dichiarazione di Merito, che è indirizzato al capo del pantheon popolare esoterico ed è eseguito su un palco fuori dal tempio. Il nome di questo officiante centrale, nei testi antichi come in epoca moderna, è *gaogong*, «sommo merito». È anche chiamato il Rispettabile Centrale (*zhongzun*) perché, come il Rispettabile Celeste dell'Inizio Primordiale, si trova al centro tra due, quattro o anche sei assistenti.

Il più alto di rango tra questi accoliti è il capo-cantore (*dujiang*). Il suo ruolo è quello di eseguire il rito esteriore, composto dai suoi elementi visibili e udibili, mentre il Rispettabile Centrale esegue il rito interiore, cioè l'esteriorizzazione e la reintegrazione delle forze del proprio corpo, che costituisce la comunicazione reale con il Dao. Queste pratiche appartengono alla tradizione esoterica trasmessa da maestro a discepolo, a cominciare dalla rivelazione del primo maestro, il Signore Lao, al primo discepolo, Zhang Daoling. Il Rispettabile Centrale è quindi un legame – in virtù della sua ordinazione, quando diventa un «immortale» certificato dalla «cancelleria dei Tre Cieli» di cui Zhang Daoling è il cancelliere – in una catena ininterrotta che risale al Signore Lao, il terzo dei Tre Puri che governano i Tre Cieli. Quando comunica con il Dao egli riepiloga ciò che il suo maestro gli insegnò, vale a dire come usare il secondo tesoro, le sacre scritture, per «andare in udienza di fronte all'Origine». [Vedi *JIAO*].

È proprio in questo senso preciso che il *gaogong* moderno è l'erede spirituale del «santo» di Laozi: egli sa come «abbracciare l'Uno» (*Laozi* 22), sa come imitare la Via, «il cui movimento è quello del ritorno» (*Laozi* 40). Nel suo rito egli esprime e quindi rappresenta – introduce nel gioco – le forze della Via. Il rito dell'Udienza è pertanto descritto come «percorrere la Via», un termine che può essere tradotto anche con «rappresentare la Via». Sullo stesso tono, i daoisti definiscono tradizionalmente la loro funzione come l'«effettuare una trasformazione al posto del Cielo».

Poiché la sua azione rituale, quando è spezzata nelle sue parti componenti, può essere mostrata per comprendere una varietà di tecniche, il sacerdote daoista è anche il discendente dei «maestri delle ricette» (*fangshi*), individuati per la prima volta come un gruppo nella storia dinastica degli Han posteriori (25-220 d.C.). Tra questi maestri ci furono esperti del calendario, guaritori, astrologi, maghi, alchimisti e adepti delle arti di

lunga vita. Tutte le loro tecniche, dal grado più basso a quello più alto, permeano il rito daoista. [Vedi *FANGSHI*]. Più importante è il fatto che alcuni di questi antichi maestri sono descritti come esseri capaci, come l'«uomo reale» dello *Huainanzi*, di «far eseguire ai fantasmi e agli dei il loro ordine». Secondo un commentario dell'inizio del III secolo, questa frase «significa che egli è capace di trasformazione: quando qualcuno, piuttosto che dividere il suo corpo con i fantasmi, impara come metterli al lavoro, questo è [oppure, egli è] il Dao».

[Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO DAOISTE*; *DAOISMO*; e *ZHENREN*].

BIBLIOGRAFIA

Il miglior quadro generale della religione comunitaria cinese è J.J.M. de Groot, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, I-VI, Leiden 1892-1910, Whitefish/Mont. 2003 (rist.). A.J.A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium cults in Singapore*, London (1955) 1990 (2ª ed.), è uno studio approfondito della figura del *medium* in una sola comunità cinese. Una buona sintesi dell'osservazione antropologica e della tradizione testuale daoista è K. Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo taoista*, Roma 1983), cfr. soprattutto i capp. 3-5: «Divinità», «Maestri degli dei» e «Il rituale». Cfr. anche K. Schipper, *The Written Memorial in Taoist Ceremonies*, in A.P. Wolf (cur.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford/Cal. 1974. La sola opera occidentale sull'Offerta è M. Saso, *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Seattle 1972, Pullman/Wash. 1990 (2ª ed.), di qualità molto discontinua, ma può essere consultata per le sue descrizioni dei riti individuali. L'opera Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Paris 1976, è una traduzione completa e uno studio del capitolo sui «maestri delle ricette» dello *Hou Han shu* (Storia degli Han posteriori). Cfr. inoltre J. Lagerwey, *Wu-shang pi-yao. Somme taoïste du sixième siècle*, Paris 1981, per uno studio su *L'essenza dei Segreti Supremi*.

JOHN LAGERWEY

SACERDOZIO SHINTŌISTA. Il termine *shinshoku* («sacerdozio shintōista») è adoperato nel Giappone moderno per indicare il servizio svolto presso i santuari dello Shintō dalle persone dedite ai vari doveri religiosi. Prima del periodo Meiji (1868-1912) non esisteva alcuna organizzazione del sacerdozio shintōista, sicché titoli e funzioni variavano molto a seconda dell'epoca e del luogo sacro.

Titoli sacerdotali. Ecco alcune delle cariche religiose in uso già nell'antichità:

1. *Saishu* (sommo sacerdote/sacerdotessa). Il *saishu* è il sacerdote di massimo grado presso il Grande Santuario di Ise, incaricato della celebrazione di ogni cerimonia e di ogni questione amministrativa relativa al santuario. L'incarico, affidato in origine a un membro della famiglia Nakatomi dall'Ufficio dei *kami* (*Jinjikan*), organo del governo centrale, divenne a partire dalla metà del XVI secolo appannaggio ereditario del ramo Fujinami della famiglia Nakatomi. Il posto spettò poi a un membro della famiglia imperiale, a un maschio nel periodo che va dalla Restaurazione Meiji (1868) fino alla fine della seconda guerra mondiale, a una femmina in seguito.

2. *Kuni no miyatsuko* (governatore provinciale). In origine si trattava di una persona che ricopriva funzioni insieme politiche e religiose. Con le riforme Taika (645) la carica fu limitata a funzioni essenzialmente rituali.

3. *Gūji* (sacerdote capo). In origine si trattava di un funzionario amministrativo, gerarchicamente superiore agli altri gradi sacerdotali, che ricopriva responsabilità riguardanti le attività edili e finanziarie presso i santuari di maggiori dimensioni. A seconda dell'importanza del santuario, un supremo sacerdote capo (*daigūji*) poteva avere alle sue dipendenze un sacerdote capo minore (*shōgūji*) oppure un aiuto sacerdote capo (*gongūji*). Oggi un *gūji* detiene la responsabilità di tutte le funzioni amministrative e cerimoniali all'interno del santuario.

4. *Kannushi* (maestro sacerdotale). Questo titolo indicava chi aveva la responsabilità principale di un santuario e ricopriva il ruolo di celebrante dei riti. Da un certo momento in poi è diventato un termine per designare i sacerdoti shintōisti in genere.

5. *Negi* (sacerdote anziano). Il titolo, che deriva dalla parola del giapponese antico per «supplica» (*negai*), indicava i sacerdoti incaricati soprattutto di rivolgere preghiere e altre forme di culto alle divinità. In seguito è diventato un termine per i diretti subordinati al *kannushi* di un santuario, nonché una denominazione per i sacerdoti shintōisti in genere. Oggi indica il grado gerarchico inferiore al *gūji*.

6. *Hafuri* o *hafuribe* (liturgista). Uno dei titoli più antichi del sacerdozio shintōista. Il termine è stato adoperato in vario modo, per indicare uno specifico grado gerarchico inferiore a *kannushi* e a *negi*, oppure, come ancora oggi nel linguaggio comune, i sacerdoti shintōisti in genere.

7. *Tayū*. Dapprima un titolo onorifico assegnato ai funzionari governativi di grado medio, questo termine divenne un nome generico per i sacerdoti shintōisti, in particolare per quelli in servizio presso il Grande Santuario di Ise. È ancora in uso fra la gente comune per indicare i sacerdoti shintōisti in genere.

8. *Jinin* (attendente). I *jinin* erano funzionari di basso rango incaricati presso i santuari di svolgere mansioni varie.

9. *Tōya.* Membro laico di una organizzazione parrocchiale (*miyaza*), scelto dagli altri membri per celebrare i riti del santuario per un certo periodo di tempo. L'abitudine di scegliere questa figura sacerdotale nella comunità laica in base a un criterio di rotazione annuale sembra sia stata quasi la regola prima dell'età moderna, e ancora oggi la si può incontrare nei villaggi che circondano le grandi aree metropolitane di Kyoto e di Osaka. Con l'evolversi di un sacerdozio specializzato, il *tōya* ha assunto in molte regioni il ruolo di sacerdote a tempo parziale e di basso rango, oppure di laico il cui servizio è richiesto soltanto in alcune particolari occasioni cerimoniali.

10. *Shasō.* Gli *shasō* erano membri del clero buddhista in servizio presso santuari dello Shintō, facevano cioè parte di quel fenomeno storico noto come fusione fra Shintō e Buddhismo (*shinbutsu shūgō*). I titoli loro attribuiti variavano di santuario in santuario. Nel 1868 la loro funzione cessò del tutto, in seguito alle misure prese dal governo per separare Shintō e Buddhismo.

Le donne nello Shintō antico ricoprivano incarichi rituali anche assai importanti, ma furono gradualmente relegate a ruoli di semplici assistenti dei loro colleghi maschi. Ecco alcuni dei ruoli anticamente rivestiti da sacerdotesse presso i santuari dello Shintō:

1. *Saigū* o *saiō* (somma sacerdotessa). La *saigū* era una principessa nubile di stirpe imperiale, inviata presso il Grande Santuario di Ise come rappresentante dell'imperatore. Questa tradizione è durata fino al principio del XIV secolo.

2. *Saiin* (alta sacerdotessa). La *saiin* era una principessa nubile di stirpe imperiale, inviata a servire presso il Santuario di Kamo, a Kyoto, in analogia a quanto avveniva a Ise. La tradizione continuò fino al XII secolo.

3. *Mikannagi* (sacerdotessa). Era il termine generale per indicare le bambine, dai sette agli otto anni di età, scelte tra le figlie dei *kuni no miyatsuko* per aiutare nel culto delle divinità servite dai sacerdoti dell'Ufficio dei *kami*.

4. *Monoimi* (astinenti). Erano bambine scelte tra le figlie dei sacerdoti e che vivevano in uno stato di rigidissima purezza rituale. Se ne potevano trovare presso molti dei santuari maggiori, dove avevano nomi diversi.

5. *Miko.* È il termine generico con cui si indica il personale femminile in servizio presso i santuari. Un tempo membri regolari del corpo sacerdotale, gerarchicamente subordinate a *kannushi*, *negi*, e *hafuri*, oggi le *miko* svolgono soltanto funzioni secondarie, spesso quella di danzatrici sacre.

Esistono numerosi altri termini che nel tempo sono stati adoperati per indicare i sacerdoti shintōisti, ad esempio *shake*, *shanin*, *shashi* e *shikan*. Singoli santuari hanno usato denominazioni loro proprie, quali *uchhibito*, *tone*, *tanamori*, *gyōji*, *azukari* e *oshi*. Nell'antichità gli amministratori pubblici avevano anche incarichi religiosi e non esisteva un sacerdozio separato. Il capo del clan (*uji no kami*), per esempio, guidava il proprio gruppo parentale nel culto della divinità del proprio clan. Con il passare del tempo i due ruoli si specializzarono e con l'aumentare dei sacerdoti di professione aumentò anche la tendenza all'ereditarietà delle cariche sacerdotali.

Il sacerdozio shintōista dal 1868 al 1945. Dopo il crollo del regime Tokugawa le autorità del nuovo governo Meiji ripristinarono l'antica concezione dell'unità fra religione e politica (*saisei itchi*), ponendo tutti i santuari e i membri del corpo sacerdotale dello Shintō sotto il diretto controllo governativo. Santuari e sacerdoti furono da quel momento considerati appartenenti all'amministrazione pubblica. In sostituzione dei gradi, dei doveri, del numero di membri e delle remunerazioni che fino ad allora erano assai diversificate e decise in ciascun santuario secondo modalità autonome, venne istituita un'unica gerarchia nazionale di santuari e di sacerdoti.

Sotto tale sistema i sacerdoti del Grande Santuario di Ise assunsero il rango ufficiale di funzionari di Stato con il titolo speciale di *shinkan* (funzionari religiosi). Fra essi vi erano un *saishu*, un *daigūji*, uno *shōgūji*, undici *negi*, dodici *gonnegi* (aiuto *negi*), quaranta *kujō* (sacerdoti di basso grado). Poiché il *saishu* celebrava il culto in luogo dell'imperatore, la carica andava assegnata a un membro della famiglia regnante. Il *daigūji*, sotto la direzione e la supervisione del Ministro degli affari interni, oltre ad assistere il *saishu* nelle faccende cerimoniali, si occupava del controllo e della gestione di tutti gli altri sacerdoti. Lo *shōgūji* distribuiva le mansioni amministrative e faceva da assistente cerimoniale al *daigūji*. Assieme, questi tre sacerdoti dirigevano i *negi* e gli altri sacerdoti di rango inferiore nello svolgimento delle varie cerimonie e attività amministrative del santuario.

I santuari imperiali (*kanpeisha*) e i santuari nazionali (*kokuheisha*) vennero suddivisi in tre categorie in base alle loro dimensioni e i sacerdoti furono trattati come impiegati parastatali (*junkanri*), la cui nomina rientrava nella giurisdizione del Ministro degli interni e dei magistrati locali (unica eccezione il santuario Yasukuni a Tokyo, la nomina dei cui sacerdoti era affidata ai Ministri dell'esercito e della marina).

Come personale responsabile di tutte le funzioni rituali e amministrative a questi santuari vennero assegnati un *gūji*, un *gongūji* (limitatamente ai sei santuari maggiori, Atsuta Jingū incluso), in aggiunta a un *negi*, uno o due *shuten* (sacerdoti di basso grado), e (solo per Atsuta) fino a tredici *kujō*.

Ai santuari minori appartenenti a *fu* (prefetture urbane), *ken* (province) e *gō* (distretti), invece, vennero assegnati uno *shashi* e numerosi *shashō*, mentre i santuari di villaggio (*sonsha*) e i santuari privi di grado (*mukakusha*) furono dotati di molti *shashō*, responsabili di tutte le funzioni, sia religiose che amministrative. *Shashi* e *shashō* erano sacerdoti di basso grado, scelti dai magistrati locali fra i candidati proposti dai capi laici delle comunità parrocchiali, ed erano anch'essi una sorta di impiegati parastatali.

Gli individui destinati a queste varie cariche sacerdotali dovevano essere maschi, di età superiore ai venti anni, e dovevano aver superato un apposito esame o aver studiato presso alcune istituzioni ufficialmente destinate all'istruzione sacerdotale. Non furono previste nomine di membri femminili del clero.

Il sacerdozio dopo il 1945. In seguito alla sconfitta del Giappone nella seconda guerra mondiale le autorità che gestivano l'occupazione militare abolirono il sistema di controllo nazionale sui santuari e cancellarono la condizione di funzionari pubblici dei sacerdoti. I santuari dello Shintō ebbero lo stesso trattamento garantito ai luoghi sacri delle altre religioni e i loro sacerdoti principali divennero persone giuridiche religiose. Nel febbraio 1946 fu fondata a Tokyo la Jinja Honchō (Associazione dei santuari dello Shintō), organo amministrativo di supervisione delle attività di tutti i santuari. Quasi tutti i santuari shintōisti, tranne pochi luoghi sacri indipendenti, divennero membri dell'associazione. Di conseguenza ancora oggi la maggioranza dei sacerdoti shintōisti viene scelta secondo i regolamenti della Jinja Honchō. Alla fine del 1983 il numero dei sacerdoti facenti parte dell'Associazione era 19.810, 1.306 (6,6%) dei quali donne.

A seconda delle dimensioni e dell'importanza del santuario, fra i sacerdoti vi possono essere un *gūji*, alcuni *gongūji* (in genere uno solo), un *negi*, e alcuni *gonnegi*. Il *gūji* deve avere un'età superiore ai venti anni; il suo stato giuridico è all'incirca equivalente in campo religioso a quello di chi ricopre in altri campi incarichi dirigenziali; viene nominato dal Presidente della Jinja Honchō in base alle proposte presentate dai rappresentanti laici dell'Associazione. Egli ha il diritto di decidere il numero di *negi* del proprio santuario, mentre per la nomina del *gongūji* ha bisogno del consenso del Presidente della Jinja Honchō.

Per diventare sacerdoti ai candidati è richiesto, oltre al possesso di una buona cultura generale, la frequenza ai corsi d'istruzione specifica e un periodo di apprendistato presso altri santuari. Ci sono cinque livelli di qualifica, acquisiti sulla base di appositi esami o sulla base delle votazioni ottenute diplomandosi presso istituti di istruzione shintōista ufficialmente riconosciuti. Una volta nominati, a seconda della qualifica, del rendimento e degli anni di servizio, i sacerdoti sono distinti in sei gradi gerarchici, che sono segnalati dagli abiti indossati nelle occasioni cerimoniali. Il Grande Santuario di Ise ha uno statuto particolare rispetto agli altri santuari dello Shintō e conserva un sistema sacerdotale autonomo, basato sulla tradizione affermatasi prima della seconda guerra mondiale.

I membri del clero shintōista non hanno soltanto mansioni rituali, ma anche responsabilità amministrative, quali la manutenzione delle strutture e la gestione delle finanze del santuario. Per essere all'altezza del loro tradizionale ruolo di protettori della fede e di guide spirituali della comunità, essi devono curare il loro comportamento e la loro cultura, oltre che la purezza rituale (*saikai*) tradizionalmente enfatizzata nello Shintō. Nel dopoguerra si è avvertito un forte bisogno di coinvolgimento dei sacerdoti nelle attività di proselitismo e ci si aspetta la loro partecipazione attiva anche nel campo dell'impegno sociale e culturale. [Vedi anche *SHINTŌ*].

BIBLIOGRAFIA

Poco numerosi sono gli studi in inglese riguardanti il sacerdozio shintōista. Qualche informazione si può ricavare da Shintō Commitee for the Ninth International Congress for the History of Religions (cur.), *Basic Terms of Shintō*, Tokyo 1958. Fra le opere in giapponese, *Shintō daijiten*, I-III, Tokyo 1937-1940, è il dizionario sullo Shintō più completo mai pubblicato e contiene numerosi articoli relativi al sacerdozio. Nella sezione «Shinshoku» («Jingibu») del *Koji ruien*, 1898, rist. Tokyo 1967, pp. 45s., si possono trovare elencate per argomento citazioni da fonti storiche riguardanti titoli, funzioni e qualifiche dei sacerdoti shintōisti. Per alcune questioni fondamentali riguardanti il sacerdozio shintōista, cfr. Ono Motonori (Sokyō), *Shintō no kiso chishiki to kiso mondai*, Tokyo 1964, pp. 472-553; per l'evoluzione storica del sacerdozio cfr. Umeda Yoshihiko e Okada Yoneo, *Shinshoku*, in *Shintō yōgoshū, saishihen*, II, Tokyo 1976 (pubblicazione curata dall'Istituto per i classici e la cultura giapponese dell'Università Kokugakuin).

[Aggiornamenti bibliografici: J. Breen e M. Teeuwen (curr.), *Shintō in History. Ways of the Kami*, Honolulu 2000; Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988*, Princeton 1989; Kurozumi Tadaaki, *The Opening Way. Kurozumi Munetada, Founder of Kurozumikyo*, Lanham/Md. 1994; *Kyososama no Goitsuwa. The Living Way, Stories of Kurozumi Munetada, a Shinto Follower*, Walnut Creek/Calif. 2000; C. Scott Littleton, *Shinto. Origins, Rituals, Festivals, Spirits, Sacred Places*, New York 2002].

TOKI MASANORI

SEO GYEONGDEOK (1489-1546) fu uno dei principali filosofi confuciani della dinastia coreana degli Yi (1392-1910). In Corea è meglio conosciuto con il nome

onorifico di Hwadam. Durante la dinastia Yi, il Neoconfucianesimo soppiantò il Buddhismo come principale tradizione spirituale e intellettuale. Tra i vari pensatori neoconfuciani in Corea in questo periodo di cinque secoli, tre sono celebrati più degli altri: Hwadam, Yi Hwang (Toegye, 1501-1570) e Yi I (Yulgok, 1536-1584). A questi tre filosofi viene attribuito il merito di aver portato l'assimilazione coreana del complesso sistema di pensiero confuciano alla completa maturità e di aver sviluppato una problematica tipicamente coreana.

Hwadam, il primo dei tre, è conosciuto come un pensatore originale e influente. Era originario di una famiglia della piccola nobiltà relativamente povera e si formò in larga misura da autodidatta. Sebbene gli fossero stati offerti più volte degli incarichi nel governo, non accettò mai, scegliendo invece di condurre una vita povera, in montagna o in campagna, dove si dedicò interamente allo studio e all'insegnamento. Esistono molti aneddoti che riguardano la sua curiosità nei confronti dei fenomeni naturali, ma la sua opera più importante fu dedicata alle questioni metafisiche fondamentali e al complesso sistema del *Libro delle mutazioni* (coreano, *Yeokgyeong*; cinese, *Yijing*).

Hwadam sostenne fortemente la sua indipendenza di giudizio e la sua originalità. La piccola parte dei suoi scritti che è giunta fino a noi, tuttavia, è connotata da una forte somiglianza con la metafisica monista dell'energia materiale (coreano, *gi*; cinese, *qi*) sviluppata dall'antico neoconfuciano cinese Zhang Zai (1020-1077). Come Zhang, egli pensava che l'energia materiale fosse la sola componente di tutta l'esistenza. Nella sua condizione ultima, informe, pura, l'energia materiale è senza inizio e senza fine. Hwadam si riferiva a questo concetto come alla Vacuità Suprema (coreano, *tae ho*; cinese, *tai xu*). Con un processo di condensazione, le forme distinte degli esseri del mondo fenomenico emergono dalla Vacuità Suprema e, con la morte, la loro sostanza torna verso di essa. Sosteneva quindi che, in senso stretto, non c'è morte, ma solo trasformazione.

Il Neoconfucianesimo coreano è conosciuto specialmente per la sua stretta aderenza alla tradizione ortodossa del Neoconfucianesimo cinese derivata dal pensiero di Zhu Xi (1130-1200). Tuttavia, il pensiero di Hwadam è audace e sfociante in una tradizione che poco dopo sarebbe diventata sia più prudente che più autoritaria. Molti studiosi successivi seguirono l'evidente dualismo della scuola Zhu Xi, ma tra essi una scuola di pensiero tese a enfatizzare il ruolo dell'energia materiale. Questa scuola riconobbe come suoi antenati diretti Yi I (Yulgok) e, infine, Hwadam. Una caratteristica distintiva del pensiero neoconfuciano coreano è la sua indagine scrupolosa delle implicazioni e delle tensioni del dualismo di Zhu Xi di principio (coreano, *i*; cinese, *li*) ed energia materiale. La filosofia di Hwadam si fece portatrice di una posizione polare pura che costituì definitivamente uno dei parametri estremi del pensiero neoconfuciano coreano. Come tale essa divenne un punto di riferimento costante per le generazioni successive di pensatori.

[Vedi *CONFUCIANESIMO IN COREA*].

BIBLIOGRAFIA

Il primo libro che tratta interamente del Neoconfucianesimo coreano è W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush (curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985. Contiene una serie di articoli sulle figure e gli aspetti principali della tradizione neoconfuciana coreana ad opera di eminenti studiosi del campo. La migliore storia generale della Corea è Ki-baik Lee, *A New History of Korea*, E.W. Wagner e E.J. Schultz (tradd.), Cambridge/Mass.-Seoul 1984.

MICHAEL C. KALTON

SHANGDI. Durante la dinastia Shang (circa 1550-1050 a.C.), le preghiere e i sacrifici erano offerti a un grande numero di dei, ai quali ci si riferiva collettivamente come ai *di*. Considerati gli antenati divinizzati (reali o apparenti) del clan regale degli Shang e dell'alta aristocrazia, i *di* venivano venerati a intervalli regolari secondo un calendario liturgico. Nei periodi appropriati erano anche consultati per avere aiuto o consiglio per mezzo della rottura delle ossa-oracolo (cioè la pratica della scapulomanzia).

I re Shang veneravano anche un dio più potente, conosciuto come Shangdi (dio elevato, o dio al di sopra). A causa dell'assenza di forme plurali in cinese, non è sicuro che ci fosse soltanto un dio conosciuto come Shangdi: la frase potrebbe anche voler dire, collettivamente, «gli dei elevati». Tuttavia, la maggior parte delle fonti concorda nel ritenere che fosse una divinità unica. Shangdi potrebbe anche essere stato considerato in un certo senso come un antenato umano ultimo. Ciò nonostante, la divinità non venne inclusa nel complesso liturgico regolare dei sacrifici ancestrali e delle consultazioni degli oracoli.

Non esistono narrazioni mitiche delle origini di Shangdi ed egli non compare neppure nei racconti mitici dei personaggi fondatori (siano essi dei, eroi culturali o saggi-imperatori) dell'antichità cinese, quali Yao, Shun e Yu il Grande. Tuttavia, c'è motivo di supporre l'esistenza di alcune corrispondenze tra Shangdi e Huangdi, il Tearca o Imperatore Giallo (nome che compare per la prima volta in testi di molto posteriori agli Shang), il mitico eroe culturale, patrono della metallurgia e dio del centro.

Diversamente dai *di* minori, che avevano autorità su questioni che riguardavano gli esseri umani, quali la sa-

lute del re e la sua fortuna nel matrimonio, la guerra e la caccia, Shangdi aveva giurisdizione su una vasta gamma di faccende naturali e cosmiche. Secondo le iscrizioni sulle ossa-oracolo che ci sono pervenute, Shangdi aveva il potere di impedire, o di porre fine a flagelli, siccità, inondazioni, tempeste violente e altri fenomeni simili. A quanto pare, Shangdi non era mai consultato direttamente per mezzo della scapulomanzia e soltanto raramente gli venivano rivolte direttamente delle preghiere. Piuttosto, quando era necessario, gli dei minori lo consultavano per conoscere il suo volere; costoro potevano anche essere invocati per intercedere presso di lui a favore del re o della popolazione.

Benché le prove esistenti non permettano una descrizione esatta della teologia Shang, sembra probabile che Shangdi fosse ritenuto un dio cosmico, che dimora nel cielo o sopra di esso all'apice dei cieli che ruotano. In effetti, Shangdi potrebbe essere stato un'incarnazione divinizzata della stella polare stessa. È certo che, alcuni secoli dopo la caduta della dinastia Shang, gli dei furono ritenuti, in parte, la personificazione delle stelle, dei pianeti e delle configurazioni astrali.

Con la conquista dello Stato Shang da parte della dinastia Zhou intorno al 1050 a.C., la posizione di Shangdi come divinità preminente del culto regale fu usurpata dal dio elevato degli Zhou, Tian («cielo»). Tian non fu semplicemente Shangdi sotto un altro nome, ma i due dei elevati furono considerati in modo simile come forze cosmiche, consapevoli ma relativamente impersonali.

Tuttavia, il termine *shangdi* sopravvisse alla caduta della dinastia Shang e continuò a comparire nei testi religiosi e cosmologici ancora per secoli. In questi testi non è chiaro se ci si riferisca sempre a un dio elevato unico. Infatti, in alcuni contesti sembra preferibile interpretare il termine come «dei elevati». In alcuni testi del periodo degli Stati Combattenti (403-221 a.C.) il termine *shangdi* viene sostituito da un quasi sinonimo, *taidi* («grande dio»). Indipendentemente da quale termine venga utilizzato, è chiaro che il riferimento è rivolto a un dio celeste (o a degli dei celesti), che risiede nel polo celeste o nei suoi paraggi. Secondo il capitolo 4 dello *Huainanzi* (139 a.C.): «Se l'altezza della montagna [cosmica] Kunlun fosse raddoppiata... [e raddoppiata, e raddoppiata ancora], raggiungerebbe il Cielo stesso. Se uno vi sale, diventerà un semidio. Essa è chiamata la dimora del Grande Dio [Taidi]». Nel suo commentario allo *Huainanzi*, Gao You (attivo dal 205 al 212) dichiara che «la porta di Changhe è la porta [attraverso la quale] si inizia a salire al Cielo. La Porta del Cielo è la porta del Palazzo Viola Fortificato [cioè le stelle circumpolari] dove dimora Shangdi».

Con lo sviluppo della religione organizzata del Daoismo, verso la fine della dinastia degli Han posteriori (III secolo d.C.), il termine *shangdi* conobbe una nuova importanza. Tuttavia, come termine daoista raramente compare da solo; più facilmente ha il significato generale di «dio elevato», usato negli elaborati titoli composti attribuiti alle numerose divinità del pantheon daoista, organizzato gerarchicamente e burocraticamente. *Yuhuang Shangdi* («dio elevato sovrano di giada») è un esempio caratteristico di un tale titolo divino di nobiltà.

Intanto, il vecchio significato di *shangdi* veniva preservato attraverso lo studio, ufficialmente sostenuto, dei testi classici da parte dell'*élite* burocratica confuciana. Ogni candidato all'esame conosceva a memoria una serie di frasi tratte dai classici, come ad esempio: «[Il re Wen] servì brillantemente Shangdi e si assicurò molte benedizioni». Con lo sviluppo del culto di Stato del Confucianesimo e del culto imperiale del sacrificio al Cielo (Tian), *Shangdi* iniziò ad essere considerato effettivamente un sinonimo, forse immaginato più concretamente, di *Cielo*.

Infine, il termine *Shangdi* venne adottato dai missionari protestanti e dai loro convertiti cinesi per designare il Dio giudaico-cristiano. Tuttavia, questa divinità è conosciuta più comunemente in cinese con un nome che venne coniato dai primi missionari gesuiti, *Tianzhu*, «Signore del Cielo».

[Vedi *YUHUANG*; *HUANGDI*; e *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

Il termine *Shangdi* compare molte volte nel canone confuciano. La traduzione base si trova in J. Legge (trad.), *The Chinese Classics*, I-V, Oxford 1893-1895, Hong Kong 1970 (3ª ed.). Per il ruolo di Shangdi nella religione della dinastia Shang, cfr. Chang Tsungtung, *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften*, O. Karow (cur.), Wiesbaden 1970. Il volume H. Maspero, *La Chine antique*, Paris (1924) 1965, rist., si occupa del ruolo religioso di Shangdi nel periodo classico Shang e in quello successivo.

JOHN S. MAJOR

SHINTŌ. La religione tradizionale del Giappone, il cui nome viene in genere italianizzato nella forma Scintoismo, la cui storia si origina in tempi precedenti alla fondazione della nazione giapponese e continua ininterrotta fino ad oggi.

Caratteristiche generali

I Giapponesi dei tempi più remoti non possedevano un nome per la loro religione nazionale, ma quando,

nel VI secolo dell'era volgare, il Buddhismo venne ufficialmente introdotto dal continente, venne utilizzata la parola *Shintō* («la via dei *kami*») per distinguere la religione tradizionale dal Buddhismo (*Butsudō*, «la via del Buddha»). La prima attestazione letteraria della parola si trova nel *Nihonshoki* (720): a quel tempo indicava soltanto riti particolari, *kami* (forze soprannaturali o divinità), oppure santuari e fu soltanto alla fine del XII secolo che iniziò gradualmente a riferirsi alla via dei *kami*, includendo nel suo significato il riferimento a una dottrina religiosa.

Definizione. Un importante studioso dello Shintō, Kōno Seizō, definì in epoca prebellica lo Shintō come la via dei *kami*, il principio di vita del popolo giapponese, ereditato da tempo immemorabile. Egli affermava anche che lo Shintō esprime il credo e il sentimento tradizionali del popolo giapponese. Nel 1948 il Quartier generale delle Potenze Alleate, che allora occupavano il Giappone, affermò invece in *Religions in Japan* (un documento ufficiale contenente le posizioni delle forze occupanti in materia religiosa) che lo Shintō è «l'insieme delle diverse risposte dell'uomo al proprio ambiente naturale e umano» e inoltre «uno stile di vita inestricabilmente intrecciato con il pensiero e la condotta dei Giapponesi». Pur concordando in sostanza con queste definizioni, nella trattazione che segue preferisco usare la parola *Shintō* per indicare le pratiche religiose tradizionali del popolo giapponese e la visione del mondo basata sulla loro concezione dei *kami*. Lo Shintō è una «religione nazionale», praticata quasi esclusivamente da Giapponesi (compresi coloro che sono emigrati all'estero), priva di un fondatore (eccezion fatta per alcune delle sue sette), ma sviluppatasi naturalmente.

Lo Shintō concepisce i *kami* in forma fondamentalmente politeista e conosce, fra le sue pratiche, preghiere rivolte alle divinità, feste religiose (*matsuri*), discipline ascetiche e attività sociali. Alcune delle sue caratteristiche religiose sono rigide e costanti, altre asserzioni e dottrine sono invece legate a specifiche situazioni storiche, ma non esistono dogmi o testi sacri in senso stretto. Lo Shintō ha modellato la vita dei Giapponesi non tanto per mezzo di una teologia o di una filosofia ben precisa, quanto piuttosto per mezzo di un suo codice fondamentale di valori, di uno schema di comportamento, delle sue generali modalità di pensiero.

Una tipologia dello Shintō. Nello Shintō moderno si possono distinguere tre ampie categorie tipologiche, tutte vicendevolmente in rapporto fra loro: lo Shintō dei santuari, lo Shintō delle sette (comprese le nuove religioni del dopoguerra) e lo Shintō popolare.

Lo Shintō dei santuari (Jinja Shintō). Il culto dei *kami* presso i grandi santuari (*jinja*), sparsi in vari luoghi, costituisce la componente principale dello Shintō dei santuari. Si tratta di un tipo di Shintō che risale all'inizio della storia del Giappone, arriva fino ai nostri giorni, rappresenta la componente principale della tradizione shintōista e ha svolto un ruolo importante nell'unificazione e nel rafforzamento della solidarietà della nazione e della società rurale. Lo Shintō dei santuari non ha un fondatore, è organizzato sulle comunità locali dei credenti (appartenenti alla medesima «parrocchia»), possiede feste e altre pratiche religiose, propone dottrine radicate nella tradizione shintōista e nella mitologia giapponese: il tutto incentrato sulla capacità di unificazione spirituale dei santuari. Ono Sokyō (*Shintō no kiso chishiki to kiso mondai*, 1963) ha descritto lo Shintō dei santuari da un punto di vista teologico. Secondo Ono, lo Shintō è lo stile di vita basato sulle antiche tradizioni del popolo giapponese, che venera come massima divinità Amaterasu Ōmikami («grande dea che illumina il cielo»), onora i *tenshin chigi* («divinità del cielo e della terra») e gli antenati, propone un servizio rivolto alla società secondo lo stesso spirito con cui si servono le divinità, e prega per il pacifico sviluppo del proprio Paese, rappresentato dall'imperatore, e per la felicità universale di tutti i popoli del mondo.

Lo Shintō delle sette (Kyōha Shintō). Con questa espressione (in giapponese si adopera anche la denominazione Shūha Shintō) si indica un movimento shintōista incentrato su tredici gruppi formatisi durante il XIX secolo. La caratteristica distintiva dello Shintō delle sette è che ognuna ha un proprio fondatore, che i fondatori per la maggior parte raccolsero i loro fedeli fra la gente comune e che le varie sette nacquero dall'esperienza religiosa di un singolo individuo oppure a partire dalla cosiddetta «rinascita dello Shintō» (Fukko Shintō). Questi gruppi non hanno, in genere, veri e propri santuari, ma utilizzano come centri di aggregazione per le loro attività religiose strutture in qualche modo paragonabili alle nostre chiese. A far data dalla seconda guerra mondiale in molti gruppi si sono moltiplicate le divisioni e gli scismi. Dal dopoguerra, per esempio, il Tenrikyō ha affermato pubblicamente di non essere un gruppo shintōista, ma in questo testo, per comodità espositive, lo si tratterà come tale. Come sette dello Shintō saranno trattate anche le nuove religioni nate, dopo il 1945, da un terreno di cultura fondamentalmente shintōista.

Lo Shintō popolare (Minzoku Shintō). Lo Shintō popolare è un aspetto della fede tradizionale giapponese strettamente connesso con gli altri tipi di Shintō. La fede tradizionale giapponese è diffusa fra la gente comune che appartiene alla base della struttura sociale. non possiede un sistema di pensiero che si possa definire dottrinale o dogmatico e non presenta una organizzazione ecclesiastica. La fede popolare giapponese deriva essenzialmente da tre fonti. La prima è costituita

dalla sopravvivenza di antiche tradizioni come la divinazione, le cerimonie magiche di tipo sciamanico, la medicina tradizionale. La seconda è rappresentata da quegli elementi che formano la struttura basilare dello Shintō: riti di astensione, astinenza e purificazione e culto delle divinità domestiche e agresti. La terza fonte dello Shintō popolare è costituita da numerosi elementi frammentari provenienti da religioni straniere come Daoismo, Buddhismo e Cattolicesimo di epoca medievale, oppure da elementi variamente combinatisi con essi. In linea di massima con l'espressione Shintō popolare si fa riferimento soprattutto alla seconda di queste tre fonti.

Le tre varietà di Shintō appena descritte sono tutte in rapporto fra loro e gli stessi fedeli shintōisti, in realtà, raramente si soffermano su queste distinzioni. La principale differenza fra Shintō dei santuari e Shintō popolare si può identificare secondo una dimensione di scala, cioè nella forza o debolezza dell'organizzazione. In molti casi le feste e gli scopi delle pratiche sono assolutamente identici ed è perciò difficile tracciare fra i due fenomeni un chiaro confine. Molti degli adepti delle sette shintōiste, inoltre, partecipano alla vita religiosa delle «parrocchie» (*ujiko*) dello Shintō dei santuari e sono insieme devoti allo Shintō popolare.

Panoramica storica

Dal punto di vista della storia delle idee, la storia dello Shintō è costituita da continui movimenti di interazione e combinazione con altre religioni e di riformulazione e recupero periodici della propria autonoma identità culturale. Dal punto di vista della storia sociale, invece, lo Shintō è stato soprattutto una religione della famiglia estesa (clan), del villaggio o della nazione, una religione di raggruppamenti sociali naturalmente esistenti e in sovrapposizione continua e varia fra loro. Lo Shintō ha però con il tempo sviluppato anche numerosi aspetti religiosi fondati sull'impegno individuale, conservando in seguito entrambe le funzioni.

Lo Shintō antico. Per Shintō antico intendiamo lo Shintō del periodo precedente agli influssi di Confucianesimo, Buddhismo e altre religioni straniere. È difficile indicare date precise, ma si può dire che il periodo antico terminò, con qualche strascico, tra il VII secolo e gli inizi dell'VIII.

Per quanto riguarda la sua composizione etnica, il popolo giapponese è essenzialmente originario dell'Asia sudorientale e mongola, con qualche vario apporto da altre popolazioni confinanti. La mitologia e la religiosità del Giappone sono per forza di cose dello stesso tipo di quelle dei gruppi etnici limitrofi. Il mito giapponese della «caverna del cielo» (*ame no iwato*), per esempio, assomiglia notevolmente a quello che si ritrova presso i Miao della Cina meridionale e ad altri miti appartenenti a popolazioni stanziate ai confini di India e Myanmar (Birmania). Si tratta di un mito che narra come un *kami* si nasconda in una caverna, gettando il mondo temporaneamente nell'oscurità, ed è forse un tentativo di spiegare il fenomeno delle eclissi solari. Miti cosmogonici che narrano della divisione fra cielo e terra esistono tanto in Cina meridionale e in Indonesia quanto in Giappone. Gli studiosi delle tradizioni popolari, inoltre, sottolineano l'intimo legame che associa alle antiche culture della regione mongola e della penisola coreana alcuni elementi religiosi giapponesi, quali la credenza che le divinità vengano a riposarsi sulle montagne o negli alberi, il culto patrilineare degli antenati, lo sciamanismo e la struttura architettonica delle tombe antiche (chiamate *kofun*).

Il carattere della religione del Giappone in età preistorica non è chiaro. La cultura Yayoi (sviluppatasi nel Giappone occidentale), che ha origine nel Kyushu (intorno al 300-200 a.C.), appare in diretto collegamento con la cultura giapponese moderna, ma possiamo soltanto proporre vaghe ipotesi a proposito dei riti agricoli e dello sciamanismo praticati a quell'epoca. Nel Giappone antico in varie regioni si formarono piccoli principati che vennero infine unificati in una sola nazione soprattutto per opera degli antenati della odierna famiglia imperiale. Alcune iscrizioni cinesi fanno pensare che tale unificazione ebbe luogo prima della metà del IV secolo. Comunque, anche considerando questi remoti documenti archeologici, è soltanto con l'emergere dei primi testi shintōisti, all'inizio dell'VIII secolo, che possiamo afferrare un quadro più sicuro dello Shintō antico.

Le concezioni della divinità. In giapponese antico la parola *kami* era adoperata come aggettivo per indicare qualche cosa di misterioso, soprannaturale, sacro. Nella definizione classica di Motoori Norinaga (1730-1801), *kami* significa «qualunque cosa fuori dell'ordinario, che possiede un potere superiore e che ispira un timore reverenziale». Un *kami* è, in altri termini, un essere misterioso e soprannaturale, capace di incutere timore agli uomini. Gli oggetti più semplici del culto popolare, così come le grandi divinità della famiglia imperiale e quelle venerate dai clan più importanti, sono tutti considerati *kami*.

Secondo Muraoka Tsunetsugu e Miyaji Naoichi, è possibile dividere i *kami* antichi in tre categorie: 1) divinità naturali (divinità che abitano oggetti o fenomeni naturali, oppure divinità che tali oggetti o fenomeni controllano); 2) divinità antropomorfe (eroi, grandi personaggi, antenati divinizzati); 3) divinità astratte (divinità che sono al servizio di un ideale o che simboleggiano un potere astratto). Si pensa che i Giapponesi an-

tichi credessero che le anime dei loro parenti defunti diventassero spiriti dopo un periodo di purificazione e si riunissero agli antenati, per tornare poi, all'incirca una volta l'anno e in occasioni particolari, nei luoghi dove in vita dimoravano, concedendo felicità e protezione. Il *kami* più importante era però lo *ujikami*, la divinità del clan, che si credeva proteggesse l'esistenza e le funzioni sociali dell'unità sociale basilare di quel periodo, lo *uji*, il clan. Lo *ujikami* non era sempre un antenato divino, ma più spesso una divinità intimamente legata ai mezzi di sussistenza del clan o alla sua situazione geografica o politica. Con il tempo, tuttavia, si rafforzò una tendenza a concepire lo *ujikami* come antenato. [Vedi anche *KAMI*].

I riti e i luoghi sacri. Lo Shintō in origine non aveva santuari e i suoi riti venivano celebrati in luoghi naturali considerati sacri, come ai piedi di una bella montagna, sulla riva di un fiume o di un corso d'acqua pura, in un boschetto misterioso, in un luogo, comunque, che forniva una sede provvisoria alla divinità, quale poteva essere un albero sempreverde (*himorogi*), oppure una roccia nella sua ambientazione naturale (*iwakura*).

In seguito, i partecipanti ai riti costruirono piccole capanne temporanee per proteggere loro stessi e l'altare da vento e pioggia; poi cominciarono a mantenere anche dopo la celebrazione queste costruzioni, che divennero progressivamente quello che oggi sono i santuari. L'idea di *kami* ha seguito di pari passo questa evoluzione architettonica, passando dall'idea di una divinità in visita temporanea ai fedeli, in occasione delle cerimonie, a quella di una divinità sempre presente nel santuario e pronta a proteggere i fedeli. Prototipi significativi della più antica architettura shintōista sono il sacrario interno del Grande Santuario di Ise (*shinmei zukuri*) e quello del Grande Santuario di Izumo (*taisha zukuri*). Il primo ebbe probabilmente come modello il granaio per il riso, mentre il secondo sembra imitare le abitazioni antiche, che si sarebbero sviluppate nel tempo in edifici sacri.

In Giappone l'agricoltura è stata fino al XIX secolo il mezzo principale di sussistenza e quindi anche l'attività intorno alla quale ruotavano i riti centrali dello Shintō antico. Fra questi erano particolarmente importanti la Festa per il buon raccolto (*Kinensai*), in primavera, e la Festa del ringraziamento (*Niinamesai*), in autunno. In occasione di questi riti i fedeli accoglievano i *kami*, offrivano loro cibo e bevande, musica, canti e danze per placarli, pregavano per ottenere la loro protezione e ringraziavano per i benefici ricevuti. Oltre alle preghiere pubbliche per la pace e la sicurezza del gruppo, venivano pronunciate anche preghiere per la famiglia e per il singolo individuo.

I Giapponesi antichi per determinare la volontà dei *kami* a proposito delle loro vite e delle loro azioni utilizzavano molti modi, il più importante dei quali era una forma di divinazione in cui la scapola di un cervo veniva bruciata per esaminarne poi le crepe; in seguito si aggiunse la tradizione continentale di adoperare allo stesso modo il guscio di tartaruga. Si praticava anche la divinazione attraverso i sogni. Le controparti coinvolte in litigi e in contenziosi erano obbligate a immergere le loro mani nell'acqua bollente per ottenerne un giudizio divino. Talvolta si traevano oracoli in stato di possessione spiritica (*kamigakari*), provocata nel corso di particolari riti o durante casi spontanei di possessione. Prima di partecipare alle celebrazioni rituali, oppure per allontanare le calamità, si usava l'acqua per riti di purificazione, ed esisteva anche un curioso tipo di punizione-purificazione in cui i criminali erano costretti a liberarsi di tutto ciò che possedevano.

La cosmologia. Al tempo dello Shintō antico coesistevano due diverse cosmologie. Una concepiva il mondo come una struttura verticale strutturata su tre piani. Takamanohara («la pianura dell'alto cielo»), regno degli dei, Nakatsukuni («la terra di mezzo»), regno degli uomini, e Yomi («gli Inferi»), regno dei morti. Si tratta in pratica della stessa struttura verticale presente nelle culture sciamaniche mongole e nordasiatiche. Questa cosmologia verticale è quella che predomina nell'insieme dei miti giapponesi. L'altra cosmologia immaginava, invece, un cosmo strutturato in due mondi orizzontali, uno dei quali, Tokoyo («il regno eterno»), collocato ai limiti del mondo fenomenico, in una dimensione in qualche modo utopica, al di là del mare. Questa cosmologia è tipica dell'Asia sudorientale e, benché presente soltanto in maniera diluita e occasionale nei classici giapponesi, è tuttora chiaramente presente nei riti funerari contemporanei e nelle credenze popolari riguardanti le visite compiute dagli antenati.

L'atteggiamento prevalentemente mondano dello Shintō si riscontra già dai tempi remoti del mito. Nel Giappone antico Takamanohara e Tokoyo sono sempre rappresentati come continuazioni o riflessi del mondo fenomenico e non vengono esaltati come luoghi di maggior valore rispetto al mondo degli uomini. Un clima temperato e una produzione agricola relativamente abbondante favorirono questo atteggiamento di semplice accettazione del mondo così com'è. Le prime opere letterarie celebrano spesso l'emergere dalle oscurità primitive della vitalità e dell'ottimismo umani e tale atteggiamento positivo resta forte nella cultura giapponese di tutti i tempi. [Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*].

L'evoluzione dello Shintō antico. Sotto l'influsso della cultura continentale, lo Shintō antico cominciò a svilupparsi in varie direzioni. La cultura cinese, intro-

dotta in Giappone verso il V secolo, portò con sé lo sviluppo di una consapevolezza etica e la popolazione iniziò a cercare nei miti un esempio per modellare la sua esistenza sulla volontà e sull'operato dei *kami*. *Magokoro* (purezza d'animo o sincerità), che già nello Shintō antico era un valore importante, divenne sempre più centrale con il passare del tempo.

Un'altra novità fu la tendenza all'unificazione dei miti. Le narrazioni mitiche dei vari clan furono raccolte e riordinate all'interno della cornice dei miti della famiglia imperiale, cosicché i miti del popolo giapponese trovarono una sistemazione finalmente strutturata. Le notizie fornite dalla prefazione del *Kojiki* (712) e l'analisi del *Nihonshoki* fanno ipotizzare che questo periodo di compilazione dei miti coincida con il regno dell'imperatore Temmu (672-687).

Con la nascita della nazione unificata, Amaterasu Ōmikami, che in precedenza era soltanto la divinità tutelare del clan dell'imperatore, venne celebrata anche fuori del palazzo imperiale come dea protettrice della nazione e del suo popolo. Allo stesso tempo le divinità familiari dei grandi clan assunsero, in aggiunta alle loro funzioni originarie, il compito di proteggere la nazione intera, e ogni anno il governo centrale le colmava di offerte. I clan più potenti che si erano sottomessi al governo centrale non erano costretti a venerare le divinità dell'imperatore, ma al contrario molte divinità di particolari regioni ricevevano tributo dal governo, ed è degno di nota che questa situazione finì per favorire l'unità del Paese.

L'organizzazione del sistema rituale nazionale coincise probabilmente con l'importazione su vasta scala del sistema Ritsuryō (la codificazione politica cinese), in occasione delle riforme Taika del 645. L'Ufficio dei *kami* (*jingikan*) divenne responsabile presso il governo centrale dei riti nazionali, che nelle province erano invece sotto la responsabilità dei funzionari locali. Per l'ascesa al trono dell'imperatore si celebravano grandi cerimonie, la cui parte più importante era chiamata Daijōsai, la Grande festa del ringraziamento. Altri riti di preghiera e di ringraziamento si tenevano in occasione di eventi fausti e infausti. Così come il sistema Ritsuryō era modellato in larga misura sull'organizzazione burocratica Sui e Tang, anche alcuni altri riti giapponesi assomigliavano molto a quelli cinesi, come ad esempio la Festa per il buon raccolto, oppure le offerte di vestiti agli antenati imperiali prima dell'estate e dell'inverno. Naturalmente esistevano già in Giappone credenze religiose tali da rendere accettabili queste cerimonie religiose di origine straniera. La prova che il sistema cinese non fu semplicemente e passivamente copiato consiste, per esempio, nella presenza nel sistema giapponese di elementi che nel codice cinese erano invece del tutto assenti, come l'Ufficio dei *kami* e il divieto di mangiare carne prima delle cerimonie.

Il sistema nazionale dei riti shintōisti fu completato all'inizio del periodo Heian (dalla fine dell'VIII secolo alla fine del XII). All'inizio del X secolo sono documentati circa tremila santuari che ricevevano offerte dal governo. Alla fine del periodo Heian questo sistema entrò in crisi, in concomitanza con l'indebolirsi del sistema Ritsuryō, ma in epoca medievale continuò il patrocinio governativo sui luoghi sacri più grandi e più famosi, come il sistema dei Ventidue santuari. Nei codici delle famiglie militari del periodo delle guerre civili e nella legge dello shōgunato Kamakura fu adottata l'abitudine di venerare i *kami* presso la sede del governo e di dare priorità al rituale. Molto tempo dopo questo antico sistema fu riportato in vita dalla Restaurazione Meiji.

La fusione fra Buddhismo e Shintō. Nel periodo che va all'incirca dalle riforme Taika al principio dell'epoca Heian enorme fu l'influenza cinese in campo filosofico, etico, giuridico, letterario, tecnologico e produttivo, ma in campo religioso fu piuttosto il Buddhismo, a partire dalla sua introduzione, nel 538, che crebbe rapidamente in potere e pervasività. All'inizio il Buddha fu preso come il «*kami* del Paese vicino» (cioè la Cina) e non venne rigorosamente distinto dai *kami* giapponesi. Con il passare del tempo, comunque, l'arte, il culto e la particolare idea della transitorietà tipici del Buddhismo conquistarono i cuori della gente, a cominciare dai nobili al governo. Il Buddhismo del periodo Nara (710-784) informò di sé, accanto e insieme allo Shintō, il rituale di Stato, e all'inizio del periodo Heian le preghiere e le salmodie dell'esoterismo buddhista (*mikkyō*) e la fede nella Terra Pura di Amida cominciarono a diffondersi fra la popolazione. Il forte radicamento che lo Shintō continuava a mantenere nella religiosità popolare portò alla formazione di molti collegamenti fra le due religioni. Ciò fu possibile poiché entrambe erano molto aperte ad accogliere altre tradizioni. [Vedi anche *BUDDHISMO*, articolo *Buddhismo in Giappone*, vol. 10].

Le tre fasi della fusione. Si possono distinguere tre fasi nel processo di fusione fra Buddhismo e Shintō. La prima fase fu quella in cui i *kami* vennero considerati protettori del Buddha. A partire dalla metà dell'VIII secolo nei templi buddhisti venivano regolarmente venerate anche le divinità tutelari shintōiste. Uno degli esempi più antichi risale al tempo della costruzione del Grande Buddha presso il Tōdaiji, quando, nel 749, fu eretto lì vicino un santuario per il *kami* Hachiman. La seconda fase più o meno coincide cronologicamente con la prima. Fra il clero buddhista si diffuse l'idea che nei cosiddetti Dieci regni dell'essere (i dieci livelli di esistenza determinata dal *karman*, a partire dagli abitanti dei vari inferni buddhisti e fino ai Buddha) i *kami*

corrispondessero ai *deva* («dei») del Buddhismo, che occupano la posizione più elevata nel cosiddetto Regno dell'ignoranza. Di conseguenza, poiché si pensava che anche i *kami* subissero cicli infiniti di trasmigrazione, come gli uomini, e che non potessero sfuggire alla sofferenza, per aiutarli a raggiungere la liberazione i fedeli costruivano templi buddhisti presso i santuari shintōisti e recitavano i loro *sūtra* davanti agli altari dei *kami*.

La terza fase del processo di fusione fra Buddhismo e Shintō ha inizio verso la fine dell'VIII secolo, quando si comincia a sostenere che i *kami* sono *avatāra*, cioè incarnazioni, dei *bodhisattva*, e si assegnano loro titoli caratteristici dei *bodhisattva*. In seguito si arrivò a sostenere che i Buddha sono le forme originarie dei *kami*, oppure che i *kami* sono le manifestazione fenomeniche dei Buddha. Sulla base di queste teorie si collocarono spesso, come immagini divine, statue buddhiste sugli altari dei santuari shintōisti e si fabbricarono statue di *kami* abbigliati come monaci buddhisti. In molti casi i monaci buddhisti si prendevano cura dei santuari e celebravano le feste dello Shintō. Alcuni santuari, invece, come i Grandi Santuari di Ise e di Izumo, resistettero all'assimilazione al Buddhismo e restarono esclusivamente shintōisti.

Teorie buddhiste sullo Shintō. Fino a circa l'anno mille dominò la vaga idea che i *kami* fossero *avatāra* dei Buddha, ma verso il 1100 erano già stati realizzati alcuni specifici abbinamenti fra determinati *kami* e Buddha. Lo Shintō buddhista si costruì intorno alle concezioni del clero buddhista a proposito dei *kami*, che raggiunsero il loro massimo sviluppo nel periodo Kamakura (tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIV). Esempi tipici di Shintō buddhista furono lo Shintō Tendai e lo Shintō Shingon. Lo Shintō Tendai aveva il suo centro nello Enryakuji del monte Hiei, vicino a Kyoto. Nella concezione della realtà ultima lo Shintō Tendai considerava la natura primordiale del Buddha, rappresentata dal Buddha Śākyamuni, come la realtà che sta dietro tutti i fenomeni, *kami* inclusi. Il *kami* principale del santuario Hiei, divinità tutelare del complesso buddhista Enryakuji, era considerato una incarnazione di Śākyamuni.

Lo Shintō Shingon nacque per opera di alcuni monaci del Buddhismo Shingon che vivevano a Ise, probabilmente nell'area del Grande Santuario della regione. Nel pensiero del Buddhismo Shingon, Mahāvairocana («il grande illuminatore»), simboleggiato dal sole, è la fonte dell'universo e di tutta l'esistenza, di cui unisce i due aspetti, il Mondo del Diamante (*kongōkai*) e il Mondo dell'Utero (*taizōkai*). [Vedi *MAṆḌALA BUDDHISTA*, vol. 10]. In accordo con questo principio si sosteneva che la forma originaria della divinità del Santuario interno di Ise, Amaterasu Ōmikami, era il Mondo dell'Utero (l'aspetto femminile), mentre la forma originaria della divinità venerata nel Santuario esterno era Mahāvairocana, il Mondo del Diamante. Quando nei santuari si veneravano molti *kami*, entrambi i tipi di Shintō buddhista sostenevano che la forma originaria dei *kami* fossero Buddha e *bodhisattva*, e con il passare del tempo i rapporti fra le due religioni divennero sempre più complessi. [Vedi anche *HONJISUIJAKU*; *TENDAISHŪ*; *SHINGONSHŪ*, vol. 10].

Movimenti di rivendicazione dell'autonomia. La situazione finora descritta continuò fino alla fine del periodo Edo (1603-1867), e si stima che all'epoca fossero affidati ai sacerdoti buddhisti più della metà dei santuari del Paese. Ma già nel periodo Kamakura era incominciato un movimento in senso opposto. Lo Shintō di Ise, il Watarai Shintō, pur continuando a essere influenzato dallo Shintō Shingon, si sviluppò a Ise fra i sacerdoti del Grande Santuario e fu la prima forma di Shintō apertamente antibuddhista. Una delle sue teorie postulava che la forma originaria di tutti i fenomeni, Buddha e *bodhisattva* inclusi, fosse il caos (*konton*). In seguito la teoria fu modificata in modo da attribuire tale ruolo originario al non essere (*kizen*). L'antica usanza rituale della purificazione venne distinta in purificazione esterna (*geshōjō*, purificazione corporale) e purificazione interna (*naishōjō*, purificazione mentale o spirituale). Si consigliava di accostarsi ai *kami*, per ricevere da loro benedizione e salvezza, mediante la preghiera e in stato di *shōjiki*, cioè di perfetta onestà e correttezza.

Lo Shintō Yoshida fu fondato nella seconda metà del XV secolo da Urabe Kanetomo (1435-1511), sacerdote del santuario Yoshida di Kyoto, secondo cui la divinità fondamentale dell'universo, Taigen Sonjin («il sommo venerando»), era da identificare con il *kami* che compare all'inizio del *Nihonshoki*, Kunitokodachi no Mikoto. Lo Shintō Yoshida sosteneva che tutti gli esseri traggono origine da questa divinità. E inoltre che il corpo dell'uomo proviene dalla stessa origine della terra e del cielo, mentre il suo animo, la sua mente (*kokoro*), può diventare, se opportunamente purificato, dimora di *kami*. Lo scopo dell'uomo è dunque un atteggiamento mistico: vivere celebrando la divinità che abita la propria mente. Lo Shintō Yoshida fu costruito a partire dalla tradizione di studi della famiglia Urabe, ma inglobò chiari influssi dello Shintō Watarai, del Daoismo e della metafisica dello Shingon. Esso accettò addirittura alcuni riti di invocazione e le cerimonie con il fuoco del Buddhismo esoterico, ma nella pratica di culto accentuò la venerazione di Amaterasu Ōmikami e diede un forte impulso alla catechesi rivolta alla formazione di nuovi sacerdoti. Durante il periodo Edo, lo Shintō Yoshida controllava la maggior parte dei santuari che non erano ancora caduti nella sfera di influenza del clero buddhista.

Lo Shintō confuciano. I primi tempi del periodo Edo videro l'attività di Watarai Nobuyoshi, l'uomo che riportò in auge lo Shintō Watarai, anche se in realtà fu piuttosto lo Shintō confuciano a progredire notevolmente dal punto di vista filosofico. Gli studiosi confuciani provarono a interpretare lo Shintō nei termini del pensiero neoconfuciano di Zhu Xi e Wang Yangming e proclamarono l'unità fra Shintō e Confucianesimo. [Vedi *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*]. Le due scuole principali che promossero questa visione furono lo Shintō Yoshikawa e lo Shintō Suiga (letto anche Suika). Yoshikawa Koretaru (1616-1694) unì Neoconfucianesimo e Shintō Yoshida e diffuse quello che chiamò Shintō Rigaku (o Yoshikawa) negli ambienti dell'aristocrazia guerriera. Egli sottolineò con forza l'utilità dello Shintō in quanto filosofia adatta a governare. Il *taiji* («Grande Ultimo»), cioè la realtà suprema secondo il Neoconfucianesimo, venne identificato con Kunitokodachi no Mikoto. [Vedi *TAIJI*]. Alla nascita l'animo-mente ha al suo interno *ri* (cinese, *li*), la fonte di tutto l'esistente che questa divinità incarna, ma se allo stesso tempo il *ki* (cinese, *qi*; l'elemento fisico) non è purificato, la saggezza divina del *kami* risulterà bloccata dal desiderio egoista e non riuscirà ad attivarsi. Quindi, sostenne Yoshikawa, bisogna pregare e purificarsi l'animo e il corpo al fine di riconquistare l'unità originaria dell'uomo con la divinità, sradicando l'egoismo. Nell'attività di governo i «tre tesori sacri» simboleggiano la via dell'imperatore: benevolenza, lealtà e senso del dovere. La benevolenza è la virtù principale di chi governa, mentre lealtà e senso del dovere nei confronti della casa imperiale sono i massimi ideali etici di ogni suddito.

Fu Yamazaki Ansai (1618-1682), un grande studioso neoconfuciano, a fondare, all'età di circa cinquant'anni, influenzato da Yoshikawa e da Watarai Nobuyoshi, lo Shintō Suiga, il cui nome deriva da un passo dello *Shintō gobusho* (Pentateuco shintōista), un testo dello Shintō Watarai. Egli accolse e sviluppò molte delle teorie dello Shintō Yoshikawa. Anche se talora oscurati da spiegazioni estremamente complicate, i suoi insegnamenti, che esaltavano elementi quali l'espressione misurata del sentimento religioso (*tsutsushimi*), la purezza d'animo, la preghiera, la lealtà fervida verso la famiglia imperiale, contribuirono indirettamente alla formazione del movimento politico che in seguito rovesciò lo shōgunato. [Vedi *YAMAZAKI ANSAI*].

La restaurazione dello Shintō. La scuola Kokugaku (Studi nazionali), sviluppatasi nell'atmosfera di relativamente libero esercizio dello studio del primo periodo Edo (fine del XVII secolo), si sforzò di recuperare e chiarire l'*ethos* del Giappone antico attraverso una accurata ricerca letteraria. La restaurazione dello Shintō (Fukko Shintō), le cui basi furono poste da Motoori Norinaga, è il movimento di studio e di culto shintōista derivato dalla scuola Kokugaku. Motoori criticava le teorie sincretistiche che mescolavano lo Shintō con il Buddhismo e il Confucianesimo, e predicava invece l'urgenza di restaurare lo spirito dello Shintō antico attraverso lo studio dei classici. Egli riconobbe la concezione politeistica delle divinità che aveva caratterizzato lo Shintō fin dai tempi più antichi. Concentrò il suo interesse teologico sul concetto, dimenticato nel nome ma mai interrotto nel culto, di *musubi*, l'energia mistica del divenire o della creazione. Attribuì chiaramente ad Amaterasu Ōmikami il suo nuovo significato di «antenata imperiale», che svolge un ruolo centrale nella struttura e nello sviluppo del mito giapponese. Tutto, secondo Motoori Norinaga, si dispiega per volontà dei *kami* e la via dell'umanità consiste nell'affidare tutto ai *kami* e nell'impegnarsi in uno scopo in questo mondo. Questa dottrina trova ancora molti sostenitori nello Shintō moderno. [Vedi *KOKUGAKU* e *MOTOORI NORINAGA*].

Fra i discepoli di Motoori, Hirata Atsutane (1776-1843) fu il più importante studioso dello Shintō. Egli continuò la metodologia di Motoori e si limitò agli studi filologici, ma, essendo una persona più razionale e pratica di Motoori, dal punto di vista teologico lo superò. Lesse le opere dei Gesuiti missionari nella Cina della dinastia Ming e ne fu influenzato. Proclamò Amenominaka Nushi, la prima divinità menzionata nel *Kojiki*, il dio assoluto e re dell'universo. Identificò inoltre le due divinità del *musubi*, che in quel testo sono nominate subito dopo, come le manifestazioni dinamiche di Amenominaka Nushi e propagandò una dottrina, in qualche modo trinitaria, dell'unità di questi tre *kami*. Secondo Hirata, la natura umana è originariamente buona, ma questo mondo è stato creato dai *kami* per metterci alla prova e le cattive azioni del passato saranno punite nel mondo futuro. Queste influenze provenienti dalle dottrine religiose cattoliche furono ribadite in seguito da alcuni dei discepoli di Hirata, anche se non provocarono significativi cambiamenti nello sviluppo successivo dello Shintō.

Le dottrine di Hirata, comunque, con l'idea di un oltretomba, per noi invisibile, da dove gli antenati ci proteggono, fornirono le premesse teoriche per lo sviluppo dei funerali shintōisti. Egli promosse l'abitudine di celebrare riti domestici nelle abitazioni private e compose molte preghiere. Propugnò inoltre la nozione di un Giappone centro del mondo ed esaltò il culto dell'imperatore. Non criticò direttamente lo shōgunato, ma lo fecero i suoi discepoli, molti dei quali capeggiarono in seguito il movimento che proponeva di restituire il potere politico all'imperatore. [Vedi *HIRATA ATSUTANE*].

Il culto popolare e lo Shintō dopo il periodo Meiji. Lo Shintō popolare si fonda naturalmente non tanto sulle dottrine quanto sulle feste religiose, le purificazioni, le astinenze, le cerimonie stagionali. Vaghe sopravvivenze degli *ujigami* degli antichi clan sono ancora oggi riconoscibili nelle divinità protettrici di piccoli gruppi parentali, i *dōzoku*, ma a partire dall'epoca medievale unità territoriali quali lo *shōen* (proprietà terriera), oppure il villaggio, divennero il principale punto di riferimento per il culto delle divinità tutelari, alle quali erano indirizzati preghiere e ringraziamenti in occasioni importanti della vita o in momenti di pericolo.

Con il riordino politico realizzato all'inizio del periodo Edo cominciarono a rivivere anche alcuni antichi riti e costumi nazionali nel frattempo caduti in disuso, come la ricostruzione periodica del Grande Santuario di Ise, la cerimonia del Grande ringraziamento e la festa del santuario di Kamo. Nello stesso periodo alcune comunità di studiosi legate a importanti domini feudali, come per esempio la scuola di Mito, iniziarono a celebrare un culto formale in onore dei *kami*. Anche fra il popolo fiorirono feste di villaggio e di quartiere e si svilupparono alcune attività, come il *sumō* e il tiro con l'arco, che segnalavano un chiaro ritorno alle tradizioni. Alcune confraternite religiose la cui origine risaliva al 1200 circa riscossero un notevole successo popolare e crebbe enormemente la partecipazione ai pellegrinaggi verso i luoghi sacri, in particolare le «visite di ringraziamento» (*okagemairi*) al Grande Santuario di Ise.

Il governo Meiji emanò una direttiva intesa a separare Buddhismo e Shintō, allo scopo di eliminare le componenti buddhiste dai santuari. Tutti i terreni assegnati dallo *shōgun* e dai *daimyō* a templi e santuari furono confiscati e i santuari vennero classificati secondo un sistema gerarchico caduto in disuso fin dall'epoca medievale. Allo stesso tempo, per rendere la restaurazione dello Shintō il fondamento spirituale della neonata nazione giapponese, venne fondato il «Movimento per la somma promulgazione» (*taikyō senpu undō*). Di fronte al fallimento di questa campagna, il governo puntò a separare sempre più lo Shintō dei santuari dalla religione ordinaria, proteggendolo e promuovendolo come sistema etico e rituale al servizio dell'unificazione della società rurale con il resto del Paese. Così dal 1882 alla fine della seconda guerra mondiale ai sacerdoti dei santuari nazionali fu proibito di officiare ai funerali e di pregare. Queste proibizioni interruppero lo sviluppo teologico appena incominciato e furono una delle cause per cui lo Shintō dei santuari assunse lentamente e soltanto in parte un carattere autenticamente religioso.

Tredici delle tante sette shintōiste che si erano formate a partire dalla fine del periodo Edo ottennero all'inizio del periodo Meiji un pieno riconoscimento ufficiale, ma esse svolgevano le loro attività religiose senza alcun sostegno statale. Numerose pratiche religiose dello Shintō popolare, come per esempio la divinazione e le preghiere per invocare guarigioni, vennero invece proibite.

Quasi immutate di fronte alle alterne fortune dello Shintō, così abbracciato e stretto dalla politica, continuarono tuttavia antiche abitudini quali le purificazioni, il ritiro nei santuari a scopo devozionale, le visite ai luoghi sacri, le fede nelle divinità protettrici della nascita e della vita. Si tratta di caratteristiche che costituiscono ancora oggi il fondamento dello Shintō dei santuari e delle sette shintōiste.

Le direttive emanate dalle forze di occupazione dopo la seconda guerra mondiale spezzarono lo stretto rapporto fra lo Stato e lo Shintō che, in ultima analisi, aveva cominciato a formarsi già prima delle riforme Taika. La Costituzione del dopoguerra e numerosi provvedimenti legislativi svilupparono lo spirito di queste direttive sullo Shintō e ancora oggi non si percepiscono significativi mutamenti all'orizzonte. In ogni caso, anche se è vero che è cessato il sostegno pubblico dello Stato e delle amministrazioni periferiche, in molte parti del Giappone le comunità locali continuano a manifestare in modo assai intenso la loro solidale unità attraverso le feste religiose popolari.

La fondazione delle sette shintōiste. Le tredici sette shintōiste si sono sviluppate variamente a partire dallo Shintō, dal Confucianesimo, dal Buddhismo, dal Daoismo, dallo Shugendō e dalle credenze della tradizione popolare. Alcune si sono formate a partire dagli insegnamenti e dalle opere di un *leader* religioso, considerato dai fedeli un fondatore, altre dalla restaurazione dello Shintō, altre ancora dalla confluenza di più gruppi preesistenti. Fra le cause dello sviluppo di questi gruppi dobbiamo considerare il senso di crisi avvertito dalla popolazione di fronte ai mutamenti sociali e politici, particolarmente forti negli anni in cui il Giappone passò dal periodo Edo alla restaurazione Meiji, la minore attrazione esercitata dal Buddhismo dopo la perdita del sostegno dello shōgunato, l'impatto della restaurazione dello Shintō e infine la necessità di un proselitismo autonomo di base dopo il fallimento del «Movimento per la somma promulgazione».

Possiamo classificare le sette shintōiste nei seguenti cinque tipi:

1. Sette caratterizzate dal culto rivolto a una montagna. Per esempio la Fusōkyō e la Jikkōkyō nacquero dal culto del monte Fuji, mentre la Ontakekyō nacque dal culto del monte Ontake nella provincia di Nagano, tutte comunque riorganizzando antiche confraternite dedite al culto delle montagne sacre. [Vedi *SHUGENDŌ*].

2. Sette caratterizzate dalla «guarigione per fede»: si tratta di gruppi formatisi intorno a un fondatore e alla sua attività ed esperienza religiosa, come la Kurozumikyō, la Konkōkyō e la Tenrikyō. [Vedi *KUROZUMIKYŌ; KONKŌKYŌ; TENRIKYŌ*].
3. Sette caratterizzate dalla pratica della purificazione: la Misogikyō e la Shinshūkyō, gruppi che continuano la tradizione della purificazione con l'acqua per migliorare il corpo e la mente.
4. Sette caratterizzate da elementi confuciani: si tratta di gruppi nati dalla combinazione di Confucianesimo e restaurazione dello Shintō, come la Shintō Shūseiha e la Shintō Taiseikyō (che conservano anche alcuni elementi del culto delle montagne sacre e delle pratiche di purificazione).
5. Sette derivate dalla restaurazione dello Shintō, emerse o influenzate dal movimento che propugnava un ritorno alle antiche origini dello Shintō: la Izumo Ōyashirokyō, la Shinrikyō, e la Shintō Taikyō.

Le attività di alcune di queste sette, come la Ontakekyō, la Kurozumikyō, e la Tenrikyō, risalgono al periodo Edo, ma ci vollero trenta e più anni affinché tutte ottenessero il riconoscimento governativo, che nel 1876 cominciò a essere garantito alla Kurozumikyō e alla Shintō Shūseiha, e solo nel 1908 fu concesso alla Tenrikyō. Abolito, dopo la seconda guerra mondiale, il controllo da parte del governo, questi gruppi furono soggetti a ripetuti scismi, che, combinati all'emergere di nuove religioni di derivazione shintōista, hanno prodotto un quadro estremamente complesso.

I testi sacri e la mitologia

Lo Shintō non ha un fondatore e neppure un canone sacro in senso stretto. Ci sono tuttavia un insieme di testi molto rispettati e di grande antichità, che documentano la mitologia e la vita religiosa dei Giapponesi delle epoche antiche.

I testi sacri. Il *Kojiki* (Racconto di antichi eventi, 712) e il *Nihonshoki*, noto anche come *Nihongi* (Annali del Giappone, 720), possono essere considerati i libri sacri dello Shintō. Il primo inizia la sua narrazione con le «tre divinità creatrici» nei cieli di Takamanohara, narra la nascita di numerose divinità, fra cui Amaterasu Ōmikami, la discesa di suo nipote Ninigi dal cielo, la fondazione della nazione giapponese e l'unificazione del Paese grazie alle gesta della famiglia imperiale. Il *Nihonshoki* propone alcune varianti degli stessi miti, racconta come fu costruita la nazione e unificato l'Impero e cerca di dimostrare che lo sviluppo del Giappone dopo le riforme Taika si è fondato sulla volontà divina e sul rispetto per gli antichi *kami*.

Questa etica religiosa e questo ideale di governo divennero la fonte principale cui attinse il pensiero shintōista in epoca medievale e all'inizio dell'età moderna. I *Fudoki* (Resoconti geografici), dell'inizio dell'VIII secolo, contengono antichi miti e leggende regionali; anche nei versi del *Man'yōshū* (Antologia poetica, fine dell'VIII secolo) si possono cogliere la fede religiosa e le usanze della gente comune. Il *Sendai kujihongi* (Narrazioni del passato), opera risalente forse al IX secolo, documenta la storia di grandi signori regionali e il culto di famiglia dei Mononobe. Il *Kogoshūi* (Spigolature da detti antichi), che narra le tradizioni della famiglia Imbe, presenta molto materiale omesso in altre compilazioni mitiche. *Taihōryō* (Codici Taihō, 701) e *Yorōryō* (Codici Yorō, 718) descrivono schematicamente i rituali nazionali e i doveri dei sacerdoti dello Shintō. I primi dieci capitoli dell'*Engishiki* (Procedure del periodo Engi, 927) forniscono specifici dettagli per l'esecuzione del contenuto dei codici e descrivono nei particolari i riti nazionali, riportando anche alcuni testi di antichi *norito* (preghiere). [Vedi *NORITO*]. Lo *Shoku Nihongi* (Seguito agli annali del Giappone, 794) riporta gli editti imperiali (*senmyō*) degli anni fra il 697 e il 789 e rappresenta una valida fonte a proposito dell'etica shintōista dell'epoca. [Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Testi religiosi e filosofici*].

La mitologia giapponese. I miti giapponesi assomigliano in larga misura a quelli delle popolazioni geograficamente vicine; in alcune espressioni sono riconoscibili chiare influenze cinesi. Il nucleo narrativo della mitologia giapponese racconta di Amaterasu, la dea progenitrice della famiglia imperiale, e di come i suoi discendenti diretti, discesi sulla terra in veste di rappresentanti della sua autorità di regnante di Takamanohara, unificarono la nazione giapponese. I miti raccontano che al tempo della separazione del cielo dalla terra apparve spontaneamente un gruppo di *kami*. Gli ultimi di costoro, un maschio e una femmina chiamati Izanagi e Izanami, generarono mari, monti, piante, l'arcipelago giapponese e gli antenati dei diversi clan. Fra i *kami* da loro generati i più importanti sono Amaterasu, Tsukiyomi no Mikoto (il «sovrano luna»), e Susanoo (il «sovrano degli Inferi»).

Ōkuninushi no Kami, discendente di Susanoo, fu il primo a dominare il Giappone, ma cedette poi il Paese a Ninigi no Mikoto, nipote di Amaterasu Ōmikami, e infine Jimmu, nipote di Ninigi, divenne il primo imperatore della nazione. Ancora oggi si dice che i tre tesori che simboleggiano l'autorità dell'imperatore furono ereditati direttamente da Amaterasu.

Nei classici giapponesi si narrano leggende di numerosissimi *kami*, le cosiddette ottocento miriadi di divinità (*yaoyorozu no kami*). Alcune sono in origine divinità di determinati clan, in seguito divenute divinità tu-

telari di comunità locali. Ma molte altre non sono mai state oggetto di culto nei santuari. Con alcune eccezioni, la maggior parte della mitologia giapponese era sconosciuta alla popolazione fino alla restaurazione dello Shintō. A partire dal dopoguerra l'insegnamento concernente questi miti è stato assai modesto nelle scuole pubbliche e i fedeli shintōisti si sono impegnati affinché i ragazzi ricevessero comunque qualche informazione sulla loro antica mitologia. [Vedi *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*; *IZANAGI E IZANAMI*; *SUSANOO NO MIKOTO*; *ŌKUNINUSHI NO MIKOTO*; *JIMMU*].

Le credenze e gli insegnamenti

Nello Shintō, come si diceva, non ci sono dogmi, ma nel corso del tempo sono state proposte varie dottrine. La teologia dello Shintō si concentra su tre campi: 1) il significato da assegnare ai miti giapponesi; 2) la tradizione shintōista, fra cui i *matsuri* (feste religiose popolari), l'organizzazione dei fedeli, le teorie shintōiste sviluppatesi nel corso della storia; 3) la fede e la condotta del credente moderno.

Il concetto di kami. Lo Shintō si fonda sulla fede nel potere profondo e misterioso dei *kami* (*musubi*, cioè potere di armonia e di creazione) e sulla via dei *kami*, la «volontà» dei *kami* (*makoto*, cioè verità o sincerità). L'essenza dei *kami* trascende la possibilità di spiegarla a parole: si tratta di un'esistenza ineffabile, che oltrepassa ogni comprensione umana. I credenti devoti, tuttavia, sono in grado di conoscere la volontà e l'esistenza dei *kami* grazie alla loro fede.

In genere i fedeli dello Shintō hanno una concezione sostanzialmente politeista dei *kami*, che è legata alla fondamentale visione dell'essere dei Giapponesi. Nelle dottrine shintōiste che nel corso del tempo sono state influenzate dal Buddhismo e dal Confucianesimo, tuttavia, si può cogliere una tendenza a identificare la «fonte» o l'«origine» di tutte le cose con la «forma originaria» dei *kami*. Teorie del genere, comunque, non dominarono a lungo. L'autentica fede dello Shintō è necessariamente una fede in *kami* individuali, esseri vicini al credente e che gli apportano vari benefici: dietro a questa concezione non si nasconde alcuna realtà monista. I *kami* non sono affatto essenze astratte, sono invece esseri che rispondono alle preghiere sincere dell'umanità e che hanno personalità divine indipendenti. I fedeli legati ai singoli santuari, i devoti *ujiko*, credono che sia il loro *ujigami* a rendere possibili per loro la vita e la prosperità.

La concezione dell'uomo. La premessa fondamentale della concezione shintōista della natura umana è che «gli uomini sono i figli dei *kami*», innanzi tutto nel senso che l'uomo riceve dai *kami* la vita, che quindi è sacra. Anche la nostra esistenza quotidiana e il nostro agire sono possibili grazie alla benevolenza dei *kami*. Bisogna dunque onorare la persona e la vita umana e ognuno deve rispettare, come fossero i propri, i diritti umani fondamentali degli altri uomini, senza discriminazione alcuna. Questo rispetto dei diritti umani costituisce il fondamento teorico dei moderni movimenti shintōisti per la pace. Nello Shintō non esiste una concezione paragonabile a quella del peccato originale e si crede, invece, che l'uomo, avendo ricevuto la vita dai *kami*, possiede dentro di sé l'essenza stessa dei *kami*. Nella realtà gli uomini mostrano però raramente questa essenza sacra e per «ripulire» la luce del proprio animo è necessario purificarsi rimuovendo la polvere e la sporcizia che l'offusca.

Purificazione e atteggiamento verso la vita. Lo Shintō insegna che il migliore atteggiamento nei confronti della vita è *makoto no kokoro* o *magokoro* («animo vero»). Si tratta di concetti, generalmente tradotti con i termini «sincerità», «purezza d'animo» o «onestà», che rivelano l'umanità dei *kami*. In pratica si deve operare al meglio nel lavoro e nelle relazioni umane, anche se la fonte primaria di tale atteggiamento è la consapevolezza del divino. L'etica shintōista non ignora la lealtà, la devozione filiale, l'amore, la fedeltà e altre virtù morali individuali, ma sostiene che tutte queste virtù sono semplicemente nomi diversi per indicare tutte le azioni che nascono dal *magokoro*. Nello Shintō antico il *magokoro* era spesso descritto come «mente pura»: ora come in passato la purezza è considerata il prerequisito essenziale per comunicare con i *kami* e per riceverne la benedizione.

Il ruolo dell'individuo nella società. La parola *yo*, che in giapponese antico significava generazione o vita umana, deriva dalla stessa radice di una parola che significa «fra due nodi del bambù» (lo spazio che intercorre tra un nodo e l'altro). Il bambù non può diventare una pianta dal fusto flessibile e sano se ogni *yo* non è completo. In modo analogo, la vita di un uomo acquista significato soltanto come azione sociale fra i due punti che fissano un inizio e una fine. Prima e dopo rispetto a questi due punti ci sono le generazioni degli antenati e quelle dei discendenti. Lo Shintō, in questo senso, si potrebbe chiamare la «religione della continuità». Naturalmente i Giapponesi sanno che gli individui possiedono personalità particolari, ma essi non pensano agli individui come esseri indipendenti, del tutto separati dagli altri. L'individuo umano è piuttosto un tratto di una tradizione verticale che collega antenati e discendenti. Nella sua dimensione orizzontale, invece, egli è un membro responsabile di vari gruppi sociali, quali la famiglia o i suoi colleghi di lavoro. Le coordinate dell'esistenza, dunque, sono come i nodi di una catena insieme verticale e orizzontale.

Lo Shintō non prevede una fine del mondo. Motoori

Norinaga parlava della vita umana come di uno sviluppo infinito e incessante, sebbene mutevole. Si tratta di un insegnamento dedotto dalla mitologia giapponese, che narra della proclamazione, da parte di Amaterasu, dell'esistenza eterna del Giappone e della famiglia imperiale. Dal punto di vista dell'uomo moderno si può affermare che questo mito implica la continuità eterna della storia del mondo e in particolare del Giappone (e ancora più in particolare della casa regnante).

Gli aderenti allo Shintō, inoltre, quando guardano entro i limiti delle esistenze umane individuali e finite, esaltano il concetto di *naka ima* («il presente al centro»), un'espressione che si trova spesso negli editti imperiali dell'VIII secolo. Si tratta del concetto di un flusso eterno del tempo, in cui però il presente è il punto centrale, il luogo d'incontro fra il singolo individuo e la storia eterna e che rappresenta pertanto per gli uomini uno dei massimi valori immaginabili. Sulla base di tale concezione del tempo, e insieme dell'idea che la nostra vita rappresenta la partecipazione diretta allo svolgersi della storia del mondo, sappiamo di dovere vivere ogni istante nel modo più possibile pieno e ricco di senso.

Il culto

Come in altre religioni, anche nello Shintō si sono sviluppate numerose feste tradizionali e molte abitudini e divieti rituali. Nello Shintō dei santuari, in particolare, le feste religiose popolari rappresentano ancora oggi l'attività che richiama il maggior numero di fedeli. Nello Shintō non ci sono pratiche religiose settimanali. Di tanto in tanto alcuni fedeli fanno visita ai luoghi sacri per ritrovare la calma e la forza per mezzo della preghiera, altri vanno a pregare certi giorni ogni mese, il primo e il quindicesimo giorno al mattino presto, per esempio, altri ancora soltanto in occasione delle feste religiose del santuario. I fedeli più ferventi fanno quotidianamente visita al santuario.

I riti di passaggio. Nello Shintō esistono numerosi riti di passaggio. Uno viene celebrato quando si portano per la prima volta i neonati al santuario (*hatsumiyamairi*), il trentesimo o il centesimo giorno dopo la nascita. Nell'antichità si trattava del giorno in cui il nuovo nato veniva ammesso al gruppo *ujiko*. Il quindici del mese di novembre si tiene il rito *shichigosan*, che consiste nella visita al santuario dei bambini di tre (*san*), cinque (*go*), e sette (*shichi*) anni, per ringraziare per la loro crescita in buona salute e per pregare per il loro futuro. Il *Seijin no Hi*, ossia il giorno in cui si diventa adulti, viene invece celebrato il quindici gennaio. Nel passato era il giorno in cui i giovani acquisivano il diritto di partecipare ai gruppi giovanili di villaggio, mentre oggi coincide con il raggiungimento dei venti anni e dunque del diritto di voto.

Ottanta matrimoni su cento si celebrano oggi in Giappone con il rito shintōista. L'abitudine di sposarsi pronunciando un voto in presenza dei *kami*, diffusasi nel periodo Meiji, aveva precedenti già alla metà del XVIII secolo. Soltanto dieci famiglie su cento, invece, celebrano oggi i funerali shintōisti. La maggioranza dei Giapponesi pratica insieme Buddhismo e Shintō, ma i funerali sono rimasti essenzialmente buddhisti. Nelle case giapponesi tradizionali ci sono due tipi di altari: uno, il *kamidana*, lo «scaffale delle divinità», è dedicato a un *kami* tutelare, che può essere Amaterasu oppure un'altra divinità; l'altro è un altare buddhista (*butsudan*), in onore degli antenati, del Buddha oppure dei *bodhisattva*. Alcune famiglie, tuttavia, celebrano tutti i loro riti esclusivamente secondo le modalità dello Shintō.

Accanto ai riti domestici, alcune feste religiose shintōiste sono legate alla vita professionale o profana. Possiamo ricordare, per esempio, le cerimonie celebrate per purificare il terreno su cui verrà costruito un nuovo edificio oppure le attrezzature di una nuova fabbrica, quelle collegate al varo di una nave e quelle in onore delle divinità protettrici delle diverse categorie di lavoratori.

I vari tipi di feste religiose. Le feste celebrate nei santuari shintōisti possono avere cadenza annuale oppure occasionale e possono essere suddivise, in base alle loro dimensioni, in grandi, medie e piccole. Fra le grandi feste religiose ci sono quelle primaverili (con preghiere per un buon raccolto o per il felice esito delle attività lavorative), quelle autunnali (di ringraziamento per il raccolto), quelle annuali e infine le processioni. Nelle processioni, che di solito si svolgono in occasione di qualche festa religiosa annuale, viene portata in giro per il quartiere, sulle spalle dei fedeli, una sorta di palanchino sacro (*mikoshi*) e si celebrano cerimonie speciali. Fra le feste religiose occasionali ricordiamo la cerimonia di dedica e la cerimonia di abbattimento di un santuario.

I grandi cicli festivi si svolgono di solito secondo questa sequenza di attività rituali:

1. Purificazione. Si celebra nello spazio che circonda il santuario, prima che i fedeli vi abbiano formalmente accesso, e talvolta all'interno del santuario, prima dell'inizio di un rito.
2. Venerazione. Seguendo il sacerdote principale, tutti i fedeli si inchinano davanti all'altare per onorare i *kami* all'inizio di una cerimonia.
3. Apertura della porta del sacrario interno. Operata dal sacerdote principale.
4. Presentazione delle offerte di cibo. Si offrono riso, *sake*, dolciumi, alghe, ortaggi, frutta, sale, acqua. In linea di principio, a causa del divieto di contaminare con il sangue il luogo sacro, la carne animale è esclusa. Anticamente si offrivano cibi cotti, ma oggi

si tratta quasi sempre di cibi crudi, per cui pare mutato anche il significato dell'offerta: da condivisione di un banchetto con i *kami* a semplice atto di ringraziamento.

5. Preghiera. Il sacerdote principale pronuncia alcune preghiere (*norito*) composte sul modello di quelle antiche, registrate nel X secolo nell'*Engishiki*, ma proposte in forma nuova in occasione di ogni festa religiosa.
6. Musica e danza sacre. Si eseguono *gagaku* («musica elegante») e forme più moderne di musica ad essa ispirate per celebrare e invocare le divinità.
7. Offerte e preghiere generali. I fedeli offrono all'altare dei *kami* un dono simbolico, un rametto dell'albero sacro *sasaki*, e poi pregano.
8. Rimozione delle offerte. Le offerte vengono portate via.
9. Chiusura della porta del sacrario interno. Questa azione segna il ritiro dei *kami* dal luogo in cui si è celebrata la festa.
10. Venerazione finale. Al termine della cerimonia ci si congeda dalle divinità.
11. Banchetto (*naorai*). Nel passato si credeva che, condividendo il cibo offerto ai *kami*, il fedele potesse in qualche modo ingerire il loro misterioso potere e la loro benedizione, per cui il banchetto era inteso come una sorta di comunione con le divinità. Questa tradizione è ancora praticata nella Festa di ringraziamento della casa imperiale e nelle feste religiose di un piccolo numero di antichi santuari. Oggi, invece, la relazione con i *kami* viene realizzata bevendo semplicemente il *sake* che è stato deposto sull'altare. A partire dalla seconda guerra mondiale è diventata un'abitudine il breve discorso di un sacerdote prima del banchetto.

In alcuni casi si celebrano riti e si praticano osservanze speciali, del tutto autonomi rispetto ai grandi cicli festivi annuali. Citiamo come esempi l'usanza di ritirarsi in un santuario per offrire preghiere (*okomori*), la purificazione con l'acqua (*misogi*), le processioni della divinità in barca o su un palanchino (*mikoshi*), i banchetti cerimoniali (*tōyamatsuri*), il *sumō*, le corse a cavallo, il tiro con l'arco, il tiro alla fune, musica e danza di ispirazione shintōista con purificazioni con l'acqua calda (*yudate kagura*), le danze del leone (in cui il danzatore indossa maschera e costume leonini). Alcune di queste usanze cerimoniali sono nate da cerimonie divinatorie.

I luoghi di culto

Gli edifici principali dello Shintō dei santuari sono ovviamente i santuari. Lo Shintō delle sette e le nuove religioni di derivazione shintōista utilizzano invece strutture architettoniche destinate specificamente al culto formale del gruppo, paragonabili alle nostre chiese.

I santuari, con i loro diversi stili architettonici, si confondono in genere con le foreste che li circondano, a cui è riconosciuto lo scopo di realizzare le loro esigenze funzionali e darvi risalto. L'intero spazio del recinto sacro, quindi, deve essere considerato parte del santuario. L'ingresso al recinto è il *torii*, il classico grande portale shintōista a doppio stipite, che segna il confine fra lo spazio profano e il luogo sacro. Procedendo oltre l'ingresso si trova sempre una vasca per le abluzioni, dove i visitatori si lavano le mani e si sciacquano la bocca. Nelle vicinanze si trovano gli uffici del santuario, la sala per le riunioni, la sala per la purificazione, la tesoreria e altri edifici.

Superato il portale del santuario vero e proprio si giunge direttamente di fronte alla sala per il culto (*haiden*), davanti alla quale, però, in alcuni santuari si trova la *kaguraden* («sala per le danze sacre»). Nel sacrario interno, quasi nascosto sul retro, sono conservati i simboli sacri, chiamati *shintai* («corpi dei *kami*») oppure *mitamashiro* («simulacri degli spiriti»). Questi simboli sacri sono quasi sempre specchi, ma in alcuni casi si tratta di gioielli (*magatama*), spade, statue in legno, oggetti preziosi che hanno in qualche modo a che fare con la divinità del luogo. Lo *shintai* è avvolto in un tessuto di seta e viene conservato dentro un contenitore sul seggio della divinità nel sacrario interno; può essere visto soltanto dal sacerdote principale. Il sacrario interno costituisce verosimilmente la prima struttura architettonica, sviluppatasi già nelle fasi più antiche dello Shintō. Dopo il XVI secolo in alcuni santuari fu aggiunta una sala per le offerte (*heiden*), collocata in modo da collegare la sala per il culto con il sacrario interno. I devoti in visita ai santuari depongono in genere le loro piccole offerte davanti alla sala per il culto e pregano. In alcuni casi i fedeli chiedono al sacerdote di celebrare per loro particolari riti di passaggio, di recitare preghiere speciali o semplicemente di ringraziare le divinità.

Le organizzazioni dei fedeli

Nello Shintō esistono vari tipi di associazioni di fedeli (*sūkeishakai*) analizzabili da un punto di vista sociologico. Nello Shintō delle sette e delle nuove religioni si tratta, per usare le parole di Joachim Wach, di «gruppi specificamente religiosi». Nello Shintō dei santuari, invece, oltre a gruppi propriamente religiosi, hanno continuato a esistere, almeno nelle zone rurali anche in età moderna, varie forme di confraternite, attive principalmente in occasione dell'organizzazione delle feste religiose, formate su base identitaria secondo le apparte-

nenze familiari, le classi di età, le provenienze territoriali, le occupazioni professionali.

Dopo la seconda guerra mondiale vennero rifondate, specialmente nelle aree urbane, le associazioni di tipo «parrocchiale» (*ujikokai*), costituite dai «figli» (*ko*) della divinità tutelare (*ujigami*), formate cioè dai fedeli di determinate località geografiche. Nello Shintō dei santuari di epoca antica, in realtà, non esistevano organizzazioni propriamente religiose: esse cominciarono a svilupparsi verso il 1200, e non soltanto presso i grandi santuari shintōisti, dal momento che molte di esse contribuirono notevolmente allo sviluppo del Buddhismo e delle sette. La più importante confraternita del periodo Edo è quella creata per organizzare i pellegrinaggi a Ise, per la visita al Grande Santuario. Per i fedeli dello Shintō non era insolito essere devoti a più di un luogo sacro. Così le organizzazioni dei fedeli erano in origine gruppi di individui devoti a una divinità di un santuario diverso, e in alcuni casi molto distante, da quello della divinità tutelare del luogo della loro residenza. Prima della guerra questi fedeli non costituivano dei veri e propri gruppi organizzati (eccezion fatta per le confraternite), ma nel dopoguerra la tendenza all'associazionismo divenne comune presso i grandi santuari. Il santuario Meiji, per esempio, annovera circa 250.000 membri dell'associazione a Tokyo e dintorni.

Nel dopoguerra si è assistito, come si diceva, alla nascita di associazioni volontarie di vario tipo: gruppi di bambini, di boy scout, di giovani parrocchiani (*ujiko*), di donne, di portatori di palanchino (*mikoshi*) alle feste religiose, di cultori della musica del santuario (*ohayashi*). Bisogna osservare che, rispetto allo Shintō dei santuari, le nuove religioni e le sette shintōiste sono in genere più attive e più efficaci nell'organizzare gruppi giovanili e studenteschi, maschili e femminili.

Nel 1946 la maggior parte dei santuari si riunì nell'Associazione dei santuari shintōisti (Jinja Honchō), che ha una sede in ogni provincia e sezioni presso tutti i santuari membri. Non si tratta propriamente di una struttura in qualche modo paragonabile alle Chiese cristiane, bensì di una organizzazione che si occupa della catechesi dei credenti e dell'istruzione dei sacerdoti, dello sviluppo dei santuari e di altre minute necessità. L'Associazione riconosce il Grande Santuario di Ise come il santuario più importante.

Nel caso dello Shintō delle sette e delle nuove religioni il territorio nazionale viene di solito diviso in grandi circoscrizioni in cui sorgono le varie, più o meno grandi, strutture organizzative di appartenenza. All'interno di queste divisioni territoriali sussistono spesso ulteriori divisioni geografiche per provincia, comune, quartiere, villaggio, talora riproducendo in qualche modo il percorso seguito dal proselitismo a partire dal fondatore. Anche su questo punto ogni setta ha le sue specifiche particolarità.

Per quanto riguarda i riferimenti gerarchici, nei santuari dello Shintō ci sono i «sacerdoti», mentre nello Shintō delle sette ci sono i «ministri di culto». Sono per lo più maschi e possono sposarsi. I principali centri di istruzione per sacerdoti sono l'Università Kokugakuin di Tokyo e l'Università Kōgakukan di Ise. Lo Shintō delle sette possiede invece particolari istituzioni preposte all'istruzione nelle sedi principali. Ogni fedele che possegga l'istruzione necessaria può in teoria dirigere un luogo sacro, ma la maggior parte delle cariche sacerdotali sono ereditarie.

L'arte

I Giapponesi eccellono da sempre nell'esprimere la loro esperienza religiosa attraverso intuizioni estetiche ed emozionali, piuttosto che mediante sistematiche costruzioni logiche e filosofiche. Abituati a un ambiente naturale clemente e ricco, sono sempre stati inclini a interpretare la bellezza e la forza della natura come l'opera dei *kami* e a sviluppare su tale premessa la loro poesia religiosa, la loro architettura e le loro arti visive.

L'architettura dei santuari. Un santuario è spesso un'opera d'arte. Circondato dal verde degli alberi del recinto, il visitatore trova conforto nell'atmosfera calma e solenne. Un grande santuario collocato in mezzo a fitte foreste e con le montagne sullo sfondo produce una sorta di armonia fra paesaggio naturale e architettura. I sacrari interni dei Grandi Santuari di Izumo o di Ise forniscono un buon esempio dell'architettura antica, precedente cioè al IX secolo. A partire da quell'epoca anche i santuari dello Shintō subirono l'influenza delle complesse strutture architettoniche cinesi: furono introdotti, per esempio, i tetti ricurvi (*nagare zukuri*). Se costruiti secondo lo stile antico, i santuari dovrebbero essere in legno bianco disadorno, ma dove l'influsso del Buddhismo è stato maggiore si adoperano ancora oggi le lacche rosse tipiche dell'architettura cinese.

Il *torii*, la struttura architettonica più caratteristica dei santuari dello Shintō, non viene utilizzata nei luoghi di culto delle sette, mentre in qualche caso si trova presso templi buddhisti, come il Tennōji di Osaka. L'origine del *torii* è sconosciuta, ma si ipotizza che possa derivare dal cancello Sāñcī indiano (*torana*), oppure dal cinese *huabiao*; non è impossibile, peraltro, che provenga da altre culture continentali, quali la mancese, né si può escludere che sia una invenzione stilistica esclusivamente giapponese. Sono stati classificati oltre quindici stili diversi di *torii*. Davanti al santuario ci può essere una coppia di cani, secondo lo stile coreano del periodo Goguryeo, oppure due leoni, secondo lo stile della Cina

dei Tang. Si tratta di statue stilisticamente di origine centroasiatica o indiana, considerate sin dall'antichità una protezione contro gli influssi maligni. A partire dalla fine del IX secolo furono utilizzate come decorazione rituale del trono dell'imperatore e in seguito vennero adottate anche nei santuari dello Shintō.

Pittura e scultura. In origine i *kami* non erano venerati in forma dipinta o scolpita. Le immagini divine cominciarono a essere introdotte nei santuari con l'arrivo del Buddhismo. La maggior parte dei *maṇḍala* dello Shintō risalgono a non prima del XIII secolo, ma questo genere di rappresentazioni sacre è in pratica scomparso a partire dal periodo Meiji. Alcuni venivano utilizzati nei templi buddhisti, appesi nelle sale di culto, per celebrare la protezione delle divinità dello Shintō. Le immagini dei *kami* servivano soprattutto a illustrare i misteri e la storia del santuario. In alcuni dipinti antichi si possono vedere gruppi di pellegrini, raccolti nel recinto del santuario, con gli edifici sacri alle spalle. Rotoli dipinti illustrano talora la fondazione del santuario, la disposizione degli edifici, processioni di particolari feste religiose: perciò risultano importanti strumenti di documentazione storica, oltre che opere d'arte. Nei santuari più frequentati si conservano ancora immagini votive dedicate centinaia di anni fa da semplici fedeli per scopi religiosi; alcune di queste hanno grande valore estetico e sono considerate tesori nazionali.

Le prime sculture di *kami* risalgono alla seconda metà dell'VIII secolo, ma all'inizio erano custodite nel segreto del sacrario interno e perciò non erano oggetto di culto diretto, come accadeva per le statue buddhiste. Le immagini dello Shintō furono evidentemente la risposta alla sfida iconografica portata dalla cultura buddhista. È interessante notare che in molti santuari la graduale fusione fra Buddhismo e Shintō portò spesso a celebrare le statue di una divinità buddhista come forma originaria di qualche singolo *kami*.

Dopo il XII secolo vennero addirittura prodotte alcune statue di *kami* che riproducevano l'aspetto dei monaci buddhisti. Anche gli stili di corte influenzarono l'iconografia dello Shintō, cosicché i *kami* vennero volentieri rappresentati come uomini e donne dell'aristocrazia. La famiglia imperiale, la nobiltà di corte e quella militare presero l'abitudine di donare ai santuari abiti, armi e accessori vari in onore delle divinità, nonché dipinti, calligrafie e sculture, spesso sublimi opere d'arte, oggi salvaguardate come Tesoro nazionale (*kokuhō*), oppure come Importante patrimonio culturale (*jūyō bunkazai*).

La musica. La musica shintōista, più che inneggiare solennemente alla divinità, è sostanzialmente rivolta a placare i *kami* e a rallegrare l'animo degli uomini. Questa caratteristica probabilmente si spiega con l'antica credenza giapponese sulla necessità di produrre, in occasione delle feste religiose, un'atmosfera piacevole, godendo della quale assieme agli uomini i *kami* sarebbero stati meno disposti all'ira, causa di disastri, cattivo raccolto, epidemie. L'influsso del Confucianesimo, però, e il mutamento nella concezione della divinità fecero dei canti e delle danze nati per rallegrare i *kami* l'accompagnamento delle feste religiose; comparvero anche forme di musica solenne, danze di preghiera e inni.

Il *gagaku* è la forma esemplare di musica dello Shintō. In essa si mescolano elementi Tang ed elementi Goguryeo. La musica Tang, originaria della Persia e dell'India, arrivò in Giappone dopo gli sviluppi realizzati in Cina; la musica Goguryeo, invece, arrivò dalla penisola coreana e dalla Manciuria. Queste forme musicali di origine straniera si fusero con elementi locali e nella seconda metà del IX secolo diedero vita a una musica e a una danza sacre autenticamente giapponesi. Nel *gagaku* ci sono parti vocali e parti strumentali. Era la musica di corte, eseguita presso una apposita istituzione musicale fondata nel 701, e i pezzi giudicati più solenni vennero poi adottati dai templi e dai santuari come musica sacra.

Per intrattenere le divinità, per accompagnare le offerte e per pregare i Giapponesi utilizzano anche alcune altre forme musicali, in genere di origine locale. I *kagura* sono canti intonati in occasione della semina del riso per auspicare un raccolto abbondante; i *ta asobi*, invece, sono l'accompagnamento musicale di certe attività di tipo magico-religioso eseguite prima della coltivazione del riso. I *matsuribayashi* (musica per le feste religiose) sono un tipo di musica che varia anche notevolmente da zona a zona, in cui brevi melodie vengono mescolate in sequenza per accompagnare, spesso dai carri, le processioni delle sagre. Il ritmo vivace del flauto e dei tamburi segna tutta l'atmosfera della festa. Probabilmente la musica dello Shintō conserverà anche nel futuro il legame con la propria tradizione perché essa esprime, anche adottando elementi musicali importati dall'Occidente, una religiosità capace di incorporare nuove percezioni. [Vedi *MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE*, articolo *Musica e religione in Giappone*].

Funzioni sociali e situazione odierna

Lo Shintō ha esercitato nella sua storia due principali funzioni sociali. La prima concerne la ricerca del significato dell'esistenza e la soluzione dei problemi fondamentali della vita individuale e familiare. La seconda funzione riguarda, invece, la capacità di coltivare il senso di appartenenza a comunità di varie dimensioni, dalle comunità di villaggio all'intera nazione. Questa seconda funzione è particolarmente evidente nello Shintō dei santuari.

Nell'antichità il dovere dell'imperatore e delle altre autorità non era limitato alla politica, ma includeva varie faccende di natura religiosa, come sintetizzato nella più tarda espressione *saisei itchi*, che significa «cerimonie shintōiste e affari politici sono un'unica cosa». A chi deteneva il potere era richiesto di far derivare l'equanimità e l'onestà nel governo da un sincero atteggiamento religioso, con la protezione degli dei ottenuta mediante la preghiera. Dalla medesima tradizione deriva il fatto che, anche nei periodi in cui l'autorità centrale era debole, *shōgun* e *daimyō* proteggevano i santuari e rivolgevano frequentemente alle divinità le loro preghiere. La popolazione, rendendo culto alle divinità tutelari dei villaggi, pregando per la pace e il benessere, partecipando ogni anno alle feste religiose tradizionali, rafforzava la solidarietà comunitaria.

Fu sulla falsariga di tale tradizione che il governo Meiji riprese e rivitalizzò il sistema dei santuari nazionali del X secolo. La Costituzione del 1889 garantì la libertà religiosa (purché non ostacolasse i doveri patriottici dei sudditi), ma lo Shintō ebbe il privilegio di costituire il fondamento ideologico della nazione. Nelle scuole pubbliche si teneva catechesi shintōista e le feste nazionali coincidevano quasi sempre con le feste religiose dello Shintō. Nel 1945 c'erano 218 santuari nazionali, 14 dei quali all'estero, e 110.000 santuari locali.

Dopo la seconda guerra mondiale le forze occupanti costrinsero il governo giapponese a recidere tutti i legami ufficiali con lo Shintō e a cancellare il finanziamento pubblico ai santuari. Le cerimonie fino allora celebrate dall'imperatore come riti dell'intera nazione furono declassate a riti privati della famiglia regnante. Questa rivoluzione, realizzata nel nome della separazione fra Stato e religione e a difesa della libertà di fede, è confermata dalla Costituzione tuttora vigente e continua ad alimentare il dibattito sulla compatibilità fra le tradizioni culturali giapponesi e la democrazia.

Nel dopoguerra lo Shintō dei santuari ha attraversato un periodo di difficoltà economiche, sociali e politiche. Soltanto il sostegno privato da parte della popolazione ha reso possibile la ricostruzione di molti santuari caduti in rovina e la ripresa di molte feste religiose e riti di passaggio. Oggi lo Shintō dei santuari deve confrontarsi con due questioni principali: come conservare la sua funzione storica di promotore della solidarietà regionale e nazionale senza infrangere il principio della libertà religiosa; come rispondere ai problemi degli uomini in un'epoca, quale la nostra, di rapido sviluppo e modernizzazione.

Nel 1982, secondo l'Agenzia per gli affari culturali, c'erano 79.700 santuari, in maggioranza appartenenti all'Associazione dei santuari shintōisti. Tra questi, 570 erano indipendenti o appartenenti a piccole organizzazioni religiose. Il numero totale dei fedeli dello Shintō dei santuari ammontava a 74.660.000.

Da quando la setta Tenrikyō divenne indipendente, nel 1908, il numero delle sette shintōiste è rimasto limitato a tredici, con il divieto, ancora vigente, di fondarne altre. Durante la guerra venne distrutto il 15% dei loro 16.521 luoghi di culto. Le sette shintōiste non furono toccate direttamente dalle direttive sullo Shintō emanate sotto l'occupazione, ma a causa del diminuito interesse generale per lo Shintō e dei numerosi movimenti scismatici anch'esse attraversarono nel dopoguerra anni difficili. Oggi, come altre religioni, devono affrontare i problemi che accompagnano l'urbanizzazione di masse sempre più vaste della popolazione. Alla fine del 1982 la setta Tenrikyō vantava 2.620.000 seguaci, la Izumo Ōyashirokyō 1.150.000, la Ontakekyō 735.000, la Konkōkyō 471.000, la Shinshūkyō 300.000, la Shinrikyō 290.000, e la Kurozumikyō 220.000.

Ancora oggi lo Shintō è intimamente legato alla vita culturale e sociale del popolo giapponese e non lo si può ignorare nel trattare l'identità culturale dei Giapponesi. Le relazioni che lo Shintō intrattiene in Giappone con le altre religioni sono generalmente buone, e con il crescere degli scambi internazionali si profilano nuove opportunità per l'associazione fra lo Shintō e le altre religioni dell'Asia. I fedeli dello Shintō sono in larga maggioranza convinti che la comprensione reciproca e la cooperazione tra le religioni possa contribuire alla pace nel mondo. Senza cadere nell'eclettismo e conservando ciascuna l'originalità della propria fede e la purezza del proprio messaggio, le religioni possono condividere alcuni scopi fondamentali, quali la coesistenza pacifica fra gli uomini e l'armonia fra uomini e natura.

[Vedi anche *SACERDOZIO SHINTŌISTA*; *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE GIAPPONESI*; *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*; *KAMI*. Molti argomenti sono trattati anche in *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*].

BIBLIOGRAFIA

Opere occidentali

Anesaki Masaharu, *History of Japanese Religion*, London 1930, Tokyo 1970: un classico sulla religione giapponese.

Aoki Michiko Yamaguchi (trad.), *Izumo Fudoki*, Tokyo 1971: un importante classico in traduzione.

W.G. Aston (trad.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, 1896 (rist. Tokyo 1972): traduzione inglese ricca di note.

Felicia Gressitt Bock (trad.), *Engi-Shiki. Procedures of the Engi Era. Books 6-10*, Tokyo 1972: il testo fondamentale dei riti e delle cerimonie dello Shintō.

W.H.M. Creemers, *Shrine Shintō after World War II*, Leiden 1968: soprattutto sui santuari di Ise e Yasukuni.

Ch. Hepner, *The Kurozumi Sect of Shintō*, Tokyo 1935: specialmente sul pensiero del fondatore.

Hirai Naofusa, *Japanese Shintō*, Tokyo 1966: una breve trattazione generale.

D.C. Holtom, *The Japanese Enthronement Ceremonies*, 1928, rist. Tokyo 1972: studio dettagliato sui riti di ascesa al trono e sul loro significato simbolico.

D.C. Holtom, *The National Faith of Japan*, 1938, rist. New York 1965: il migliore studio sullo Shintō scritto da uno straniero prima della guerra, di raro acume storico e filosofico.

D.C. Holtom, *Modern Japan and Shintō Nationalism*, Chicago 1947.

Kageyama Haruki, *Shintō bijutsu. The Arts of Shintō*, New York 1973: uno studio dettagliato sulle espressioni artistiche.

Kishimoto Hideo, *Japanese Religion in the Meiji Era*, Tokyo 1956.

J.M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966: la migliore indagine storica sulle religioni del Giappone, ricca di informazioni utili su concezioni, idee e importanti personalità dello Shintō.

Ern. Lokowandt, *Zum Verhältniss von Staat und Shinto im heutigen Japan*, Wiesbaden 1981: studio dettagliato del rapporto fra Stato e Shintō a partire dal 1945, con un'attenzione particolare a recenti casi giudiziari.

Muraoka Tsunetsugu, *Studies in Shintō Thought*, Tokyo 1964: una descrizione affidabile del pensiero dello Shintō scritta da un eminente filologo. Contiene una delle poche presentazioni disponibili in inglese del Kokugaku.

Ono Sokyō, *Shintō. The Kami Way*, Rutland/Vt.-Tokyo 1962: utile indagine su alcuni aspetti dello Shintō.

D.L. Philippi (trad.), *Norito. A New Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, Tokyo 1959: una delle poche traduzioni inglesi di queste importanti preghiere.

D.L. Philippi (trad.), *Kojiki*, Tokyo 1968: nuova traduzione, preceduta da una ricca introduzione, dell'opera di Ono Yasumaro (morto nel 723), condotta sulla scorta dei risultati della ricerca filologica giapponese, ricca di note e corredata da un'utile bibliografia.

W.P. Woodard, *The Allied Occupation of Japan, 1945-1952, and Japanese Religion*, Leiden 1972: sui provvedimenti presi dalle forze di occupazione a proposito delle religioni, in particolare modo dello Shintō.

Opere giapponesi

Bibliografie e dizionari

Katō Genchi (cur.), *Shintō shoseki mokuroku*, Tokyo 1937.

Katō Genchi (cur.), *Meiji taishō Showa shintō shoseki mokuroku*, Tokyo 1953.

Kokusai Bunka Shinkōkai (curr.), *Bibliography of Standard Reference Books for Japanese Studies. IV: Religion*, Tokyo 1963: una bibliografia annotata (in inglese) di opere giapponesi sullo Shintō.

Saeki Ariyoshi (cur.), *Shintō bunrui sōmokuroku*, Tokyo 1937.

Shimonaka Yasaburō (cur.), *Shintō daijiten*, I-III, Tokyo 1938-1940.

Monografie

Kiyohara Sadao, *Shintōshi*, Tokyo 1932.

Kōnō Shōzō, *Kokugaku no kenkyū*, Tokyo 1932.

Muraoka Noritsugu, *Shintōshi*, Tokyo 1956.

Murayama Shūichi, *Shinbutsu shūgō shichō*, Kyoto 1957.

Nishida Nagao, *Shintōshi no kenkyū*, Tokyo 1957.

Okada Yoneo, *Shintō bunken gaisetsu*, Tokyo 1951.

Ōkura Seishin Bunka Kenkyūjo (curr.), *Shinten. Shinten saku*[illegible] 1936 (Yokohama 1962).

Ono Sokyō, *Shintō no kiso chishiki to kiso mondai*, Tokyo 196[illegible]

Nishitsunoi Masayoshi, *Saishi gairon*, Tokyo 1957.

Tsuji Zen'nosuke et al., *Meiji ishin shinbutsu bunri shiryō*, [illegible] Tokyo 1926-1929.

Umeda Yoshihiko, *Shintō shisō no kenkyū*, Tokyo 1942.

[Aggiornamenti bibliografici: M. Ashkenazi, *Maturi. Fest*[illegible] *of a Japanese Town*, Honolulu 1993; Carmen Blacker, *The Cata*[illegible] *Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1992: u[illegible] studio classico sullo sciamanismo nelle sue relazioni con il Bu[illegible]dhismo, lo Shintō e le tradizioni popolari; Br. Bocking, *A Pop*[illegible] *Dictionary of Shintō*, Richmond 1995; *The Oracles of the T*[illegible] *Shrines. Windows on Japanese Religion*, Richmond 2001; J. Bre[illegible] e M. Teeuwen (curr.), *Shintō in History. Ways of the Kami*, Ho[illegible]lulu 2000: una raccolta di studi recenti giapponesi e occiden[illegible] sullo Shintō, corredata da un'ampia bibliografia. I contributi [illegible]tano argomenti vari, dal Daoismo nel Giappone antico agli st[illegible] shintōisti nel XX secolo; B.H. Chamberlain, *Japanese Th*[illegible] *Being Notes on Various Subjects Connected with Japan*, 1905, [illegible] Rutland/Vt.-Tokyo 1971; A. Grapard, *The Protocol of the G*[illegible] *A Study of the Kasuka Cult in Japanese History*, Berkeley 1[illegible] Helen Hardacre, *Shintō and the State, 1868-1988*, Prince[illegible] 1989; N. Havens e Inoue Nobutaku (curr.), *Encyclopaedi*[illegible] *Shintō*, I, Tokyo 2001; Inoue Nobutaku (cur.), *Shinshūkyō k*[illegible] *jinbutsu jiten*, Tokyo 1996; Inoue Nobutaku (cur.), *Shintō* [illegible] *Short History*, London 2003: introduzione critica concisa [illegible] completa alla storia dello Shintō; Itō Satoshi et al., *Nibo*[illegible] *shōhyakka. Shintō*, Tokyo 2002; «Japanese Journal of Relig[illegible] Studies»: pubblicata dalla Università Nanzan in Giappone, è [illegible] principale rivista in lingua inglese nel campo delle religioni g[illegible]ponesi. Si può consultare un indice di articoli, molti dispon[illegible] *on-line*, in http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/pub[illegible]cations/publications.htm. Fra i numeri tematici particolarmen[illegible] rilevanti per lo studio dello Shintō: *Tracing Shintō in the H*[illegible] *of Kami Worship*, 29 (2002); *Local Religion in Tokugawa H*[illegible] 28 (2001); *Pilgrimage in Japan*, 24 (1997); *The Legacy of K*[illegible] *Toshio*, 23 (1996); *The New Age in Japan*, 22 (1995); *The Emp*[illegible] *System and Religion in Japan*, 17 (1990). P. Knecht, *Lo spa*[illegible] *cro nel santuario scintoista*, in J. Ries (cur.), *Trattato di antrop*[illegible]*gia del sacro*, IX, *Grandi religioni e culture dell'Estremo O*[illegible] *Giappone*, Milano 2006, pp. 117-33; Kokugakuin Daigaku N[illegible] Bunka Kenkyūjo (curr.), *Shintō jiten*, Tokyo 1994; Kuroda T[illegible]shio, *Jisha seiryoku*, Tokyo 1980; cfr. anche Kuroda To[illegible] *Shintō in the History of Japanese Religion*, in «Journal of Jap[illegible] Studies», 7 (1981), pp. 1-21, rist. in M.R. Mullins et al. (curr. [illegible]*ligion and Society in Modern Japan. Selected Readings*, Berke[illegible] 1993; Miyachi Masato, *Tennōsei no seijishiteki kenkyū*, To[illegible] 1981; M.R. Mullins et al. (curr.), *Religion and Society in M*[illegible] *Japan. Selected Readings*, Berkeley 1993: un'antologia che inc[illegible]

l'articolo di Kuroda, *Shintō in the History of Japanese Religion*, articoli sullo Shugendō, sullo Yasukuni Jinja, altri aspetti della religione contemporanea e vari documenti, fra cui il rescritto imperiale sull'educazione del 1890, la direttiva sullo Shintō del 1945, ed estratti delle costituzioni giapponesi del 1889 e del 1947; J. Nelson, *A Year in the Life of a Shintō Shrine*, Seattle 1996; I. Reader, *Religion in Contemporary Japan*, London 1991; Sakamoto Koremaru, *Kokka shintō keisei katei no kenkyū*, Tokyo 1994; Satō Hirō, *Kami, hotoke, ōken no chūsei*, Tokyo 1998; Karen Smyers, *The Fox and the Jewel. Shared and Private Meanings in Contemporary Japanese Inari Worship*, Honolulu 1999; M. Teeuwen, *Watarai Shintō. An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise*, Leiden 1996; M. Teeuwen e F. Rambelli, *Buddhas and Kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, London 2002; P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006; Yasumaru Yoshio, *Kamigami no meiji ishin*, Tokyo 1979; Yasumaro Yoshio e Miyachi Masato (curr.), *Nihon kindai shisō taikei 5: Shūkyō to kokka*, Tokyo 1988; Yoshie Akio, *Shinbutsu shūgō*, Tokyo 1996].

HIRAI NAOFUSA

SHUGENDŌ è la tradizione tipicamente giapponese che, mescolando sia elementi locali che importati, specialmente buddhisti, è caratterizzata dall'uso di tecniche magiche e rituali che devono essere praticate sulle montagne sacre o nei loro pressi. Il nome *Shugendō* significa letteralmente «la via (*dō*) per padroneggiare (*shu*) poteri religiosi straordinari (*gen*)»; il rapporto con le montagne sacre non è incluso nel termine, ma è in qualche modo implicito. I suoi praticanti erano chiamati *shugenja*, ossia «le persone (*ja*) che padroneggiano poteri religiosi straordinari», ma il nome più comune con cui sono conosciuti è *yamabushi*, cioè «coloro che dormono (o si sdraiano, *bushi*) sulle montagne (*yama*)»: in altre parole coloro che fanno delle montagne la loro casa. Lo Shugendō proviene in parte dall'antica tradizione giapponese delle montagne sacre, ma nei riti, nelle divinità, nel simbolismo e nella dottrina è caratterizzato anche da influssi daoisti e soprattutto buddhisti.

Anche se alcuni gruppi dello Shugendō sostengono di risalire direttamente alla figura di En no Ozunu, tra la fine del VII secolo e l'inizio dell'VIII, l'organizzazione non assunse forma istituzionale prima del secolo XI. Alla fine oltre un centinaio di montagne erano diventate centri delle tradizioni principali e delle molte varianti locali dello Shugendō, che tuttavia non fu mai unificato su base nazionale da un solo insegnamento o sotto una sola autorità. *Shugendō* è, dunque, il termine generale che si riferisce a tutti gli aspetti di questa particolare via: i centri sulle montagne, l'organizzazione ecclesiastica, gli insegnamenti e le pratiche e il concetto generale secondo il quale è possibile ottenere poteri magico-religiosi attraverso un addestramento speciale sulle montagne sacre.

L'espansione di questo movimento, che si diffuse rapidamente in tutte le aree del Giappone eccetto l'isola di Hokkaidō, cui pervenne solo più tardi, fu uno dei canali principali per la divulgazione fra la gente comune degli insegnamenti religiosi, in particolare di alcuni elementi del Buddhismo. Esso fiorì fino a poco dopo il periodo feudale, quando nel 1872 il governò lo abolì, soprattutto nel tentativo di «purificare» lo Shintō e di separarlo dal Buddhismo. Con la completa libertà religiosa nel 1945, dopo la seconda guerra mondiale, alcuni gruppi dello *Shugendō* furono in grado di riorganizzarsi, ma non sono minimamente paragonabili, per dimensioni e per importanza, al fiorente movimento diffuso dall'XI secolo al XIX.

Elementi costitutivi. I due principali elementi costitutivi dello Shugendō sono l'antichissima tradizione giapponese delle montagne sacre, che pare risalire addirittura all'epoca preistorica, e le tradizioni relative alla realizzazione spirituale importate dalla Cina e dalla Corea. Questi due elementi alla fine vennero a intrecciarsi in modo inestricabile, ma è importante distinguerli per meglio comprendere la nascita dello Shugendō.

Le montagne sacre, assieme alle credenza e alle pratiche particolari ad esse associate, sono state tanto importanti nella storia religiosa del Giappone che gli studiosi hanno coniato il termine *sangaku shinkō* (fede o culto delle montagne) e *sangaku shūkyō* (religione delle montagne) per riferirsi a questo fenomeno, presente su scala nazionale anche se di fatto non organizzato e fortemente localistico. Pratiche preistoriche connesse con le montagne sacre appaiono, infatti, profondamente legate al carattere fondamentale dei *kami*, che erano associati a un sito particolare, e al tipo di venerazione rivolta loro.

È stata avanzata l'ipotesi che in tempi preistorici, prima dell'introduzione dell'agricoltura, fosse diffusa in Giappone una cultura esclusivamente di cacciatori e che il *kami* della montagna fosse appunto una divinità della caccia, venerata sulle vette. Questa teoria, se provata, indicherebbe in una cultura di cacciatori e in un *kami* legato alla caccia le forme più remote di tutte le successive pratiche religiose celebrate sulle cime dei monti. La documentazione per sostenere questa ipotesi è, ad ogni modo, del tutto insufficiente e probabilmente anche in futuro non sarà possibile raggiungere nessuna conclusione sicura al proposito.

Le forme più antiche di pratica religiosa di cui si abbiano prove archeologiche sicure sono, infatti, datate in Giappone al periodo protostorico, più o meno corrispondente all'inizio dell'era volgare, e appaiono strettamente collegate all'agricoltura. Questi reperti archeologici sono stati rinvenuti ai piedi delle montagne (e non sulla loro sommità), spesso in relazione con grandi massi. Alcuni di questi reperti sono rappresentazioni in pie-

tra di gioielli, specchi e spade, le cosiddette insegne imperiali, tradizionalmente così importanti per la famiglia regnante e per lo Shintō. Anche le ciotole rituali e i mortai rinvenuti *in loco* hanno spinto alcuni studiosi a concludere che i massi, che ancora oggi vengono spesso venerati come dimore temporanee dei *kami*, avessero la funzione di altari per la presentazione delle offerte. I mortai e le ciotole rituali potrebbero avere avuto lo scopo di preparare e offrire lo speciale *sake* «per la notte» che viene talora menzionato nel *Kojiki* e nel *Nihongi*, le antiche cronache giapponesi. La documentazione protostorica relativa alle montagne sacre mostra, dunque, che si riteneva che i *kami* risiedessero sui monti e che ricevessero ai loro piedi qualche forma di venerazione, forse in relazione con culti di fertilità (offerte di *sake* in occasione del raccolto del riso, una venerabile tradizione ancora oggi praticata nello Shintō).

Il secondo insieme di elementi costitutivi dello Shugendō è formato dalla grande varietà di credenze, simbolismi e riti importati in Giappone dal continente asiatico. Tra questi alcune nozioni e tecniche relative alla realizzazione religiosa, in particolare buddhiste (ma alcune anche daoiste), che interagirono con il fenomeno puramente giapponese delle montagne sacre per produrre la particolare miscela di tradizioni che si fusero infine nello Shugendō. Uno dei principali cambiamenti prodotti dalle tradizioni importate dal continente fu lo spostamento dell'interesse dai piedi delle montagne alla loro sommità. A provocare questo mutamento sembra essere stato soprattutto il Buddhismo, i cui fedeli consideravano le montagne come i luoghi ideali per praticare gli esercizi ascetici e controllare le tecniche rituali e magiche. Alla mistica delle montagne sacre giapponesi si aggiunsero anche alcune nozioni daoiste, per cui le montagne cominciarono a essere considerate i luoghi in cui risiedevano i «maghi delle montagne» (*xian* in cinese; *sen* o *sennin* in giapponese).

La figura leggendaria di En no Ozunu è considerata dai seguaci dello Shugendō come il fondatore della pratica, sulle montagne del Giappone, degli esercizi ascetici buddhisti, ammantati di mistica daoista. En no Ozunu viene menzionato per la prima volta nelle cronache dello *Shoku nihongi* del 699, anno in cui fu bandito con l'accusa di abusare dei suoi poteri magici per controllare la gente. Questa semplice notizia collega la sua pratica magica con una montagna sacra, il Katsuragi. Dal testo del *Nihon ryōiki*, del IX secolo, si ricava l'informazione che all'epoca i praticanti dello Shugendō celebravano En no Ozunu come loro fondatore leggendario: egli era considerato una figura miracolosa, un campione dell'ascetismo buddhista e del misticismo daoista. Seguendo questi ideali, En no Ozunu si era ritirato in una caverna sulla montagna e aveva praticato la formula magica buddhista del Re Pavone (Kujakuō), ottenendo così straordinari poteri magici, come la capacità di librarsi nell'aria. Dopo uno scontro con un *kami* geloso, era diventato un mago daoista ed era infine asceso al cielo. In questo racconto egli è chiamato En no Ubasoku (*ubasoku* è la resa giapponese del termine sanscrito *upāsaka*, «praticante buddhista non ordinato»); nello Shugendō, in genere, egli è invece venerato come En no Gyōja, cioè En l'asceta. Molte leggende raccontano come En no Gyōja avesse inaugurato l'attività sui monti di Yoshino, Ōmine e Kumano, alcuni dei più antichi centri istituzionali dello Shugendō.

Nessuna notizia sicura sopravvive sulla vita e sulle attività di En no Ozunu, ma la tradizione che racconta come egli ottenne poteri religiosi speciali attraverso la pratica sulle montagne di tecniche buddhiste e daoiste di realizzazione spirituale divenne il precedente per una moltitudine di praticanti, attivi su numerosissime montagne sacre. Durante il periodo Heian (794-1185), in particolare, furono soprattutto gli asceti erranti non organizzati che svilupparono tali pratiche. Questi specialisti religiosi avevano vari nomi: gli *ubasoku* (sanscrito, *upāsaka*) si rifacevano essenzialmente al Buddhismo; gli *hijiri* («saggi» o «santi») e gli *onmyōji* («maestri dello *yin-yang*», indovini) utilizzavano in particolare le tecniche derivate dallo *onmyōdō* («via dello *yin-yang*»); i *genja* («persone dagli straordinari poteri religiosi») usavano tecniche varie [Vedi *ONMYŌDŌ*]. Tutti praticavano esercizi ascetici e per ottenere i loro particolari poteri religiosi vagavano sulle montagne coltivando specifiche tecniche, come la recita di *sūtra* buddhisti e di formule magiche; alcuni usavano questo potere per celebrare riti di benedizione e di guarigione per i laici. Gradualmente su alcune montagne sacre si svilupparono dei veri e propri centri che raccoglievano questi specialisti religiosi in gruppi istituzionali. Uno dei più importanti era sul monte Kumano, che dall'XI secolo era diventato assai popolare come meta di pellegrinaggio dapprima per la famiglia imperiale, in seguito per la nobiltà e infine per tutti.

Lo Shugendō divenne così un importante strumento per unificare e sviluppare queste pratiche diverse. Le principali montagne sacre divennero centri dello Shugendō e attrassero un grande numero di seguaci modellando le loro credenze e le loro pratiche in specifiche e particolari miscele di formule e di azioni. Anche se veneravano En no Gyōja come fondatore dello Shugendō e accoglievano tutti i dettagli della tradizione che lo riguardava, i centri locali in genere celebravano anche colui che aveva fondato la pratica su quella particolare montagna (chiamandolo «colui che ha aperto la montagna») e aveva inaugurato il loro particolare sistema di luoghi sacri, simbolismo, dottrine e riti.

Sviluppi e significati. Intorno al XIII secolo lo Shu-

gendō era diventato una tradizione fortemente organizzata, con molte varianti locali ben radicate. Anche se ciascun centro possedeva la sua propria particolare mescolanza di insegnamenti e di pratiche, alcuni caratteri erano comuni alla maggior parte dei gruppi. Forme specifiche di abiti e di oggetti rituali venivano preparati in serie di dodici o sedici pezzi: gli specialisti dello Shugendō erano riconosciuti come tali, per esempio, per il piccolo cappello nero, di origine buddhista, per le conchiglie di vario tipo, il bastone del prete e il piccolo altare portatile. La serie di dodici o sedici pezzi aveva il suo particolare simbolismo, così come ciascuna forma e dimensione dei vari apparati liturgici. L'altare portatile, per esempio, che serviva per il culto durante il pellegrinaggio fra i monti e conteneva qualche scrittura buddhista, gli strumenti e talora una statuetta (in genere di Fudō), simboleggiava il cosmo da cui l'iniziato rinasce grazie alla sua pratica fra le montagne.

Ma questo simbolismo complesso poteva applicarsi anche su scala più ampia. La venerazione che si praticava sul monte Kumano, per esempio, prevedeva uno schema formato da tre montagne sacre, viste come tre mondi (*mandara*, dal sanscrito *maṇḍala*) cosmici legati tra loro: una montagna rappresentava il *maṇḍala* del Mondo dell'Utero (*taizōkai*), una seconda montagna rappresentava il *maṇḍala* del Mondo del Diamante (*kongōkai*) e la terza rappresentava la somma unione di questi due opposti in un *maṇḍala* dei Mondi dell'Utero e del Diamante. In termini dottrinali i tre *maṇḍala* esprimevano l'insegnamento del Buddhismo esoterico sulla realtà più alta; in termini pratici, invece, i *maṇḍala* e le montagne sacre divennero strettamente interrelati, al punto che il pellegrino che le visitava, seguendo le regole prefissate di purezza e di addestramento, era sicuro di realizzare il raggiungimento della buddhità. Paradigmi simili, strutturati sulla relazione di tre montagne sacre, sono presenti, con piccole variazioni locali, anche presso altri centri dello Shugendō sparsi in tutto il Giappone.

Le attività religiose più importanti nello Shugendō erano costituite dai percorsi ascetici seguiti dai pellegrini durante i loro ritiri periodici sulle montagne. Questi percorsi tracciano lo schema buddhista dei dieci stadi: dall'inferno, con la sua esistenza bestiale, fino allo stato risvegliato della buddhità. Lo schema dei dieci stadi è comune al Buddhismo in generale, ma i centri dello Shugendō trasformarono radicalmente tali insegnamenti dottrinali. Il primo stadio dell'inferno, per esempio, che implicava la pesatura del *karman*, ossia della propria condotta (in questo caso malvagia), venne talora drammaticamente messo in scena, presso alcune tradizioni dello Shugendō, calando lo *yamabushi*, appeso a una corda, da un precipizio: in questa precaria posizione egli doveva confessare i suoi peccati. Questo è un tipico esempio dell'accento posto dallo Shugendō su un ascetismo inteso in senso molto concreto e fondamentalmente esperienziale. Forse l'azione rituale più tipica dello Shugendō è il rito del fuoco chiamato Saitōgoma, che in parte potrebbe derivare dai riti del fuoco di antichissima tradizione locale. (La parola *goma*, peraltro, è linguisticamente collegata ai termini indiani *soma* o *homa*). Il precedente immediato del Saitōgoma è da ricercare nei riti del fuoco del Buddhismo esoterico, ma il rito praticato dallo Shugendō – una cerimonia notturna, all'aperto, che si svolgeva al culmine di un periodo di realizzazione religiosa – combinava la nozione, più propriamente dottrinale, del raggiungimento della buddhità con l'idea più comune di ottenere dei poteri concreti attraverso l'associazione rituale con le montagne sacre.

Partecipando a successivi ritiri fra i monti (spesso chiamati «picchi»), un iniziato allo Shugendō acquisiva la capacità di celebrare riti per i laici, mentre uno *yamabushi* anziano aumentava di rango nell'organizzazione locale. Ciascun centro aveva le sue complesse regole di addestramento e la sua struttura gerarchica. Quando lo Shugendō divenne più istituzionalizzato, specialmente a partire dal XIII secolo circa, le più antiche tradizioni di specialisti girovaghi e non organizzati cedettero il passo al diffondersi di strutture fisse e centralizzate, che addestravano e controllavano i singoli *yamabushi*. Così gli *yamabushi* abbandonarono il loro statuto di asceti che vagavano da soli sulle montagne e, pur continuando a essere visti come possessori della mistica e del potere delle montagne, cominciarono a dedicarsi soprattutto a una sorta di servizio sacro itinerante, dispensando amuleti e benedizioni alla gente comune. Si svilupparono complesse reti di relazioni di tipo quasi parrocchiale fra i centri dello Shugendō e le famiglie abitanti nelle aree limitrofe, all'interno delle quali gli *yamabushi* si incaricavano sia di portare benedizioni dalla montagna sia di guidare i credenti nei loro pellegrinaggi sui monti. Durante questi pellegrinaggi, spesso guidati dai più esperti *yamabushi*, chiamati *sendatsu*, e in genere tracciati lungo percorsi impervi e remoti, ci si fermava ogni notte in edifici appositamente costruiti.

A volte la competizione fra gruppi rivali dello Shugendō esplodeva in dispute aspre e talora anche nella violenza: in questi casi dovevano intervenire le autorità civili. Nel loro ruolo di ministri di culto itineranti, spesso accompagnati dalle mogli che li assistevano nei riti di possessione e negli esorcismi, gli *yamabushi* erano molto influenti nel divulgare le loro tradizioni religiose fra la popolazione: essi insegnavano soprattutto versioni pratiche del Buddhismo esoterico e diffondevano il culto Kōshin (derivato in parte dalla tradizione daoista). Nel loro mescolarsi con la gente, gli *yamabushi* vennero talora associati con gli antichi spiriti della montagna dai lunghi nasi, chiamati *tengu*, e furono an-

che sospettati di abusare del loro diritto di viaggiare liberamente, agendo come spie militari. In epoca Tokugawa (1600-1868) la gente vedeva gli *yamabushi* più come esorcisti popolari che come asceti delle montagne e gli *yamabushi* comparivano spesso nelle rappresentazioni teatrali come personaggi pseudoreligiosi o addirittura comici. L'istituzionalizzazione della loro carriera, in altri termini, portò a una forte popolarizzazione degli *yamabushi*, a tutto svantaggio del loro autentico carattere ascetico e religioso.

La proscrizione dello Shugendō da parte del governo Meiji, nel 1872, fu dovuta essenzialmente al desiderio da parte dei nuovi governanti di «restaurare» lo Shintō nella sua forma più pura, del tutto libera da influssi stranieri (in particolare buddhisti), per sostenere il concetto dell'imperatore come capo della nazione e per imporre lo Shintō come sua religione nazionale. Lo Shugendō, essendo evidentemente un amalgama di Shintō e di Buddhismo, era del tutto incompatibile con questo programma. Un altro motivo di critiche e di sospetti fu la corruzione morale e finanziaria che aveva afflitto lo Shugendō a partire dal tardo periodo Tokugawa, provocando lo smembramento di molti centri dello Shugendō e la nascita di realtà indipendenti, più chiaramente buddhiste o shintōiste. Con l'entrata in vigore della piena libertà religiosa, nel 1945, comunque, alcune tradizioni dello Shugendō sopravvissute all'interno del Buddhismo e dello Shintō furono riprese e nacquero alcune nuove organizzazioni.

Lo Shugendō ci fornisce un buon esempio della nascita in Giappone di una religione a partire dall'interazione fra tradizioni nazionali e tradizioni importate. La maggior parte degli elementi che costituiscono lo Shugendō si ritrovano lungo l'intera storia religiosa del Giappone e sono presenti anche ai giorni nostri. Molti dei fondatori delle nuove religioni giapponesi, inoltre, si sono in qualche modo ispirati allo Shugendō, o hanno almeno utilizzato schemi simili di comportamento religioso, come il ritiro sulle montagne per la pratica ascetica e per l'ottenimento di poteri sacri.

[Vedi anche *EN NO GYŌJA*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

Le ricerche in giapponese sullo Shugendō includono molte raccolte di documenti originali e alcuni studi dettagliati su specifiche organizzazioni dello Shugendō. Tre importanti studi, particolarmente preziosi per la loro interpretazione sintetica sono Wakamori Tarō, *Shugendōshi kenkyū*, Tokyo 1943; Hori Ichirō, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū*, I-II, Tokyo 1953; Miyake Hitoshi, *Shugendō girei no kenkyū*, Tokyo 1971. Cfr. anche, più sintetico e utile, Miyake Hitoshi, *Shugendō. Yamabushi no rekishi to shisō*, Tokyo 1978. Significativa della rinascita di interesse per lo Shugendō è la consolidata collana Sangaku shūkyōshi kenkyū sōsho, Tokyo 1975-.

Relativamente poche, invece, sono le pubblicazioni in lingue occidentali sullo Shugendō. La prima opera moderna è G. Renondeau, *Le Shugendō. Histoire, doctrine et rites des anachorètes dits Yamabushi*, Paris 1965, che analizza la documentazione storica e considera lo Shugendō principalmente in termini di sviluppo dottrinale a partire dal Tendai e dallo Shingon. H.O. Rotermund ha scritto due importanti opere sullo Shugendō: la prima (*Die Yamabushi. Aspekte ihres Glaubens, Lebens und ihrer sozialen Funktion im japanischen Mittelalter*, Hamburg 1968) delinea lo Shugendō a partire dai suoi riflessi nella letteratura giapponese; la seconda (*Pélerinage aux neuf sommets. Carnet de route d'un religieux itinérant dans le Japon du dix-neuvième siècle*, Paris 1983) è uno studio dettagliato dei viaggi e delle esperienze di uno *yamabushi* attraverso i suoi scritti. Il mio lavoro sul campo con un gruppo contemporaneo dello Shugendō, per interpretarne la visione del mondo, è descritto in H.B. Earhart, *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendō. An Example of Japanese Mountain Religion*, Tokyo 1970.

[Aggiornamenti bibliografici: Miyake Hitoshi e H.B. Earhart (curr.), *Shugendō. Essays on the Structure of Japanese Folk Religion*, Ann Arbor 2001].

H. BYRON EARHART

SIMA CHENGZHEN (647-735), conosciuto anche come il Maestro della Nuvola Bianca, membro della famiglia Sima che fondò la dinastia Jin e regnò sulla Cina dal 265 al 420. Sima Chengzhen fu uno dei più illustri patriarchi della setta dello Shangqing, una scuola daoista che ebbe origine nel IV secolo con le rivelazioni divine a Yang Xi (nato nel 330). La scuola si diffuse tra la piccola nobiltà cinese durante il V e VI secolo e, sotto la brillante direzione di Sima, divenne il movimento daoista predominante durante la dinastia Tang. Come discepolo di Pan Shicheng (587-684), Sima venne iniziato alla ginnastica e alla dietetica daoiste e, infine, subentrò al suo maestro e divenne il dodicesimo patriarca della setta dello Shangqing. Sebbene dimorasse per molto tempo nelle montagne sulle quali era solito ritirarsi, Sima ricevette il sostegno della corte Tang. Fu convocato a corte la prima volta dall'imperatrice Wu, poi nel 711 dall'imperatore Ruizong, che costruì il Tongbo Guan per lui e, infine, dall'imperatore Xuanzong. Iniziò quest'ultimo ai metodi dello Shangqing di meditazione visiva e lo persuase a costruire santuari dedicati agli spiriti dello Shangqing. Su ordine dell'imperatore scrisse, di suo pugno, il *Daodejing* di Laozi in 5.380 caratteri. Si narra che quando morì una nuvola bianca si alzò al cielo dal suo corpo mentre il suo cadavere rimaneva intatto, come se fosse ancora vivo. Dei suoi settanta discepoli, il più importante fu Li Hanguang (683-769), il tredicesimo patriarca della setta dello Shangqing.

Sima Chengzhen fu l'autore di un commentario su una serie di immagini che illustravano le apparizioni di Wangzi Qiao, un famoso immortale daoista (*xian*). Secondo la leggenda, Wang, dopo la sua morte, visse in una «grotta celeste» sotto la montagna dove era situato il monastero di Sima. Un breve testo sugli specchi cosmici, che rivelano la vera forma interiore ed esteriore degli esseri e sono decorati con gli emblemi del Cielo, della terra e dell'uomo, è anch'esso attribuito a Sima. Inoltre, scrisse due saggi sulla meditazione che sono tuttora esistenti, il *Tianyinzi* (Il maestro che è nascosto nel cielo) e lo *Zuowang lun* (Saggio sullo stare seduti in oblio), nei quali distingue cinque stadi del progresso meditativo. Durante la prima fase, l'osservanza delle regole religiose e dei digiuni, l'adepto deve imparare a non mangiare cibi solidi e a «nutrirsi del suo stesso respiro». Nella seconda fase, deve ritirarsi in una sala di meditazione dove le influenze *yin* e *yang* sono ugualmente bilanciate. Durante la terza fase, medita sulla sua mente con la sua mente e medita sul suo corpo con i suoi occhi; cioè, pratica la meditazione visiva sugli spiriti del suo corpo. Nella quarta fase, o *zuowang*, ogni cosa – se stesso e gli altri, l'interiore e l'esteriore – viene dimenticata. La pratica dello *zuowang* fornisce una saggezza che l'adepto non deve adoperare, perché facendolo dissiperebbe il suo corpo e questo gli impedirebbe di diventare inalterabile e immortale. La fase finale è quella della liberazione e dell'immortalità, dove l'adepto si accorda con il modello di fondo del cambiamento nell'universo come insegnato nello *Yijing*, con il *dao* e il *de* interpretati da Laozi, con l'«identità delle cose» dello *Zhuangzi* e con il completamente illuminato Tathāgata della tradizione buddhista. Il pensiero di Sima Chengzhen è tipico dell'abitudine daoista a combinare un interesse per l'immortalità corporale con regimi della disciplina mentale ben sviluppati e fortemente razionalizzati.

[Vedi *DAOISMO*, articolo *La comunità religiosa daoista*].

BIBLIOGRAFIA

Lo *Zuowang lun* di Sima è l'oggetto dell'articolo di Kamitsuka Yoko, *Shiba Shōtei Zabōron ni tsuite. Tōdai dōkyō ni okeru shūyōron*, in «Tōyō bunka», 62 (1982).

ISABELLE ROBINET

SNOUCK HURGRONJE, CHRISTIAAN (1857-1936) fu un islamista olandese e un consigliere coloniale. Christiaan Snouck Hurgronje studiò teologia all'Università di Leida, inizialmente con l'intenzione di diventare pastore. Il suo iniziale interesse per l'esegesi letteraria e storica della Bibbia, un campo che all'epoca era guardato ancora con sospetto dai cristiani conservatori, contribuì nel 1878 alla sua decisione di rinunciare al ministero e percorrere la carriera dello studio dell'arabo e dell'Islam. Nel 1880 discusse la tesi di dottorato sulle origini del pellegrinaggio tradizionale a Mecca. Nell'agosto del 1884 andò a Gedda, dove fu invitato a visitare Mecca dagli studiosi religiosi e dai notabili meccani. Sebbene vestisse da musulmano e adottasse un nome musulmano, 'Abd al-Ġaffār, Snouck Hurgronje non nascose la sua identità di non musulmano ai suoi ospiti. Rimase a Mecca dal febbraio all'agosto del 1884. Nel 1889 pubblicò, con delle fotografie, un racconto etnografico dettagliato della vita meccana contemporanea, sociale e intellettuale: C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, I-II, Haag 1888-1889. Un capitolo di quest'opera è dedicato alla colonia giavanese di Mecca.

Gli interessi di Snouck Hurgronje come storico delle religioni denunciavano una forte influenza dell'etnografia. Per Snouck Hurgronje, sia le credenze che i movimenti religiosi contemporanei dovevano essere interpretati nei termini del contesto sociale e politico nel quale si trovavano. Quando da Mecca tornò in Europa, continuò a tenere lezioni e a scrivere su temi generali dell'Islam e della giurisprudenza islamica, ma iniziò a crescere il suo interesse verso le Indie Orientali Olandesi (l'attuale Indonesia). Nel 1889, fu mandato a Batavia (l'odierna Giacarta), dove svolse le mansioni di consigliere coloniale pur rimanendo un etnografo e uno studioso delle religioni. Nel 1892 fu inviato ad Aceh, una regione di Sumatra in continua rivolta contro il governo olandese dal 1873. Vivendo come un musulmano, pur tuttavia non nascondendo la sua origine europea, e ristabilendo i legami con un abitante di Aceh che aveva conosciuto a Mecca, stilò un resoconto esauriente sui movimenti islamici politici e religiosi che iniziavano a influenzare la politica coloniale. Egli esortò il governo a cooptare i capi tribù laici e a reprimere i *leader* islamici istigatori della ribellione, in quanto era sua convinzione che la *leadership* islamica fosse detenuta da agitatori stranieri decisi a imporre norme e valori contrari agli usi locali. Snouck Hurgronje continuò il suo compito di islamista e consigliere coloniale per il governo olandese dal suo ritorno a Leida nel 1906 fino al suo pensionamento nel 1927.

[Vedi *ACEH, RELIGIONE DI*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera di etnografia C. Snouck Hurgronje, *The Acehnese*, I-II, A.W.S. O'Sullivan (trad.), Leiden 1906, rimane un classico.

Per un'analisi dei suoi studi sull'Islam, cfr. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris-The Hague (1963) 1970, ed. riv., che contiene un'ampia bibliografia. Il volume J.T. Siegal, *The Rope of God*, Berkeley/Cal. 1969, contiene un'ampia discussione delle opinioni di Snouck Hurgronje sull'Islam e sulla società acehnese.

[Aggiornamenti bibliografici: C. Snouck Hurgronje e P.Sj. Van Koningsveld, *Minor German Correspondences of C. Snouck Hurgronje. From Libraries in France, Germany, Sweden, and the Netherlands*, Leiden 1987].

DALE F. EICKELMAN

SONG SIYEOL (1607-1689) fu il *leader* della fazione Noron e un fiero esponente della cosiddetta scuola ortodossa, come esposta dai seguaci cinesi e coreani del neoconfuciano Zhu Xi (1130-1200) della dinastia Song. Nato in un periodo di cambiamento politico che fu testimone dell'avvicendamento della dinastia Ming con la dinastia Qing, la vita di Song fu intimamente correlata con le turbolenze politiche e intellettuali che questo cambiamento causò in Corea.

Da giovane studiò con il famoso studioso dei riti Gim Jangsaeng (1548-1631) e con suo figlio Gim Jip (1574-1656). Nel 1633, passò l'esame preliminare, ottenendo il primo posto e, successivamente, cominciò la sua carriera ufficiale. Nel 1635, fu nominato tutore del principe Bongnim, che in seguito divenne il re Hyojong (regnante dal 1649 al 1659). Ma, negli anni successivi, ebbe luogo un evento che influenzò immensamente una generazione di studiosi coreani: l'invasione della Corea da parte del sovrano manciù Qing Taizong. Avendo giurato lealtà alla dinastia Ming, la corte coreana fuggì in un castello in montagna. Dopo un mese di resistenza, il re Injo (regnante dal 1623 al 1649) si sottomise ai Manciù, che presero in ostaggio il principe ereditario Sohyeon (1612-1645) e il principe Bongnim. A dimostrazione della lealtà nei confronti dei Ming, che per gli studiosi coreani simboleggiavano la continuità della civiltà confuciana, Song si ritirò dalla vita pubblica e trascorse i successivi dodici anni dedicandosi privatamente allo studio, un'azione che sembra gli abbia fatto guadagnare una reputazione di integrità. Quando il re Hyojong salì al trono nel 1649 Song accettò di far parte del Censorato, che lasciò involontariamente due anni più tardi, poiché per il suo elogio al re Injo usò la datazione Ming invece di quella Qing. Informata di ciò dai suoi funzionari, la corte Qing esercitò delle pressioni, tipiche di questo periodo di tensione, per farlo rimuovere dall'incarico. Song tornò a corte nel 1658 e svolse la funzione di confidente stretto di Hyojong, che pianificava un'invasione della Cina governata dalla dinastia Qing per instaurare una dinastia cinese e di conseguenza ripristinare la civiltà confuciana.

Dopo la morte di Hyojong esplose una controversia su come la madre del re dovesse portare il lutto per il figlio. Song guidò la fazione Seoin, che insisteva che, malgrado l'ascesa di Hyojong, la madre dovesse portare il lutto per il figlio in maniera consona alla sua posizione familiare di secondogenito. Questa presa di posizione lo portò in conflitto diretto con Yun Hyu, che insisteva che Hyojong dovesse essere onorato in base al suo ruolo pubblico, indipendentemente dalla sua posizione familiare. Venne adottata la posizione del Seoin e la fazione costituì il potere dominante durante il regno di Hyeonjong (regnante dal 1659 al 1674). La posizione ufficiale di Song fu quella di Ministro della Destra nel 1671 e Ministro della Sinistra nel 1672.

Il re successivo, Sukjong (regnante dal 1674 al 1720), fu un sovrano determinato ad accrescere il potere monarchico. Usò la politica di fazione per minare il potere burocratico, cominciando dalla rimozione della burocrazia del Seoin e dal rovesciamento della decisione sulla controversia dei riti. Song Siyeol, in quanto ideatore della posizione del Seoin, fu bandito nel 1675 e trascorse i successivi cinque anni in esilio in diversi luoghi. Con il ritorno al potere del Seoin nel 1680, Song fu reintegrato in una posizione d'onore, ma si ritirò dalla carica pubblica nel 1683, adducendo come pretesto la sua anzianità. All'incirca in questo periodo, la burocrazia del Seoin si spaccò nelle fazioni Noron e Soron. Questa frattura fu attribuita al disaccordo di Song con Yun Jeung (1629-1714), che emerse come *leader* del Soron. La controversia ebbe origine da una valutazione ambivalente di Song del padre di Yun Jeung, Yun Seongeo (1610-1669). Quest'ultimo era fuggito nell'isola di Ganghwa durante l'invasione manciù. Quando l'isola cadde sotto i Manciù egli scappò invece di rifiutare l'obbedienza agli invasori a costo della vita come fece sua moglie. L'elogio di Song per Yun Seongeo conteneva qualche riserva riguardo a questo evento. In ogni modo, la rivalità tra le fazioni Noron e Soron divenne una caratteristica dominante della politica coreana per molti decenni, con il Noron che alla fine emerse come vincitore.

Se le opinioni politiche di Song furono caratterizzate dalla sua lealtà nei confronti dei Ming, la sua posizione intellettuale può essere riassunta in una rigida devozione verso l'ortodossia di Zhu Xi. Tuttavia, in quanto membro della scuola Giho, la cui filosofia era basata sulla filosofia del *gi* (cinese, *qi*; «energia materiale») di Yi Yulgok, la teoria filosofica di Song differisce da quella di Zhu Xi in molte questioni. Profondamente disturbato da questo, Song trascorse molti anni tentando di dimostrare che Zhu Xi era stato travisato dai redattori successivi della sua opera. Oltre a prendere Zhu Xi come una fonte di ispirazione per il suo comportamento

personale, Song credeva che la via migliore per sostenere la civiltà confuciana in Corea fosse di preservare l'ortodossia di Zhu Xi nella forma più autentica possibile. Ogni sfida all'ortodossia di Zhu Xi era vista come una minaccia alla civiltà confuciana, che, dalla scomparsa della dinastia Ming, era in uno stato estremamente precario. Questo spiega la sua disapprovazione per Yun Hyu, che dubitava dell'interpretazione di Zhu Xi dei Quattro Libri. Egli giudicava Yun una reale minaccia alla civiltà confuciana e la sua disperata campagna per screditarlo aveva un indubbio carattere difensivo. Nel 1689, le sue parole contro la nomina del giovane figlio di Sukjong come erede legittimo suscitarono da parte del re una rabbia sufficiente a farlo giustiziare.

[Vedi *CONFUCIANESIMO IN COREA* e *YUN HYU*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Song Siyeol sono riunite in Song Siyŏl, *Songja taejŏn*, I-VII, Seoul (1929) 1971, rist. Tra gli studi che si occupano del suo ruolo nella storia coreana troviamo JaHyun Kim Haboush, *A Heritage of Kings. One Man's Monarchy in the Confucian World*, New York 1988, e Miura Kunio, *Orthodoxy and Heterodoxy in Seventeenth-Century Korea*, in W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush (curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985, pp. 411-44.

JaHyun Kim Haboush

SUJIN. Il decimo imperatore del Giappone, che secondo le antiche cronache regnò tra la fine del III secolo e l'inizio del IV. Molti dei predecessori di Sujin sono soltanto brevemente menzionati nelle cronache, senza che ai loro regni vengano attribuiti particolari successi. Sujin, invece, è descritto come colui che svolse un ruolo particolarmente importante nel periodo di formazione della nazione giapponese. Per questa ragione alcuni storici lo considerano il vero fondatore dello Stato giapponese.

Durante i primi anni del governo di Sujin la situazione politica era molto instabile. Per ristabilire la pace egli radunò ottanta miriadi di divinità e chiese loro consiglio: «A quel tempo gli dei ispirarono Yamato-totohimomoso-hime a dire quanto segue: "Perché l'imperatore è afflitto per le condizioni disordinate dello Stato? Se lui, come previsto, ci rivolgerà un culto reverente, sicuramente lo Stato sarà pacificato"» (Aston, 1896, p. 152). Eppure, anche quando l'imperatore rivolse il culto promesso, non ne venne alcun effetto. Allora, dopo essersi purificato con un bagno e dopo aver praticato l'astinenza, si raccolse in preghiera. Nella notte fece un sogno in cui un uomo di nobile aspetto gli diceva: «La pace verrà se tu farai in modo di farmi venerare da mio figlio Ōtata-neko». L'imperatore ne fu lieto e fece ciò che il sogno gli aveva indicato: così la pace tornò nel Paese.

Sujin inviò quattro *shōgun*, tra i quali Ōbiko, in quattro direzioni diverse contro i capi locali che rifiutavano di sottomettersi a lui. Fino a poco tempo fa gli storici dubitavano della verità storica di questa spedizione, ma recentemente in una tomba nei pressi di Tokyo (Inariyama, Kofun) è stata scoperta una spada sulla quale sono incisi il nome Ōbiko e una data corrispondente al 471 d.C.: questo documento pare confermare il racconto delle cronache. Nell'iscrizione Ōbiko viene indicato come antenato dei capi locali. Poiché le cronache spesso raccontano di matrimoni (da cui naturalmente nascevano figli) tra un funzionario del governo centrale e la figlia di un capo locale, pare che il contenuto dell'iscrizione sulla spada riceva conferma. Probabilmente tra la fine del III secolo e l'inizio del IV, dunque, ci fu davvero una spedizione con la quale la regione orientale, quella in cui oggi si trova Tokyo, fu annessa sotto il controllo dei governatori Yamato dell'Honshu.

Durante il suo regno, in conclusione, Sujin dapprima consolidò il suo controllo sul territorio che aveva ereditato dai suoi predecessori compiacendo le divinità locali e poi provvide a espandere il suo regno. Per questa ragione gli venne attribuito il nome di Augusto fondatore della nazione.

[Vedi *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

W.G. Aston (trad.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, 1896, rist. Tokyo 1972.

B.H. Chamberlain (trad.), *Kojiki. Records of Ancient Matters*, 1882, Tokyo 1932, rist. Rutland/Vt.-Tokyo 1982.

D.L. Philippi (trad.), *Kojiki*, Tokyo 1968.

Kakubayashi Fumio

SUNDANESI, RELIGIONE DEI. I Sundanesi della parte occidentale di Giava, in Indonesia, si considerano musulmani, ma molte idee preislamiche permeano ancora la loro vita religiosa. Un punto chiave per comprendere i rapporti dei Sundanesi con il soprannaturale è la relazione che essi istituiscono tra l'anima individuale e la potenza creativa o generativa che infonde la vita all'universo. Questa potenza, *anu ngayuga* («quella che crea»), è presente in modo variamente limitato e contenuto negli elementi che costituiscono il cosmo. La quantità di potenza di ciascun individuo è determinata

dai suoi antenati e inoltre dal tempo, dal luogo e dalle condizioni della sua nascita. Essa, inoltre, può aumentare o diminuire a seconda dello stato di purità rituale o morale dell'individuo (cfr. Anderson, 1972).

L'anima. I Sundanesi hanno due concezioni dell'anima, il *nyawa* e il *semangat*. Talvolta vengono impiegati anche altri termini, come *roh* e *jiwa*, ma si tratta di imprestiti linguistici, rispettivamente dall'arabo e dal sanscrito, e il loro significato coincide quasi perfettamente con *nyawa* e *semangat*. Il *nyawa* è semplicemente la vita o il respiro, che sussiste solamente fino a quando la persona è in vita. Il *semangat*, invece, è quell'aspetto dell'anima che collega una persona ai suoi antenati e le assegna le sue particolari attitudini e capacità. Costituisce, in altri termini, l'insieme della vita spirituale di un individuo. Provencher (1975) mette in relazione questo *semangat* con il *mana* della Melanesia e della Polinesia.

Il *semangat* appartiene all'individuo, ma può occasionalmente abbandonarlo nel caso in cui egli venga spaventato o spezzi un tabu. In questo caso l'anima della persona deve essere blandita affinché ritorni indietro, per evitare malattie e addirittura il pericolo di morte. Anche durante il sonno il *semangat* può allontanarsi da una persona, rendendo così pericoloso un risveglio troppo brusco. Esso può anche trasmigrare ed entrare in certi animali, come per esempio la tigre.

La quantità di *semangat* presente in un individuo non è costante, ma può essere incrementata grazie allo studio, specialmente dei testi sacri e di quelli magici, oppure grazie all'acquisizione di oggetti sacri e cimeli di famiglia; le azioni impure e mondane, invece, possono provocarne una diminuzione. Occorre raggiungere un perfetto equilibrio interno tra il *semangat* e il ruolo sociale di un individuo. Troppo o troppo poco *semangat*, a seconda dei casi, rende l'individuo inadeguato e può condurre a inquietudine e a malattia. Questi ultimi due aspetti del *semangat* caratterizzano anche la potenza cosmica menzionata sopra e perciò si può considerare il *semangat* come l'espressione negli individui della potenza cosmica e creativa (*anu ngayuga*).

Il *semangat* è presente in tutto il corpo, ma la sua sede principale è considerata l'ombelico. I Sundanesi bruciano i capelli caduti e i frammenti delle unghie tagliate perché anch'essi, in quanto parte dell'individuo, contengono la sostanza dell'anima e possono essere utilizzati per nuocere all'individuo stesso mediante operazioni magiche. Intorno alla vita vengono sempre indossati degli amuleti, capaci di proteggere il centro dell'anima.

La placenta (*ari ari*) è considerata il fratello maggiore del neonato e si ritiene che essa ritorni alla madre ogni volta che ella partorisce un altro figlio, creando in tal modo un profondo legame spirituale tra i fratelli.

Il padre, che dona il seme e crea il corpo, è responsabile anche del suo mantenimento fisico. La madre, invece, dalla quale proviene l'anima, è considerata responsabile della formazione spirituale del bambino. Per questa ragione esiste un profondo *tali batin* (legame spirituale) tra madre e figlio e, per via della placenta condivisa, tra i fratelli.

Questo legame coinvolge anche gli antenati, alle cui tombe si rende regolarmente visita e i cui spiriti vengono sempre informati quando si sta per celebrare un rito o per intraprendere un lungo viaggio. Essi sono anche consultati nelle situazioni di bisogno. Spesso gli spiriti degli antenati sono associati a una specifica porzione di terreno. Secondo la tradizione, i defunti devono essere inumati in un terreno di proprietà della famiglia, e la terra ereditata non può essere venduta a estranei. Anche le placente, specialmente quelle delle bambine, vengono spesso seppellite in un terreno di famiglia, al quale dunque viene intimamente connessa l'anima (Mus, 1975).

Quando gli spiriti degli antenati sono invocati in tempi di difficoltà, essi possono apparire in forma di tigre. Si ritiene che sotto tale aspetto i sovrani defunti controllino ancora i loro antichi regni e anche agli sciamani, nel loro ruolo di guaritori, viene attribuita la capacità di assumere questa forma ferina.

Il mondo soprannaturale. Lo sciamano (*dukun*, *kuncen*) è il mediatore che consente di entrare in contatto con il mondo soprannaturale. La potenza cosmica, oltre che nell'anima umana, risiede anche negli animali. nelle piante e così via. Particolarmente impregnate ne sono le tombe degli antenati e altri luoghi, come le caverne e le montagne. Poiché tale potenza non ha alcun carattere morale, essa può anche provocare danni alla gente comune. Grazie alle loro capacità, gli sciamani sono invece in grado di interagire con queste forze e perciò di proteggere la comunità.

Dopo che il *kuncen* ha celebrato un rito di introduzione, il fedele può presentare le sue richieste alle potenze cosmiche, che si manifestano spesso sotto forma di spiriti o di animali magici: dopo che si è bruciato dell'incenso e si sono pronunciate alcune formule magiche (*jampe*), il supplice attende l'arrivo della potenza. Se essa esaudisce la richiesta, può esigere in cambio che il richiedente accetti, dopo la morte, di essere trasformato in maiale, scimmia o serpente, oppure che ogni anno gli venga sacrificata una vita umana.

Tra le altre forze soprannaturali compaiono gli spiriti dei luoghi (*jurig*), che costituiscono una sorta di frammento disincarnato della potenza cosmica. Essi dimorano prevalentemente nei luoghi di confine, come il bordo dell'acqua, oppure in posti appartati e tranquilli. A questi spiriti non vengono inoltrate richieste e si pone soltanto attenzione a non disturbarli troppo. Si pensa che essi siano sostanzialmente innocui, tranne che

spesso si divertono a spaventare la gente; un particolare tipo di spirito dell'acqua (*lulun samak*) talvolta afferra la gente facendola annegare.

Insieme a questi spiriti dei luoghi occorre menzionare anche i *siluman*, gli spiriti di coloro che sono morti di morte violenta, e le *kuntianak*, gli spiriti delle donne morte di parto. I *siluman* dimorano spesso nelle caverne e si ritiene perciò che siano le entità che rendono questi luoghi adatti ai presagi. Le *kuntianak* costituiscono, invece, un pericolo per le donne che stanno per partorire, poiché provocano spesso difficoltà che possono anche rivelarsi mortali per la partoriente, la quale finirebbe così per trasformarsi anch'essa in una *kuntianak*. Perciò in gravidanza si devono prendere speciali precauzioni: portare sempre con sé uno strumento di metallo affilato e non avvicinarsi all'acqua da sola nell'ultimo mese prima del parto. Anche la *paraji*, l'ostetrica, deve assumere tutta una serie di precauzioni magiche.

Come i *jurig*, anche i *siluman* e le *kuntianak* possono essere interpretati come forme disincarnate della potenza cosmica. Esse sono dannose soprattutto perché necessitano di qualche cosa che le contenga e, nella loro ricerca di un involucro, possono anche prendere possesso di una persona. Per questo motivo esse abitano normalmente nelle caverne, che costituiscono per loro degli ottimi contenitori.

Persino le piante sono imbevute di potenza cosmica, specialmente il riso, gli alberi e il bambù. Al riso, che è la personificazione della dea Dewi Sri, viene attribuita un'anima. Occorre dunque guardarsi dall'offendere la dea, alla quale vengono presentate offerte sia nelle risaie, sia nei magazzini (*goah*). Le offerte nei campi vengono fatte dal *wali puhun*, lo sciamano che assicura la fertilità agricola. Anche quando si tagliano alberi o grandi bambù bisogna chiedere il permesso allo spirito che dimora in quel luogo o in quell'albero, altrimenti esso potrebbe causare danni o prendere possesso di qualcuno.

Le cerimonie. La maggior parte delle cerimonie viene celebrata all'interno dell'abitazione, che può essere vista come modello ridotto del cosmo stesso. Gli spiriti degli antenati vengono sempre invitati a tali cerimonie, con il duplice intento di rafforzare il rito, grazie al loro potere, e di ottenere la loro benedizione. Tutte le cerimonie culminano nello *hajat*, il pasto cerimoniale, durante il quale lo sciamano, parlando a nome del padrone di casa, esprime lo scopo della riunione. Prima di consumare il pasto viene invocata la benedizione di Dio (Allāh) e, recitando formule magiche, viene bruciato dell'incenso.

Ogni anno, nell'anniversario della nascita del profeta Muḥammad, si celebra un grande *hajat*, nel corso del quale si purificano e si ripristinano i cimeli e gli amuleti di famiglia. Si ritiene, infatti, che tali oggetti contengano potenza cosmica, che può essere accresciuta grazie a delle salmodie recitate sopra di essi durante il rito. La sera dello stesso giorno si recitano salmodie anche sulle tombe che durante l'anno sono state visitate in cerca di aiuto, forse per infondere in esse il potere insito nella nascita del Profeta. Questa è anche la notte più propizia per invocare un antenato-tigre, poiché questi spiriti sono in quel momento in cammino verso l'antico centro del regno sundanese di Pajajaran, a Pakuan, presso l'attuale Bogor.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture insulari*].

BIBLIOGRAFIA

B.R.O'G. Anderson, *The Idea of Power in Javanese Culture*, in Claire Holt (cur.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca/N.Y. 1972, rist. 2003, pp. 1-69.

H. Hasan Mustafa, *Over de Gewoonten en Gebruiken der Soendanezen*, The Hague 1946.

K.A.H. Hidding, *Nji Pohatji Sangjang Sri*, Leiden 1929.

K.A.H. Hidding *Gebruiken en Godsdienst der Soendaneezen*, Batavia 1935.

P. Mus, *India Seen from the East*, Clayton 1975.

R. Provencher, *Mainland Southeast Asia. An Anthropological Perspective*, Pacific Palisades/Cal. 1975.

W.M. Rikin, *Ngabersihan als Knoop in de Tali Paranti*, Leiden 1973.

H.J. Sell, *Der Schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens*, The Hague 1955.

R. Wessing, *Cosmology and Social Behavior in a West Javanese Settlement*, Athens/Ohio 1978.

[Aggiornamenti bibliografici: Jessica Glicken, *Sundanese Islam and the Value of Hormat. Control, Obedience, and Social Location in West Java*, in Rita Smith Kipp e Susan Rodgers (curr.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson 1987, pp. 238-52; Lynda Newland, *Under the Banner of Islam. Mobilising Religious Identities in West Java*, in «Australian Journal of Anthropology», 11 (2000), pp. 199-222; *Of Paraji and Bidan. Hierarchies of Knowledge among Sundanese Midwives*, in G. Samuel e S. Rozario (curr.), *The Daughters of Hāritī. Childbirth and Female Healers in South and Southeast Asia*, London 2002, pp. 256-78; J. Noorduyn e A. Teeuw, *The Ascension of Sri Ajnyana. A Local Form of Saivism in an Old Sundanese Allegorical Poem*, in L. Chandra (cur.), *Society and Culture of Southeast Asia. Continuities and Changes*, New Delhi 2000, pp. 283-98].

ROBERT WESSING

SUSANOO NO MIKOTO è una delle maggiori divinità della mitologia giapponese, figlio di Izanagi e Izanami e fratello di Amaterasu. La parola *susanoo* può essere interpretata sia nel significato di «uomo terribile», sia nel significato di «uomo di Susa», dove Susa sarebbe un toponimo. *Mikoto* è un suffisso comune per indi-

care persone straordinarie o divinità. Le caratteristiche di Susanoo sono piuttosto complesse, in quanto in lui si mescolano varie divinità regionali e nazionali. Benché personifichi fondamentalmente il male, numerose sue azioni hanno un carattere chiaramente benefico.

Susanoo causa l'evento più drammatico della mitologia giapponese quando provoca l'ira di Amaterasu. Per cominciare defeca nel palazzo della sorella, poi prosegue nei comportamenti scorretti finché provoca il ferimento di lei, che si rinchiude nella caverna del cielo. Miriadi di divinità si raccolgono per decidere come fare a tirarla fuori dalla caverna, riportando così la luce nel mondo. Viene affidato a Ame no Uzume, una divinità femminile, l'incarico di compiere una danza erotica davanti alla porta della caverna. L'esibizione provoca la risata degli dei e Amaterasu, curiosa per il rumore, socchiude la porta e sbircia fuori. Tajikara no Kami (il dio della forza) la afferra per la mano e la trascina fuori: la radiosità della dea suprema riempie così l'intero universo. A Susanoo le divinità impongono, per punirlo di avere provocato il disastro, una cauzione di mille tavole di doni. Inoltre gli strappano la barba e le unghie e infine lo espellono dal cielo.

Mentre in questo mito Susanoo svolge un ruolo decisamente negativo, le sue attività successive hanno un carattere più positivo. Espulso dal regno degli dei, Susanoo discende a Izumo, provincia occidentale dell'isola principale del Giappone, Honshu. Venuto a sapere che in quei luoghi un serpente a otto teste appare ogni anno per divorare una giovane donna, egli avvelena il mostro con uno speciale liquido e lo uccide. Nel tagliare il corpo del serpente gli si spezza la lama e, trovando strano l'incidente, apre le carni dell'animale fino a trovare la spada, chiamata Kusanagi no tsurugi, che sarà destinata a diventare uno dei Tre emblemi imperiali. A seguito di questa impresa, Susanoo diventa la divinità capostipite di Izumo.

Susanoo è anche la divinità più importante del Kyushu settentrionale. Tre sue discendenti femmine erano, infatti, venerate a Munakata, un centro religioso della regione. Esiste insomma uno speciale legame fra i santuari di Munakata e di Izumo, non soltanto perché Susanoo era l'antenato delle tre dee, ma anche perché Ōkuninushi, figlio di Susanoo, sposò Takiribime, una delle tre dee di Munakata. Anch'esse, peraltro, avevano legami con la parte occidentale dello Honshu, in quanto la divinità venerata a Itsukushima, nei pressi dell'odierna Hiroshima e a sud di Izumo, era Itsukushimahime, appunto una delle tre dee di Munakata.

Questo complesso schema geografico fa pensare che Susanoo e i suoi figli fossero divinità sia del Kyushu settentrionale che della punta occidentale dello Honshu. Amaterasu, invece, era in origine la divinità di Yamato, provincia del Giappone centrale. Susanoo e Amaterasu potrebbero dunque rappresentare due realtà politiche che, prima dell'imporsi di un regno unificato, erano di fatto separate, l'una nel Kyushu settentrionale, l'altra in Yamato. Con la fusione delle due forze politiche si realizzò anche una ricombinazione dei miti, fino a produrre la versione che oggi conosciamo dalla lettura dei *Nihongi* e del *Kojiki*. Il *Kojiki* afferma che quando Susanoo ascese al cielo si diffuse costernazione e allarme e Amaterasu disse che il fratello era in arrivo per sottrarle il regno. Questa reazione è comprensibile se le due divinità erano rivali ancor prima di essere presentate come fratello e sorella.

Susanoo era anche il dio del mare. Itsukushimahime, una delle sue tre figlie, era venerata anche a Okinoshima, un'isola dello stretto di Tsushima a nord del Kyushu. Anticamente era proprio a Okinoshima che, alla partenza delle missioni inviate dal governo in Corea e Cina, si pregava per ottenere un viaggio sicuro. Questa informazione ben si adatta alla descrizione, proposta nel *Nihongi*, di Susanoo come dio del mare.

[Vedi anche *IZANAGI E IZANAMI* e *AMATERASU ŌMIKAMI*. Per un quadro d'insieme, vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL*, articolo *Temi mitici*.]

BIBLIOGRAFIA

W.G. Aston (trad.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, 1896, rist. Tokyo 1972.
W.G. Aston, *Shinto. The Way of Gods*, 1905, rist. Tokyo 1965.
B.H. Chamberlain (trad.), *Kojiki. Records of Ancient Matters*, 1882, Tokyo 1932, rist. Rutland/Vt. e Tokyo 1982.
Matsumura Takeo, *Nihon shinwa no kenkyū*, II, Tokyo 1955.
D.L. Philippi (trad.), *Kojiki*, Tokyo 1968.
[Aggiornamenti bibliografici:
P. Villani, *Aspetti della mitologia di* Kojiki *e* Nihonshoki, in J. Ries (cur.), *Trattato di antropologia del sacro*, IX, *Grandi religioni e culture dell'Estremo Oriente. Giappone*, Milano [illegible], pp. 23-44.
P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

KAKUBAYASHI FUMIO

T

TAIJI. Nello *Yijing* (Libro delle mutazioni; un testo sapienziale della Cina antica, ritenuto da molti fonte principale di ispirazione tanto del Confucianesimo quanto del Daoismo), il termine *taiji* («Grande Ultimo») sta a indicare l'origine e la causa del Cielo e della terra e di tutti gli esseri. Il Grande Ultimo avrebbe generato o prodotto lo *yin* e lo *yang*, le forze cosmiche gemelle, che a loro volta avrebbero dato vita ai simboli, ai modelli e alle idee, che sono, in effetti, forme dello *yin* e dello *yang*. L'interazione delle due modalità di queste forze cosmiche dà luogo agli otto trigrammi che stanno alla base del *Libro delle mutazioni*. Combinando a due a due gli otto trigrammi, ciascuno dei quali contiene tre linee spezzate (*yin*) e tre linee continue (*yang*), si forma uno dei sessantaquattro esagrammi. Questi esagrammi fungono da codice per tutte le possibili forme di mutazione, trasformazione, esistenza, vita, situazione e istituzione, siano esse naturali o culturali. Il Grande Ultimo, dunque, è la realtà somma e basilare, che genererebbe e fonderebbe tutti i fenomeni.

Tuttavia, è erroneo ravvisare nel Grande Ultimo l'equivalente funzionale del concetto giudaico-cristiano di Dio o dell'idea greca di *Logos*. Il Grande Ultimo non è creatore onnisciente, né ragione antecedente, bensì parte integrante di un processo cosmico organico. L'assunto intrinseco in tale interpretazione è che l'universo è un processo dinamico di trasformazione che ha però, al contempo, una unità organica e una armonia sostanziale. L'universo, secondo l'interpretazione di Joseph Needham, è regolato e ordinato, ma manca di un ordinatore. Il Grande Ultimo, in questa concezione, è una fonte o una radice, ed è dunque inscindibile da ciò che da esso scaturisce.

Fu Zhou Dunyi (Zhou Lianxi, 1017-1073), maestro neoconfuciano di epoca Song, a dare un contributo significativo all'elaborazione filosofica di questa nozione. Nel suo *Taiji tushou* (Spiegazione del diagramma del Grande Ultimo), fortemente influenzato dalla cosmologia del *Libro delle mutazioni*, Zhou esemplifica in tal modo il processo cosmico: il Grande Ultimo genera, mediante il moto e la stasi, le due forze cosmiche primordiali che, a loro volta, si trasformano e si uniscono per dare origine ai Cinque Agenti o Cinque Fasi (*wuxing*: acqua, fuoco, legno, metallo e terra). Quando le cinque energie vitali (*qi*), corrispondenti a ciascuno dei cinque «elementi» (agenti o fasi) interagiscono tra di loro e raggiungono un ordine armonico, le quattro stagioni prendono il loro corso ordinario. Ciò fornisce l'ambiente adatto affinché le Cinque Fasi intraprendano la «misteriosa unione». Tale unione abbraccia le due forze cosmiche primordiali, quella femminile e quella maschile, che interagiscono tra di loro per generare e trasformare tutte le cose. La produzione e riproduzione continua della molteplicità delle cose rende l'universo un processo infinito di trasformazione. È in questo senso, secondo Zhou Dunyi, che «le Cinque Fasi costituiscono una manifestazione dello *yin* e dello *yang*, e lo *yin* e lo *yang* costituiscono una manifestazione del Grande Ultimo». Questo è il fondamento dell'asserzione neoconfuciana, comunemente accettata, secondo la quale il Grande Ultimo è incarnato sia singolarmente in ciascuna cosa, sia collettivamente in tutte le cose.

È provato che il *Diagramma del Grande Ultimo* di Zhou scaturisca in seno a una lunga tradizione daoista. In effetti, si ritiene che Zhou abbia ricevuto il diagramma stesso da un maestro daoista, e le influenze daoiste

sono evidenti anche nelle note che lo corredano. L'introduzione, da parte di Zhou, del termine «non Ultimo» o «Ultimo del Non Essere» (*wuji*) ha generato molte controversie tra i pensatori confuciani di epoca Song e di epoca Ming, perché la nozione di «non ultimo» o «non essere» sembra più affine all'idea daoista del nulla che alla concezione confuciana della realtà del mondo. Tuttavia, nel definire la spiritualità umana secondo la nozione che è «l'uomo soltanto a ricevere le energie cosmiche e le Cinque Fasi nella loro essenza più fine, e dunque è colui che è più sensibile», Zhou si rende chiaramente portavoce di un'antropologia filosofica nella tradizione dell'umanesimo confuciano.

Un simile tentativo di trovare un messaggio umanistico nella dottrina apparentemente naturalistica del Grande Ultimo è presente anche negli scritti di Shao Yong (Shao Kangjie, 1011-1077), forse uno dei maestri confuciani più metafisici della dinastia Song. La cosmologia di Shao si presenta come una progressione numerica dall'uno al molteplice: «Il Grande Ultimo è l'Uno. Esso produce il due (*yin* e *yang*) senza l'ausilio dell'azione. I due (nelle loro mirabili mutazioni e trasformazioni) costituiscono lo spirito. Lo spirito genera il numero, il numero genera la forma e la forma genera le cose concrete» (Chan, 1969, pp. 492s.). Shao sostiene inoltre che la mente umana nel suo stato originario è il Grande Ultimo. Se la mente di un individuo potesse riguadagnare la calma, la tranquillità e l'illuminazione originarie, avrebbe la capacità di investigare il principio (*li*) al suo grado più elevato. Allora la mente potrebbe incarnare il Grande Ultimo non soltanto come caratteristica che ne definisce la natura, ma anche come realtà sperimentata, verità realizzata. Questa concezione paradossale secondo la quale il Grande Ultimo, che pure è parte della struttura profonda della nostra mente, può essere pienamente compreso soltanto come una presenza nella nostra vita quotidiana, è stata ampiamente condivisa dai pensatori neoconfuciani.

Zhu Xi (1130-1200), nel suo tentativo razionalistico di fornire una visione cosmologica e metafisica globale, definisce il Grande Ultimo come «nient'altro che il principio» o, in alternativa, come «semplicemente il principio del Cielo e della terra e della molteplicità delle cose». Forse involontariamente, Zhu Xi limita il Grande Ultimo tanto da riconoscerne una funzione di fondamento di tutti gli esseri, ma non necessariamente un ruolo nella generazione dell'universo. Tuttavia, la posizione di Zhu Xi è utilmente ambigua. In risposta a chi lo sfidava a spiegare se il Grande Ultimo dovesse dividersi in più parti per poter essere posseduto da ciascuna singola cosa, Zhu Xi ricorse alla famosa analogia buddhista della luce lunare scomposta e riflessa dall'acqua dei fiumi e dei laghi. Il fatto che in cielo vi sia una sola luna non impedisce che essa sia vista ovunque, senza per ciò nulla perdere della sua singolarità e della sua interezza. Zhu Xi, inoltre, dice del Grande Ultimo che non ha spazio né forma. Esso, benché simboleggi i princìpi di moto e di stasi, non è direttamente coinvolto nella trasformazione creativa dell'universo. Non di meno, come Zhou Dunyi e altri pensatori neoconfuciani, anche Zhu Xi insiste nell'affermare che la verità del Grande Ultimo deve essere personalmente compresa attraverso l'autodisciplina morale: la verità del Grande Ultimo non è semplicemente la conoscenza di una qualche realtà esterna, ma è conoscenza personale radicata nell'autoconsapevolezza in senso etico-religioso.

Nella tradizione popolare, il simbolo del Grande Ultimo porta con sé una connotazione di creatività misteriosa. L'esercizio spirituale e fisico noto come *taijiquan* (una forma di preparazione pugilistica tradizionale cinese) è ancora ampiamente praticato. Questo esercizio lento, rigoroso e ritmico disciplina il corpo e purifica la mente mediante la coordinazione dei movimenti e la regolazione del respiro. Esso costituisce un'efficace dimostrazione di quanto il pensiero cosmologico possa essere tradotto in istruzioni fisiche e mentali di vita quotidiana senza perdere la sua sofisticatezza intellettuale. Dopo tutto, nell'ordine cinese delle cose, conoscere la somma verità non significa avere la semplice nozione di una cosa, bensì sapere come farla bene in virtù della propria personale comprensione.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*; *YIN-YANG WUXING*; *LI*; e le biografie di *ZHOU DUNYI* e *ZHU XI*].

BIBLIOGRAFIA

Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1969, capp. 28, 29 e 31.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad. II, Princeton 1953, pp. 435-42, 457-58 e 537-45, Princeton 1983 (rist.) (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990

A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.).

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, I-VII, Cambridge 1954-2004 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, I-III, Torino 1981-1986).

Tu Wei-ming, *Humanity and Self-Cultivation. Essays in Confucian Thought*, Berkeley 1979, cap. 5, pp. 72-76.

TU WEI-MING

TAIPING. Il termine *taiping* («grande pace» o «grande equità») denota un ideale sociale pancinese e ha rappresentato uno slogan di carattere utopico per ribelli e

per fondatori dinastici. I termini *ping* («livellato, bilanciato, giusto, armonioso»), *daping* («grande pace»), o *taiping* («pace suprema») compaiono per la prima volta nei testi confuciani dell'era pre-Han (prima del 206 a.C.). In questo contesto, tali termini indicano lo stato ideale del mondo, che è esistito in tempi remotissimi e che potrebbe essere ripristinato da un sovrano saggio che eseguisse i riti e la musica appropriati (*Daxue*, *Liji*). Il termine non implicava mai uguaglianza sociale in senso moderno, ma si riferiva piuttosto a una società in cui, come scrisse Xunzi, ciascun individuo occupa il posto che gli compete e adempie ai suoi doveri secondo le proprie capacità. La Grande Pace non era circoscritta alla società umana, ma atteneva al contempo a un'armonia cosmica, che risultava nell'alternanza delle stagioni, nell'abbondanza dei raccolti e nella longevità di tutti gli esseri viventi (*Chunqiu fanlu*, *Yantie lun*). Era uno stato nel quale tutte le sfere concentriche dell'organico universo cinese, che conteneva sia la natura che la società, erano perfettamente armonizzate, comunicavano l'un l'altra con un ritmo opportunamente equilibrato e recavano le più alte soddisfazioni a ogni essere vivente.

Nel corso della dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), la Grande Pace assurse a ideale sociale della dottrina di Stato confuciana ufficiale (e tale rimane a tutt'oggi). Tuttavia, con il declino degli Han, il motto «Grande Pace» venne adottato anche da movimenti popolari di rivolta che si rifacevano al Daoismo. Il Daoismo aveva collocato già da tempo il concetto di Grande Pace all'interno del proprio sistema filosofico. Il filosofo daoista Zhuangzi (IV sec. a.C.) aveva fatto appello a un governo che si conformasse all'ordine di natura *taiping*, idea, questa, che non contraddiceva la definizione confuciana del termine. I movimenti daoisti popolari si opponevano dunque non già all'ideale di Grande Pace, bensì alla dinastia che l'aveva sottoscritto e che non si era dimostrata in grado di onorarlo. Non si può, dunque, definire il *taiping* un ideale «rivoluzionario», benché due dei più grandi sovvertimenti sociali della storia cinese abbiano ricevuto il nome di ribellioni Taiping.

Per due volte, nel corso dell'epoca Han, un gruppo di *fangshi* («maestri delle tecniche [esoteriche]») presentò a corte un *Taipingjing* (Libro della Grande Pace), e per due volte esso venne respinto per via del suo tono daoista. Questo, o un analogo *Libro della Grande Pace*, divenne il testo sacro della prima Ribellione Taiping o dei «Turbanti Gialli» (184 d.C.), che portò alla caduta dell'Impero Han. Questo testo, a noi pervenuto in una versione riveduta (forse del VI secolo), elabora l'elemento messianico all'interno della tradizione *taiping*: la Grande Pace, che i principi del lontano passato seppero instaurare grazie a una forma di governo daoista di «non azione» (*wuwei*), costituisce uno stato che potrà essere ricreato in un prossimo futuro in seguito alle rivelazioni di un messaggero divino detto Maestro Celeste (Tianshi). L'originalità religiosa di tale dottrina sta nel fatto che essa sostituisce alle virtù e ai riti confuciani gli esercizi spirituali daoisti e altri metodi di longevità, presentandoli come mezzi per raggiungere il *taiping*.

La ribellione del 184 venne sedata, ma generò un'ideologia messianica che fiorì nel periodo di disunione o dei Tre Regni (220-581), si riaccese in tutte le seguenti epoche di disordine e formò la base del messianismo e dell'escatologia sia daoisti che buddhisti in Cina. Questa ideologia del *taiping* era incentrata sull'attesa di un saggio sovrano, divino o umano che fosse, il Perfetto Signore della Grande Pace (Taiping Zhenjun), emissario dei Cieli, che sarebbe apparso in un tempo rivelato, all'apice di un periodo di caos cosmico e di sofferenza umana. Egli avrebbe salvato gli eletti (*zhongmin*, gli «individui seme») dalle forze demoniache mandate a distruggere tutti i malvagi, e li avrebbe condotti nel regno della Grande Pace (come riporta il *Dongyuan shenzhou jing*). Anche in questo impianto religioso, il regno messianico non è, né più né meno, che una gloriosa nuova dinastia cinese, benché in qualche tradizione daoista si sia sviluppato in un'utopia paradisiaca.

I fondatori di dinastie, specie quelli delle dinastie Tang (618-906) e Ming (1368-1644), manipolarono questa tradizione messianica rivestendo essi stessi i panni del saggio sovrano del *taiping*. Il termine *taiping* fu scelto per ben dieci volte, nel corso della storia cinese, come il nome di un periodo di regno (*nianhao*). L'imperatore Taiwu dei Wei del Nord insignì la propria persona e un periodo del suo regno (440-452) del titolo di «Signore perfetto della Grande Pace».

La seconda Ribellione Taiping (1850-1864) fu la più consistente delle varie sommosse che sconvolsero la fine della dinastia Manciù. Nel 1851, il visionario ribelle Hong Xiuquan (1813-1864) di Canton proclamò il Regno Celeste della Grande Pace (Taiping Tianguo), ed elevò se stesso al titolo di Imperatore della Grande Pace (Taiping Tianzi). La sua dottrina religiosa era un misto di tradizioni cinesi combinate con diversi elementi del Cristianesimo protestante (monoteismo, dieci comandamenti, culto domenicale, iconoclastia, condanna dell'«idolatria cinese»). Hong si dichiarò fratello minore di Gesù Cristo e proclamò che Dio lo aveva investito della legittimità imperiale (in forma di un sigillo), del potere (daoista) di uccidere i demoni (una spada) e delle scritture divine (la rivelazione nella religione cinese è sempre in forma scritta). La teocrazia del *taiping* instaurata a Nanjing (Nanchino) venne abbattuta nel 1864, ma gli ideali del *taiping* sopravvivono tuttora nel

Daoismo e nella maggior parte delle nuove religioni sincretiche cinesi.

[Vedi *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI* e *DAOISMO, Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

I testi fondamentali sull'ideale *taiping* dell'antichità e sul movimento daoista Taiping Dao sono presenti in W. Eichhorn, *T'ai-p'ing und T'ai-p'ing Religion*, in «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», 5 (1957), pp. 113-40; cfr. anche M. Kaltenmark, *The Ideology of the T'ai-p'ing ching*, in H. Welch e Anna Seidel (curr.), *Facets of Taoism*, New Haven 1979, pp. 19-52. Sul messianismo daoista medievale, cfr. Anna Seidel, *The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung*, in «History of Religions», 9 (1969-1970), pp. 216-47, e *Taoist Messianism*, in «Numen», 31 (1984), pp. 161-74. Il movimento religioso del XIX secolo Taiping Tianguo è oggetto di un articolato studio monografico di V. Shih, *The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations, and Influences*, London-Seattle 1967, rist. 1972.

ANNA SEIDEL

TAIWAN, RELIGIONI DI. Taiwan (nota anche con il nome portoghese di Formosa) è un'isola a circa 150 chilometri al largo della costa sudorientale della Cina. Attualmente essa è abitata da tre gruppi etnici: gli aborigeni delle montagne, i Taiwanesi nativi (ma anch'essi in origine emigrati dal continente) e i Cinesi del continente. Gli aborigeni delle montagne, i primi abitatori dell'isola, emigrarono dall'Indocina e dalle Filippine in tempi preistorici (benché alcuni reperti archeologici suggeriscano che furono piuttosto le Filippine a essere abitate da popoli emigrati da Taiwan). I Taiwanesi nativi, invece, sono i discendenti dei Cinesi emigrati dalla Cina meridionale prima della fine della seconda guerra mondiale. I Cinesi del continente, infine, sono quei Cinesi che nel 1949 fuggirono davanti alle armi di Mao Zedong rifugiandosi sull'isola. A causa di queste differenziazioni etniche e degli eventi storici le religioni di Taiwan sono multiformi e complesse e possono essere più opportunamente descritte sulla base del loro sviluppo storico, che si può suddividere in cinque fasi principali: 1) il periodo preistorico, prima del 1622 d.C.; 2) il periodo della dominazione olandese e spagnola, dal 1622 al 1661; 3) il periodo di Koxinga e dei Manciù, dal 1661 al 1895; 4) il periodo della sovranità giapponese, dal 1895 al 1945; e 5) il periodo moderno, dal 1945 a oggi.

Periodo preistorico. L'isola di Taiwan era in origine unita alla terraferma cinese. Molti documenti archeologici di Taiwan, infatti, possono essere collegati con quelli ritrovati nel continente asiatico. È stato ipotizzato che, nel corso del Neolitico (circa 3000-2000 a.C.), popolazioni negroidi di origine oceanica vi abbiano portato tecniche di orticoltura dall'Asia sudorientale, seguite poi da popoli di stirpe mongola, che avrebbero introdotto il miglio dalla Cina settentrionale, e infine da Indocinesi, portatori di una cultura dell'Età del bronzo. Intorno al 300 a.C. popolazioni provenienti dalle Filippine avrebbero importato a Taiwan una cultura megalitica e dell'Età del ferro. I discendenti di questi gruppi etnici sono sopravvissuti fino ad oggi e ora popolano prevalentemente le regioni montuose. Noti collettivamente come aborigeni delle montagne, essi si suddividono in dieci tribù: Atayla, Saisiat, Banun, Tsou, Rukai, Paiwan, Puyuma, Ami, Yami e Ping-pu, o aborigeni delle pianure.

Ciascuna di queste tribù ha una propria lingua e una propria cultura, per cui è del tutto arbitrario proporre generalizzazioni sulle loro pratiche e sulle loro religioni tradizionali, benché esistano indubbiamente alcuni elementi comuni. Alcuni di questi gruppi sono matrilineari e altri patrilineari, ma tutti conoscono una gerarchia basata sulla sovranità e sul comando. Il capo, scelto di norma tra i membri maschi più anziani della famiglia con la genealogia più antica, ricopre il ruolo di capo tribale e di sommo sacerdote. L'uomo-medicina e la donna-medicina, che celebrano i riti sciamanici di guarigione, divinazione, esorcismo e magia, vengono subito dopo il capo per prestigio. La «Casa degli spiriti degli antenati», che sorge al centro del villaggio del clan, funge da luogo per il culto comune degli antenati della tribù. La «Casa pubblica» o «Casa degli uomini» serve invece ad amministrare gli affari della comunità, mentre la «Casa dei giovani» è il luogo in cui viene impartita l'educazione ai bambini, sotto la supervisione del capo e degli anziani. Tutti i membri della società sono divisi in gruppi, che cooperano nello svolgere varie funzioni comunitarie come il lavoro nei campi, la caccia, le operazioni militari, la costruzione degli edifici e i preparativi per le cerimonie.

Le tribù delle montagne conservano un patrimonio ricchissimo di miti, leggende e genealogie. I miti della creazione, dell'origine dell'uomo, dei fenomeni celesti, degli dei e degli spiriti, degli eroi e degli animali sacri sono assai popolari in tutte le tribù. Molti miti hanno funzione eziologica, nel senso che narrano le origini sacre dei vari elementi della cultura e delle azioni rituali. Accanto a questi miti si sono conservate moltissime leggende e genealogie legate alla storia tribale e alla geografia. I riti di passaggio sono comuni a tutte le tribù e in genere coinvolgono tutti i membri della società. I riti legati ad attività comunitarie, come il disboscamento di

un nuovo appezzamento di terreno, la semina o la piantagione di alberi, l'estirpazione delle erbacce e la ripulitura di un terreno, il primo raccolto, le messi e le cerimonie di ringraziamento vengono osservati da tutte le tribù. I riti legati alla caccia (di animali oppure di teste) sono invece celebrati soltanto in occasioni speciali. Durante tutti questi riti vengono di solito recitati dei miti o si svolgono delle rappresentazioni drammatiche degli eventi mitici, così da rafforzare il senso di identità comunitaria e l'armonia con l'ambiente circostante.

Gli aborigeni delle montagne riuscirono a mantenere intatte la loro cultura e la loro religione tradizionali fino all'arrivo degli Olandesi, degli Spagnoli e dei Cinesi, nel XVII secolo. Il loro atteggiamento nei confronti degli stranieri fu talvolta ostile e talvolta conciliante. Le tribù delle pianure, che vivevano presso la costa occidentale, furono piuttosto accomodanti nei confronti degli Olandesi, degli Spagnoli e delle missioni cristiane. Molte di loro accettarono il Cristianesimo, mentre alcune furono influenzate dalla religione cinese. La maggior parte degli aborigeni, tuttavia, si dimostrò ostile nei confronti degli stranieri e cercò di resistere alla loro intrusione praticando contro di loro la caccia alle teste. Le loro armi primitive, però, non potevano competere con le armi da fuoco ed essi dovettero quindi riparare nelle regioni montuose in cerca di scampo. Nel periodo dell'occupazione giapponese (1895-1945) il governo tentò di imporre agli aborigeni la cultura e la religione nipponiche, ma tutto ebbe fine con il ritiro dei Giapponesi da Taiwan, nel 1945. Dalla fine della seconda guerra mondiale cominciò l'attività missionaria cristiana fra le tribù aborigene e, nei tardi anni '70, quasi il 90% della popolazione era divenuta cristiana, più di settecento chiese erano state costruite nei villaggi e molti aborigeni erano stati ordinati sacerdoti. Di fronte ai rapidi cambiamenti che oggi investono la società e la cultura, sembra difficile che gli aborigeni delle montagne possano conservare inalterato il loro tradizionale stile di vita.

La dominazione olandese e spagnola. Con l'avviarsi dei nuovi commerci con la Cina, i Portoghesi scoprirono Taiwan e la chiamarono Ilha Formosa («isola bella»). Olandesi e Spagnoli seguirono i Portoghesi in Estremo Oriente ma, impossibilitati a stabilire un commercio diretto con la Cina, impiantarono la loro base commerciale proprio sull'isola di Formosa. Così, nel 1622, gli Olandesi fondarono un governo coloniale nella regione meridionale dell'isola e poco dopo, nel 1626, gli Spagnoli installarono il proprio nella regione settentrionale. Nello spirito della loro politica coloniale gli Olandesi introdussero alcune missioni protestanti e gli Spagnoli alcune missioni cattoliche, che riuscirono a convertire gli aborigeni delle pianure.

Per costruire i loro insediamenti e sfruttare il territorio, i colonizzatori europei si servirono di molti lavoratori cinesi provenienti dalla Cina meridionale. Divenuti ormai assai numerosi, costoro cominciarono a formare comunità proprie e a praticare le loro religioni tradizionali, ossia il Confucianesimo, il Daoismo, il Buddhismo e le varie forme di religione popolare. Nel 1641 gli Olandesi riuscirono a sottrarre agli Spagnoli il controllo della regione settentrionale di Formosa, unificando così il loro possedimento. La dominazione olandese su Formosa, però, venne bruscamente interrotta dall'invasione di Koxinga (Zheng Chenggong), che interruppe anche ogni attività missionaria cristiana fino al 1859, quando ritornò sull'isola una missione domenicana seguita, nel 1865, da una missione presbiteriana.

Il periodo di Koxinga e dei Manciù. Nel 1661, cercando scampo di fronte all'invasione dei Manciù in Cina, Koxinga, l'ultimo generale fedele alla dinastia Ming, guidò le sue truppe di terra e di mare a invadere l'isola di Formosa, cacciandone gli Olandesi. Cambiò il nome dell'isola in Taiwan («baia terrazzata») e fece di Tainan la capitale. Presto ebbe inizio sull'isola una massiccia immigrazione cinese dalle province del Fujian e del Guangdong. Questi immigrati disboscarono nuovi appezzamenti di terreno e spinsero gli aborigeni ancor più all'interno delle regioni montuose. Insieme ai centri abitati e alle città, essi costruirono anche molti santuari, templi e monasteri. Spesso i templi diventavano i centri delle comunità taiwanesi.

Dopo l'improvvisa morte di Koxinga, nel 1662, i suoi successori non seppero continuare la sua missione di restaurare in Cina la dinastia Ming e, nel 1692, la marina mancese prese il controllo di Taiwan. Nel primo periodo di dominio della dinastia Manciù (o Qing), i Taiwanesi ancora fedeli ai Ming diedero inizio a una rivolta. Dalla Cina erano state introdotte diverse società segrete, come la Società del Loto bianco e la Società Tiandi, che in tempi successivi organizzarono varie forme di resistenza. La ribellione, tuttavia, venne lentamente sedata e infine, quando il benessere della popolazione aumentò grazie all'amministrazione dei Manciù, l'ultimo periodo del loro dominio godette di un tranquillo tempo di pace.

Della religione di Taiwan (a partire dal periodo dei Manciù e più o meno fino alla sovranità giapponese) possono essere individuate due distinte tipologie: il culto familiare e il culto comunitario. Il culto familiare, che consisteva nella venerazione degli antenati e del sacrario familiare e nei riti di passaggio, era osservato da quasi tutti i Taiwanesi. I culti comunitari, invece, comprendevano il culto di Stato, le religioni collegate con i templi confuciani, i monasteri buddhisti, i templi daoisti e i luoghi in cui si praticavano i culti popolari, e, infine, i culti delle varie associazioni religiose. Il culto di

Stato venne imposto dal governo per promuovere la stabilità politica e per fornire una collocazione precisa alle cerimonie ufficiali. A Tainan e in altre città, per esempio, vennero eretti templi per commemorare i successi di Koxinga. E molti nuovi templi confuciani furono costruiti con sovvenzioni pubbliche, affinché promuovessero la dottrina confuciana e commemorassero i meriti e le virtù di Confucio. Anche molti dei primi monasteri buddhisti vennero costruiti dal governo, per fornire ai monaci il luogo più opportuno al loro ritiro.

Il Buddhismo a Taiwan presentava due diversi aspetti, uno monastico e l'altro laico (la religione Zhai). Il Buddhismo monastico, praticato da religiosi di sesso maschile e femminile che vivevano nei monasteri, fu sempre favorito dal governo e dalle più alte sfere sociali. Le due scuole principali del Buddhismo monastico a Taiwan furono quelle della Terra Pura e del Chan. Mentre il Buddhismo monastico viveva in una sfera appartata e lontana dalla gente comune, il Buddhismo laico godeva del sostegno di una vasta parte della popolazione. Detto anche religione Zhai («purezza»), per via del fatto che insisteva particolarmente sulla necessità di purificare la mente e di praticare il vegetarianismo, a Taiwan il Buddhismo laico presentava tre distinte tradizioni: Longhua, Jinzhong e Xiantian. Tutte e tre pretendevano di discendere dalla scuola del Chan meridionale del sesto patriarca Huineng (638-713), ma tutte presentavano al loro interno elementi tratti dagli insegnamenti morali confuciani, dai riti daoisti e dalle pratiche religiose popolari. Ogni tradizione era organizzata in forma gerarchica, con patriarca, istruttori, guide laiche e devoti laici. I fedeli credevano nell'imminente fine del mondo e attendevano la prossima venuta del Buddha Maitreya, che li porterà nella nuova era. Per via del loro credo fortemente escatologico, i membri di queste tradizioni religiose si sono ribellati più volte, nel corso della storia, contro la corruzione del governo, guadagnandosi di rimando frequenti censure e severe vessazioni.

Il Daoismo di carattere religioso, fondato in Cina nel II secolo da Zhang Daoling, venne portato a Taiwan dagli immigrati cinesi. Sull'isola esso si sviluppò in cinque sette principali: Lingbao, Laojun, Yujia, Tianshi e Sannai. Il clero daoista (i *daoshi*) si suddivideva in due gruppi, i Turbanti Neri, che erano abilitati a celebrare i riti fondamentali del rinnovamento cosmico (*jiao*), e i Turbanti Rossi, che celebravano invece per la folla le cerimonie popolari minori. Questi sacerdoti allestivano nelle loro abitazioni degli altari, utilizzati sia per i riti privati, sia per le cerimonie pubbliche. Essi veneravano, tra gli altri, l'Originatore Supremo (Yuanshi Tianzun), Laozi, Zhang Daoling, la Stella Polare, le divinità della terra (*she*), le divinità dei fossati (*chenghuang*) e il dio del focolare (Zaogong). In qualità di funzionari religiosi ufficiali della comunità daoista, i sacerdoti erano investiti di compiti diversi, compresi gli esorcismi, i riti pubblici a favore della comunità, l'istruzione religiosa, la fabbricazione di ciondoli e amuleti per uso personale e le pratiche tradizionali di meditazione e di alchimia interiore prescritte in vari testi del canone daoista.

La religione popolare dei nativi di Taiwan era politeista e sincretica, celebrava rituali piuttosto complessi e possedeva templi di varie tipologie. Ogni tempio aveva la sua particolare serie di divinità, di giorni di festa e di cerimonie speciali. Il tempio popolare, che veniva finanziato dai devoti e amministrato da un esponente dei suoi fondatori laici, fungeva spesso anche da centro comunitario, tanto per le questioni religiose quanto per le faccende profane. Esistevano (e ancora esistono) anche moltissime associazioni religiose di volontari, gestite dagli stessi fedeli e animate da scopi diversi. Alcune di esse erano affiliate a un tempio popolare, mentre altre avevano propri luoghi di incontro. Queste associazioni facevano riferimento ciascuna al culto di una divinità particolare, per la quale celebravano una speciale serie di riti. Benché la maggior parte di esse fosse animata in primo luogo da propositi religiosi, non mancarono alcune associazioni che finirono per assumere il carattere di società segrete impegnate nella lotta politica. Tra di esse una delle più attive fu la Società del Cielo e della Terra (Tiandi Hui). Per via delle loro attività insurrezionali, le società segrete furono spesso bollate come eretiche dal governo e dunque oggetto di aspre repressioni, senza, peraltro, che ciò abbia mai impedito loro di ritrovare nuovo vigore in tempi di difficoltà.

La sovranità giapponese. Nel 1895, dopo la sconfitta della Cina nella guerra sino-giapponese, Taiwan venne ceduta al Giappone. Il governo giapponese, intendendo fare di Taiwan una testa di ponte per la sua avanzata nell'Asia sudorientale, promosse sull'isola l'adozione della cultura giapponese e favorì le installazioni industriali. Per rafforzare il loro dominio culturale sulla regione, i Giapponesi introdussero a Taiwan anche lo Shintō di Stato e sia gli aborigeni delle montagne, sia i nativi Taiwanesi furono costretti a partecipare attivamente ai culti shintōisti. Sessantatré grandi templi e centosedici templi locali vennero eretti dal governo in tutta l'isola. Oltre allo Shintō di Stato, vennero introdotte anche diverse sette shintōiste, come le sette Tenrikyō, Shinpikyō e Konkōkyō, e varie scuole buddhiste tra le quali Tendai, Shingon, Jōdo, Zen, Shin e Nichiren. La maggioranza dei fedeli, tuttavia, rimase sempre quella costituita soltanto dagli immigrati giapponesi e tali sette non riuscirono a guadagnarsi un vasto seguito tra la popolazione locale. Sotto il governo imperiale giapponese i *leader* delle religioni tradizionali cinesi subirono gravi repressioni e molti templi popolari furono

chiusi dal governo. Dopo la seconda guerra mondiale il Giappone dovette restituire Taiwan alla Cina e anche lo Shintō sull'isola ebbe fine. Sono invece ancora visibili le tracce lasciate dal Buddhismo giapponese.

Il periodo moderno. Dopo la seconda guerra mondiale le religioni tradizionali di Taiwan conobbero una forte ripresa. Molti templi ormai in rovina furono ricostruiti e processioni e pellegrinaggi divennero assai popolari. Numerose furono anche le conversioni al Cristianesimo tra gli aborigeni delle montagne. Nel frattempo, in seguito alla fondazione, nel 1949, della Repubblica Popolare Cinese e alle prime repressioni religiose, molti esponenti di diverse confessioni cercarono rifugio dalla Cina a Taiwan. Tra di essi figuravano Kong Dezheng, un discendente di Confucio; Yin Shun, un eminente abate buddhista; il trentasettesimo Maestro Celeste del Daoismo; il lama Kangyurwa Hutukhtu, diciannovesima reincarnazione del Buddha Vivente del monastero del Kagyu; e l'arcivescovo Joseph Kuo e il cardinale Tien della Chiesa cattolica. A Taiwan finirono per rifugiarsi circa ventimila musulmani e innumerevoli buddhisti, cattolici, protestanti, daoisti e confuciani, trasformando l'isola in una ricca vetrina di quasi tutte le religioni del mondo.

Nel 1982 erano attive a Taiwan le seguenti associazioni religiose, tutte con un vasto seguito: l'Accademia confuciana e menciana, l'Associazione nazionale daoista, l'Associazione buddhista della Repubblica Cinese, la Federazione musulmana cinese, l'Arcidiocesi cattolica di Taiwan, la Chiesa presbiteriana di Taiwan e quarantacinque altre associazioni protestanti, e inoltre due nuove religioni costituitesi in epoca recente, il Li Jiao e lo Xuanyuan Jiao.

[Vedi anche *CINA, RELIGIONI DELLA*; *DAOISMO*; *CRISTIANESIMO IN ASIA*].

BIBLIOGRAFIA

Emily M. Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford/Cal. 1973.

D.K. Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors. The Folk Religion of Taiwanese Village*, Berkeley 1972.

Li T'ien-ch'un (cur.), *Taiwan sheng t'ung-chih-kao*, II, Taipei 1956.

Marui Keijirō, *Taiwan shūkyō chōsa hōkokusho*, Taipei 1919.

Masuda Fukutarō, *Taiwan no shūkyō*, Tokyo 1939.

MILTON M. CHIU

TAO HONGJING (456-536), studioso daoista della scuola del Maoshan del Daoismo cinese e una delle prime figure autorevoli della farmacologia e dell'alchimia cinesi. Tao Hongjing era anche conosciuto come l'Eremita di Huayang. Tao nacque in una rinomata famiglia di proprietari terrieri nell'attuale provincia del Fujian. Suo padre e suo nonno furono particolarmente esperti nella calligrafia e nelle proprietà delle piante officinali, mentre sia suo nonno che sua madre furono devoti buddhisti. Benché ancora giovane, Tao si guadagnò una crescente reputazione di uomo di lettere ed ebbe molte prestigiose nomine a corte sotto le dinastie dei Song del Sud (420-479) e dei Qi del Sud(479-502).

Durante il prescritto periodo di lutto per sua madre (484-486), Tao iniziò lo studio del Daoismo e, alla fine, cercò l'istruzione formale presso il rinomato maestro Sun Yuyue, che l'imperatore Wu della dinastia Qi aveva appena nominato capo dell'abbazia Xingshi nella capitale Jiankang (l'odierna Nanchino). Sotto la tutela di Sun, Tao entrò in contatto con le principali correnti degli scritti del Daoismo del periodo delle Sei Dinastie (222-589). Tra queste si trovavano, per esempio: i testi liturgici del Lingbao del maestro di Sun, Lu Xiujing (406-477); lo *Shenxian Zhuan* (Biografie degli immortali) di Ge Hong (283-343), che, si narra, sia stato studiato da Tao giorno e notte, per le informazioni in esso contenute sugli elisir dell'immortalità; e, inoltre, copie dello *Shangqingjing* (Scritti della Purità Suprema), le rivelazioni manifeste del Perfetto del Cielo della Purità Suprema dettate a Yang Xi a Maoshan (provincia del Jiangsu) dal 364 al 370.

Colpito sia dal contenuto che dalla bella calligrafia di alcuni frammenti degli originali degli scritti della Purità Suprema, Tao si mise alla ricerca di più testi originali di questo *corpus*. Nel 492, si ritirò, ancora in età relativamente giovane, in un eremo di sua proprietà nella stessa Maoshan, dove queste scritture erano state rivelate più di cento anni prima. Qui intraprese il dotto lavoro per il quale egli è così importante nella storia del Daoismo, oltre alle ricerche alchemiche per le quali sopravvive la sua reputazione più popolare. Dovuta alla sua stretta relazione con l'Imperatore Wu della dinastia Liang (regnante dal 502 al 549), la ricerca alchemica di Tao e la comunità che crebbe attorno a Maoshan ricevettero un sostegno ufficiale e anche l'esenzione dal rigoroso bando imperiale imposto al Daoismo nel 504, anno in cui l'imperatore si convertì ufficialmente al Buddhismo.

L'importanza di Tao nello sviluppo del Daoismo deriva per la maggior parte dalla sua opera di curatore degli scritti della Purità Suprema. Nello *Zhengao* (Dichiarazioni del Perfetto), composto nel 499 circa, Tao fornisce la raccolta definitiva di questi scritti (libri 1-6), seguita da un dettagliato racconto sulla loro rivelazione e sulla conseguente diffusione che è un modello di ricerca storica e precisione. Quest'opera intendeva portare le scritture all'attenzione del grande pubblico e appor-

tare dei miglioramenti alla raccolta più antica di copie fatte dai testi originali, il *Zhenji* (Tracce del Perfetto) di Gu Huan, che non esiste più. In un'opera maggiormente esoterica, il *Dengjin yinjue* (Istruzioni segrete per ascendere alla perfezione), che probabilmente precede le *Dichiarazioni*, Tao riunì e trattò le pratiche daoiste specifiche nominate nei testi della Purità Suprema, organizzandole come una guida per gli adepti daoisti esperti. Nel canone daoista (*Daozang*) è sopravvissuta soltanto una piccola parte di quest'ultima opera. Nella terza opera importante, Tao compose il suo *Jizhu* (Raccolta di commentari) sul famoso *Shennong bencao jing* (Farmacopea di Shennong), completando così il suo contributo nel campo della ricerca in cui suo padre e suo nonno furono famosi.

Una biografia della dinastia Tang data la partecipazione attiva di Tao nella ricerca alchemica a partire all'incirca dal 504, quando lui e l'imperatore Wu ebbero entrambi sogni propizi circa un elisir e quest'ultimo offrì il supporto finanziario per le ricerche sperimentali di Tao. Grazie ai suoi studi sulle scritture, probabilmente Tao arrivò a Maoshan ben consapevole di quanto fossero adatti ai fini della ricerca alchemica la sua storia, l'ubicazione, la flora e i depositi minerari.

Gli elisir dell'immortalità costituiscono una componente importante negli scritti del Daoismo meridionale, un ambiente ben rappresentato dalle alchimie interiore ed esteriore di Ge Hong e ulteriormente elaborate nelle scritture successive della Purità Suprema. Tuttavia, queste ultime operano una distinzione tra gli elisir che semplicemente rendono una persona un immortale (*xian*) e quelli che conferiscono la «perfezione» (*zhen*), un grado di progresso spirituale indicativo dei cieli più elevati dai quali derivano questi testi. Sebbene si ritenga che l'eredità della ricerca alchemica di Tao abbia insistito sui metodi interiorizzati molto più che su quelli sperimentali o liturgici, Tao stesso lavorò con un successo discutibile per preparare un elisir ingeribile secondo le formule e le istruzioni contenute negli scritti del Perfetto.

Nel 517 si presentò all'imperatore con la sua opera letteraria finale, lo *Zhoushi mingtong ji* (Registrazione delle comunicazioni del maestro Zhou con il mondo non visto), il racconto della vita e delle esperienze mistiche di un giovane discepolo le cui visioni culminarono in un «chiamata» a lasciare il mondo per mezzo di un suicidio alchemico. La morte di Tao alla veneranda età di ottantuno anni, simbolica nel Daoismo di un ciclo rigenerativo di gestazione e «rinascita» come immortale, esprime sia l'agiografia sia una fine altrettanto ritualizzata.

L'enorme influenza di Tao sullo sviluppo del Daoismo deriva anche dall'organizzazione che egli fondò a Maoshan, che crebbe fino a diventare la scuola del Daoismo più influente durante la dinastia Tang e che era conosciuta per la sua sintesi della pratica meditativa interiore e della liturgia pubblica che vennero sviluppate, durante il periodo delle Sei Dinastie, nelle varie tradizioni daoiste.

[Vedi *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1; e *DAOISMO*, articoli *Panoramica generale*, *La letteratura daoista* e *La comunità religiosa daoista*].

BIBLIOGRAFIA

La ricerca eseguita da Michel Strickmann non solo ha fatto di Tao Hongjing una delle figure più conosciute del Daoismo del periodo delle Sei Dinastie, ma ha anche fornito delle analisi molto approfondite in inglese e francese di una gamma completa di importanti fonti giapponesi e cinesi per uno studio di questo periodo. Strickmann riconosce espressamente l'importanza delle opere testuali di Tao per la nostra comprensione della storia antica del Taoismo: cfr. M. Strickmann, *The Mao Shan Revelations Taoism and the Aristocracy*, in «T'oung pao», 63 (1977), pp. 1-64, e M. Strickmann, *Le Taoïsme du Mao-Chan. Chronique d'une révélation*, Paris 1981 (Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises, 17). Per uno splendido racconto delle ricerche alchemiche di Tao, cfr. M. Strickmann, *On the Alchemy of T'ao Hung-ching*, in H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven 1979.

CATHERINE M. BELL

TEATRO E DANZA RITUALE NELL'ESTREMO ORIENTE. [Questa voce è suddivisa nei seguenti articoli: *Danza e rappresentazioni danzate a Bali*; *Wayang di Giava*; *Teatro e danza dell'Asia orientale*].

Danza e rappresentazioni danzate a Bali

La danza e le rappresentazioni danzate balinesi sono parte integrante delle pratiche religiose indo-buddhiste di Bali, Lombok e di alcune parti di Giava orientale. Sumatra e Celebes recentemente convertitesi all'Induismo balinese o occupate dai Balinesi nel corso del programma nazionale indonesiano di ridistribuzione della popolazione. Molte fonti scritte che trattano del teatro balinese risalgono al periodo premusulmano della civiltà giavanese. A partire dal XIV secolo, le corti ormai induiste di Giava dovettero confrontarsi con la potenza mercantile, l'autorità politica e l'istruzione religiosa prima islamica, e poi occidentale; di conseguenza, il rituale e il teatro, che godevano evidentemente di una importanza centrale nella gestione dello Stato giavanese

subirono delle modifiche. La vicina Bali, in parte isolata da questi sviluppi e dallo stile intensivo del colonialismo olandese, godette di un contesto favorevole alla conservazione di arti scribali e drammatiche legate ai riti di commemorazione degli antenati e al culto della regalità, ai cicli di coltivazione del riso e a intricati sistemi di organizzazione del terreno agricolo, delle unità civili, dello spazio domestico e delle aree funerarie sulla base di appartenenze templari. Le divinità induiste e gli antenati locali visitano periodicamente questi templi, dove si organizzano per loro fastose accoglienze. Inoltre, l'equilibrio sociale e cosmico viene regolarmente od occasionalmente scosso da agenti demoniaci, che devono essere acquietati in luoghi reattivi alla loro influenza, come la terra, il mare e i crocevia.

Le celebrazioni templari balinesi prevedono sempre l'utilizzo di gong e metallofoni (*gamelan*, gli strumenti che danno il nome all'orchestra di percussioni) e l'esecuzione di danze per le processioni rituali; inoltre, vi possono comparire il teatro delle ombre (*wayang*), la rappresentazione danzata in maschera (*topeng*) e diversi tipi di rappresentazioni danzate non in maschera. Le esibizioni possono servire ad accrescere l'impatto emozionale dei riti fondamentali legati ai vari momenti della vita, come la limatura dei denti, le nozze e la cremazione. Ciascun tipo di danza e di rappresentazione danzata viene accompagnata da una sua propria orchestra. Tra i generi più importanti figurano il *gambuh*, il *topeng*, il *parwa* e il *wayang*. Nel *gambuh*, rappresentazioni di corte non in maschera databili almeno a quattrocento anni fa, l'orchestra presenta anche dei flauti ossessivi in aggiunta alle percussioni. I racconti *gambuh* sono tratti dal ciclo indigeno di amore e intrigo politico detto Malat a Bali e Panji a Giava. Il *topeng* in maschera, eseguito da un solista o da più danzatori-attori, mette in scena dei racconti tratti dalle cronache dinastiche. Il *parwa*, nato probabilmente intorno al 1885, è simile al *wayang wong*, nel quale danzatori in maschera sostituiscono i famosi burattini di pelle del *wayang kulit*, ma i suoi contenuti riguardano esclusivamente episodi tratti dal *Mahābhārata*. Le versioni balinesi del *Rāmāyaṇa* rimangono la fonte principale del *wayang*, sia nella versione serale rinnovata, in cui si proietta l'ombra dei burattini su uno schermo, sia nella versione diurna senza ombre, la cui portata come messaggio alle ombre degli antenati è considerata maggiore. Un gran numero di generi addizionali testimoniano poi quanto questo genere di rappresentazioni danzate sia qui uno dei più floridi nella storia delle civiltà.

Regole complesse stabiliscono gli episodi e le modalità esecutive per ciascun rituale. Nella storia di Bali queste regole sono mutate al mutare delle corti finanziatrici, dei gruppi di antenati, delle località e, ora, delle rappresentanze nazionali e commerciali. Diversi tipi di danza prevedono la possessione divina o demoniaca (per esempio, la *trance* delle danzatrici prepuberi del *Sanghyang Dedari*). La *trance* è frequente nei riti balinesi, e particolarmente spettacolare tra i partecipanti delle famose battaglie esorcistiche incentrate sul racconto tantrico del *Calonarang*, nel quale la strega Rangda (le cui terribili maschere appartengono ai templi dell'area del villaggio) si scontra con la più amichevole forza del leonino Barong (i cui costumi appartengono di solito ai piccoli agglomerati). Lo scontro termina inevitabilmente con un nulla di fatto. La maggior parte delle rappresentazioni danzate di Bali, tuttavia, non prevede la presenza di dei e demoni in qualità di personaggi, bensì di destinatari. Il concetto balinese tradizionale di «pubblico», infatti, include anche le divinità normalmente lontane, attratte dallo spettacolo a sedersi in «poltrona»; gli antenati del luogo, ai quali i discendenti «promettono in cuore» una particolare esibizione; gli spettatori umani di ogni ceto sociale; e gli estranei, compresi gli stranieri e i turisti. Di fatto, i cittadini comuni, che venivano definiti «estranei» nelle corti dei nobili (*puri*), sono gli spettatori per eccellenza. Il fatto che i riti e le rappresentazioni siano raramente riservati a un pubblico ristretto, nonostante la cultura esclusivista delle gerarchie, mostra la determinazione delle organizzazioni semiprofessionali balinesi di danza e teatro.

A Bali, ogni rito mobilita un esercito di specialisti, alcuni appartenenti a particolari caste o ceti sociali, altri no. I sacerdoti brahmani (*pedanda*) sono specializzati in sanscrito e in manuali esoterici che descrivono i riti di purificazione dell'acqua (*tīrtha*) richiesti dai loro clienti per le cerimonie. I burattinai (*dhalang*), che non appartengono a una casta specifica ma che talvolta vantano particolari ascendenze ancestrali, sono dei virtuosi tenuti in sommo rispetto: un *dhalang* è al tempo stesso attore, scenografo, sceneggiatore, regista e direttore. Giovani danzatori vengono istruiti a riprodurre con movenze del corpo coreograficamente codificate quel che il *dhalang* illustra con i burattini. Una celebrazione templare, come una cremazione, un matrimonio o qualunque altro rito, può trasformarsi in un animato circo in sordina, con tanti crocchi di attori e spettatori, e magari un sacerdote che intona *mantra*, un gruppo di lettori che recita testi scelti, un *wayang*, varie fasi dello stesso rito, attrazioni supplementari e diversi *gamelan*. I generi di danza e di rappresentazione, che evolvono nelle vari epoche storiche, hanno combinato e ricombinato specifiche modalità espressive raffinate e popolari: il suono (ritmicamente scandito dalle percussioni), la voce (nelle salmodie, nelle preghiere, nel canto corale e solista e nei recitativi), le lingue (sanscrito, giavanese antico o *kawi*, balinese aulico, balinese popolare, indo-

nesiano), il movimento e la gestualità. Certi artisti, come i burattinai, i solisti del *topeng*, i buffoni-servitori del *wayang wong*, devono padroneggiarne perfettamente tutti i codici.

La danza e le rappresentazioni di Bali mettono in scena una serie di tipologie di personaggi convenzionali, ordinati secondo antitetici schemi cosmici in destrorsi («montani») e sinistrorsi («marini»). La familiare panoplia del mito e dell'epica induisti comprende dei, eroi, cavalieri avventurosi, dame, primi ministri, ancelle, servitori, orchi, demoni, animali (alcuni antropomorfici), e buffoni, che sono le figure più popolari e incarnano caratteristiche specificamente balinesi. La disposizione del palco, la dislocazione degli spettacoli all'interno dei templi e intorno a essi, e la scansione del rito attraverso la danza e le rappresentazioni servono ad articolare attributi concettualmente opposti, come raffinato e volgare, divino e diabolico, impliciti in ogni localizzazione spaziale, interazione e flusso temporale. Anche le modalità con cui vengono fatte le offerte e officiati i riti mettono in atto un complesso di suoni, movenze, storie e paramenti rituali: dagli esoterici *mantra* e *mudrā* (posizioni delle mani) dei *pedanda* (sommi sacerdoti dai poteri destrorsi) o dei *sengguhu* (sommi sacerdoti dai poteri sinistrorsi) agli incantesimi, amuleti e icone casalinghe dei tanti *balian* («guaritori») che si occupano di stregonerie e magie amorose. I regni della salute e della malattia, l'operazione di incantare e di curare e i valori dell'estetica e dell'esorcismo si intersecano nell'Induismo balinese, dove ogni separazione analitica tra teatro, politica e religione è difficile da avvalorare.

Gli studi moderni di danza e teatro adottano gli utili, sebbene estremamente razionalizzati, schemi proposti da I.G. Sugriwa, R. Moerdowo e altri esperti indonesiani, i quali distinguono quattro tipi di danza. Vi sono le danze indispensabili al sacrificio rituale, eseguite all'interno del tempio dalle sacerdotesse e dai guardiani delle divinità, di interesse comunitario. Vi sono le rappresentazioni danzate opzionali, che si tengono nelle corti dei templi e che servono per rendere più intensa una cerimonia templare o un rito fondamentale, in cui maschere, costumi e artisti stessi, spesso pagati da terzi, vengono ritualmente consacrati. Un terzo tipo di danza annovera le esibizioni «secolari» che accompagnano le cerimonie, ma che si tengono all'esterno delle mura del tempio, insieme con le lotte dei galli e i giochi di fortuna; un esempio di queste danze è quella del civettuolo Joged, che si rifà all'epoca precoloniale in cui i sovrani avevano il monopolio, tra gli altri, della prostituzione. E, infine, le danze commerciali, informalmente eseguite con maschere non consacrate, che hanno avuto grande fioritura negli spettacoli per turisti; l'esempio più abusato è la pittoresca danza della scimmia (il Cak), che è divenuta l'emblema della cultura balinese in Indonesia sotto il regime del presidente Suharto.

La ricca commistione tra danza, teatro e pratica religiosa a Bali suscita molte questioni rilevanti. L'importanza data dall'Induismo balinese alla danza nel rituale popolare fa sì che esso si contrapponga nettamente ai valori islamici delle isole vicine e della nazione indonesiana. Sebbene molti testi teatrali di Bali abbiano origine indiana, le danze, così come i templi, presentano un aspetto assai diverso da quelle dell'Asia meridionale. I rituali arricchiti da rappresentazioni danzate balinesi sono equivalenti a quelli praticati da alcune popolazioni indonesiane non induiste, particolarmente dai coltivatori di riso e dalle comunità che vivono in centri rivali caratterizzati da dimostrazioni competitive nel corso dei riti di morte, inumazione, matrimonio, circoncisione (non praticata a Bali), o in altri riti di passaggio. Il posto che le arti balinesi occupano nelle rivalità tra *raja*, tra località e tra finanziatori vari è uno dei problemi maggiori che incontra lo studioso. La manifattura di oggetti sacri – gong, maschere, pugnali, testi scritti e così via – e l'esperienza rituale necessaria a mantenere tali riti puri e a riconsacrarli periodicamente è tuttora un fattore di prestigio sociale importante nella concezione balinese. Inoltre, le rappresentazioni spesso contengono storie delle origini e attribuiscono l'istituzione di varie manifestazioni artistiche a diversi segmenti sociali, a dinastie e ad antenati. D'altro canto, però, tali argomenti sono tuttora vitali nei processi sociali e politici di Bali e complicano ulteriormente la storiografia della religione, della danza e del teatro balinesi.

Esistono, nell'Induismo di Bali, esplicite filosofie della religione che mettono in relazione l'azione, la parola e il pensiero, orchestrando così i gesti rituali, le sillabe pronunciate e le immagini mentali in una teoria che collega tra di loro arti visive, verbali, spaziali e sonore. Alcuni esperti balinesi compiono sottili distinzioni fra *trance* e «ispirazione» (*taksu*) e tra altre condizioni di consapevolezza drammatica e religiosa. Sebbene alcune scuole e alcuni istituti moderni per la conservazione e lo sviluppo delle arti balinesi abbiano promosso nuovi esperimenti in ambito formativo e nelle tecniche di documentazione (compresi i sistemi di notazione musicale), le tradizionali tecniche formative di corte o di villaggio sono tuttora impiegate per la musica, la danza, il teatro, la scultura, la pittura e così via. Certi princìpi della religione balinese sembrano manifestarsi meno nel credo popolare che nel complesso estetico di capacità che vengono tramandate dai maestri ai novizi, come, per esempio, la coordinazione muscolare musicalmente strutturata tra posture e movimenti degli occhi, degli arti, dei piedi e delle dita. Gli artisti riescono a raggiungere un mirabile grado di concentrazione, di

autocontrollo e di assenza di sé; la loro padronanza sembra esistere in tensione dinamica con il rischio di abbandono demoniaco. A giudicare dalla cultura balinese, una religione si può danzare non meno che professare.

BIBLIOGRAFIA

Per un'accurata descrizione recente della danza balinese, cfr. I.M. Bandem e F. De Boer, *Kaja and Kelod. Balinese Dance in Transition*, Oxford 1981, New York 1995 (2ª ed.). Il testo classico, incentrato sulla narrativa teatrale, è tuttora lo splendido volume di Beryl de Zoete e W. Spies, *Dance and Drama in Bali*, New York 1938, Hong Kong 2002 (rist.). Il testo di U. Ramseyer, *The Art and Culture of Bali*, Oxford 1977, Basel 2002 (2ª ed.), è corredato da belle illustrazioni, descrizioni concise e studi. Per una panoramica generale del materiale filologico inerente ai testi balinesi, molti dei quali trattano di rappresentazioni danzate, cfr. Ch. Hooykaas, *Religion in Bali*, Leiden 1973 e Ch. Hooykaas, *Drawings of Balinese Sorcery*, Leiden 1980. Hooykaas è autore anche di molte delle principali edizioni critiche di questi testi. Per quanto riguarda la magia destrorsa e sinistrorsa, cfr. Marie-Thérèse Berthier e J.Th. Sweeney, *Bali. L'art de la magie*, Paris 1976. Per una guida all'intrigante raccolta di opere condotta da diversi artisti, musicologi e antropologi negli anni '20 e '30 del secolo scorso, cfr. Jane Belo, *Traditional Balinese Culture*, New York 1970. Molti capitoli del testo di M. Covarrubia, *Island of Bali*, New York 1937, sono tuttora vividi e attuali. Per una analisi dei processi sociali e storici in atto nell'ambito della religione e delle arti drammatiche, cfr. J.A. Boon, *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*, New York 1977, e C. Geertz, *Negara. The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton 1980. Tutte le opere segnalate presentano ampie bibliografie, arricchite da validi testi in olandese, indonesiano e balinese.

[Aggiornamenti bibliografici:

D.E.R. George, *Balinese Ritual Theatre*, Alexandria/Va. 1991.

E. Herbst, *Voices in Bali. Energies and Perceptions in Vocal Music and Dance Theater*, Hanover/N.H. 1997.

D. Lewiston, *Music from the Morning of the World. The Balinese Gamelan & Ketjak, the Ramayana Monkey Chant*, New York 1988.

In italiano segnaliamo:

G. Azzaroni, *Teatro in Asia*, I-IV, Bologna 2001-2006.

G. Azzaroni, *Società e teatro a Bali*, Bologna 2001.

F. Marotti, *Trance e dramma a Bali. Per un teatro della crudeltà*, Torino 1976].

JAMES A. BOON

Wayang di Giava

Il *wayang kulit*, noto anche come *wayang purwa* («gioco d'ombra»), è un genere di teatro dei burattini originario principalmente di Giava, l'isola più popolosa dell'Indonesia, ma fiorente anche sulle isole indonesiane di Bali e Lombok e nello Stato del Kelantan sulla penisola malese. Il *wayang kulit* è eseguito da un burattinaio sacro (*dhalang*) il quale, accompagnato dalla musica ritmata ma fluente dell'orchestra di percussioni *gamelan*, muove in maniera complessa delle figure di pelle lavorata davanti a una lampada a olio, così da proiettarne le ombre fluttuanti su di uno schermo bianco, accompagnandole con il canto di episodi mitologici in giavanese antico sanscritizzato o in altre lingue. Tra le varianti del *wayang kulit* vi sono la forma *wayang golek*, con marionette fatte di asticelle di legno, comune tra i Sundanesi di Giava occidentale, e una rappresentazione danzata da esseri umani (*wayang wong*) sul modello dello spettacolo delle marionette.

Il *wayang kulit* dura tradizionalmente tutta la notte, dalle ventuno di sera alle sette del mattino, ed è al contempo rito e teatro. Eseguito in occasione delle circoncisioni e delle nozze, ha il compito di esorcizzare gli spiriti malvagi e di curare. Il *wayang kulit* incarna poi una filosofia e una mitologia elaborate. Le fonti mitologiche di molte narrazioni del *wayang kulit* sono le due grandi epiche dell'Induismo, il *Māhābharata* e il *Rāmāyaṇa*. Il *Rāmāyaṇa* narra le avventure del principe Rāmā che, con l'aiuto del bianco dio scimmia Hanuman, si mette in cerca della principessa Sītā, rapita dal mostruoso re Rāvaṇa. Il *Māhābharata*, invece, racconta la battaglia tra cinque cavalieri fratelli, i Pandava, e cento principi rivali, i Kurawa. Le trame di queste opere, tuttavia, fungono soltanto da canovaccio per inserirvi un vasto ciclo di episodi aggiunti dagli Indonesiani. Oltre alle epiche induiste, inoltre, vi sono varianti di *wayang kulit* che si rifanno a storie arabe, giavanesi e di altre tradizioni, e anche opere contemporanee che possono trattare di faccende contemporanee, quali l'organizzazione familiare o l'ideologia nazionale.

I personaggi del *wayang kulit* sono suddivisi in categorie in base al loro stato sociale, al loro carattere e alle loro maniere, e le relazioni tra di loro sono stabilite da intricate genealogie che risalgono fino alle origini del mondo. I personaggi positivi sono di solito manovrati dal burattinaio con la mano destra, mentre quelli negativi con la sinistra. I principi, al cui vertice sta Arjuna dei Pandava, hanno occhi allungati a forma di mandorla, nasi camusi, nuche leggermente arrotondate, non portano baffi o barba e sono longilinei. I mostri crudeli, incarnati da Buriswawa, sono grassi, con ciglia irsute e folte, occhi tondi, nasi grossi e volti arrossati. Le battaglie tra eroi positivi e mostri crudeli incarnano significati psicologici, oltre che politici, e simboleggiano la tensione tra desiderio carnale e tranquillità spirituale. Tra i temi a essi collegati figurano la ricerca da parte dell'eroe delle proprie origini e del proprio destino,

una ricerca che lo porta ad affrontare le tentazioni rappresentate dalle ninfe della foresta, e la ricerca di sé, simboleggiata da una copia in miniatura dell'eroe che gli entra nell'orecchio per scoprire l'universo contenuto all'interno dell'individuo. Per i Giavanesi, sperimentare la simbologia espressa da un *wayang* equivale ad affrontare il ciclo della vita e a sottoporsi a un esercizio mistico: per questa ragione, sono stati composti testi di meditazione e trattati atti a spiegare il significato dei vari spettacoli in relazione alle filosofie e alle teologie giavanesi e anche alle religioni mondiali.

Uno dei ruoli più importanti è quello di Semar, un robusto buffone con le gambe corte, ermafrodito e deforme. Fratello di Batara Guru (Śiva), Semar è un personaggio autoctono, di origine giavanese e preinduista (circa 600 d.C.), e sostiene il duplice ruolo di umile servo terreno e di detentore dei poteri e della saggezza di una grande divinità. È lui che compare sullo schermo a mezzanotte, quando tutti gli elementi sono scatenati, per riportare l'ordine. La relazione che intercorre tra Semar e i principi somiglia in un certo senso a quella che lega il Falstaff di Shakespeare al principe Hal, ed egli ha dunque la funzione di bilanciarne la raffinatezza estrema, l'eroismo e la nobiltà con la prosaicità e la buffoneria (una buffoneria che, se necessario, può trasformarsi in forza straordinaria).

Se il buffone-servitore Semar rappresenta, come alcuni hanno suggerito, la prosaicità giavanese appena sotto la vernice di corte induista, il principe Arjuna è il Satriya consumato, il cavaliere nobile e colto. Alla vigilia di una grande battaglia, Arjuna è angustiato dalla necessità di dover uccidere i suoi cugini e compagni di gioco d'infanzia, i Kurawa. Angosciato, si appella al suo mentore divino e auriga del suo cocchio, Kṛṣṇa, il quale gli spiega che è suo dovere rispettare il codice della casta cavalleresca e seguire il cammino predeterminato della sua vita: occorre dunque che Arjuna uccida il nemico. Tuttavia, egli dovrebbe compiere il proprio dovere mantenendo il distacco interiore. La tranquillità spirituale in mezzo ai conflitti terreni è un'idea centrale della filosofia giavanese induizzata.

Il *wayang kulit* è parte della vita di Giava ormai da un millennio, poiché risale almeno ai tempi del re Airlangga, nell'XI secolo d.C., ed è ancora tanto attuale e vivo da influenzare la vita non soltanto religiosa, ma anche politica e secolare dell'Indonesia. L'ex presidente Sukarno, per esempio, scrisse un articolo su di un quotidiano firmandolo con lo pseudonimo Bima, il brusco ed energico fratello Pandawa, e diede a un reggimento il nome della guerriera Srikandi. Sukarno, inoltre, facendo riferimento ai suoi rapporti con l'Indonesia, paragonò se stesso a un *dhalang* con le sue marionette, e in molte altre occasioni lui e altri esponenti governativi si sono serviti dell'immaginario del *wayang* nell'interpretare la vita politica. Le edicole espongono fumetti che narrano le avventure dei figli di Semar, Petruck e Gareng, in abiti e ambientazioni moderni. Sui risciò è dipinta l'immagine di Semar, ed egli è guardiano di un culto mistico contemporaneo. Le esecuzioni classiche del *wayang kulit* abbondano, non soltanto nei palazzi e nelle scuole, ma anche come parte della vita comunitaria, nei matrimoni e nelle feste di villaggio, tra le risa dei bambini e le chiacchiere o le meditazioni degli adulti.

BIBLIOGRAFIA

Un'opera classica dedicata al *wayang kulit* è J. Kats, *Het Javaansche tooneel*, I, *Wajang poerwa*, Weltevreden 1923, che descrive i personaggi principali e riassume diverse storie. R. Hardjowirogo, *Sedjarah wajang purwa*, Jakarta (1955) 1968, rist., descrive moltissimi personaggi. Per la danza e il teatro balinesi, l'opera classica è Beryl de Zoete e W. Spies, *Dance and Drama in Bali*, New York 1938, Hong Kong 2002 (rist.). Per il *wayang kulit* in Malesia, cfr. Jeanne Cuisinier, *Le Théâtre d'ombres à Kelantan*, Paris 1957 (2ª ed.). Per una breve ed eccellente introduzione, cfr. M. Hood, *The Enduring Tradition. Music and Theater in Java and Bali*, in Ruth T. McVey (cur.), *Indonesia*, New Haven (1963) 1985, rist.

Per quanto riguarda traduzioni e utili interpretazioni di testi teatrali giavanesi, cfr. J.R. Brandon (cur.), *On Thrones of Gold. Three Javanese Shadow Plays*, Cambridge/Mass. 1970, Honolulu 1993 (2ª ed.). Per un commento approfondito sul significato del *wayang* e sulle idee che esprime, cfr. A.L. Becker, *Textbuilding, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theater*, in A.L. Becker e A.A. Yengoyan (curr.), *The Imagination of Reality. Essays in Southeast Asian Coherence Systems*, Norwood/N.J. 1979. Per una affascinante interpretazione dei significati mistici del *wayang kulit*, cfr. il testo del sovrano di Surakarta, Mangkunegara VII, *On the Wayang Kulit and Its Symbolic and Mystical Elements*, Claire Holt (trad.), Ithaca/N.Y. 1957. Per una provocatoria interpretazione sociologica, cfr. B.R.O'G. Anderson, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Ithaca/N.Y. (1965) 1996, 2ª ed.; mentre per un'utile panoramica etnografica, cfr. C. Geertz, *Religion of Java*, Glencoe/Ill. 1960, Chicago 1976 (rist.), cap. 18.

Per quanto riguarda gli aspetti rituali del teatro delle ombre di Bali, cfr. Ch. Hooykaas, *Kama and Kala. Materials of the Study of Shadow Theatre in Bali*, Amsterdam 1973. Per quanto riguarda gli studi recenti sul *wayang kulit*, cfr. Mimi Herbert, *Voices of the Puppet Masters*, Jakarta-Honolulu 2002; Alit Veldhuisen-Djajasoebrata, *Shadow Theatre in Java*, Amsterdam 1999, e University of Michigan Centers for Southeast Asian Studies (cur.), *Puppet Theatre in Contemporary Indonesia*, Ann Arbor 2002.

[In italiano segnaliamo:

P. Angelini (cur.), *Wayang Kulit. La grande tradizione del teatro d'ombre giavanese*, Cervia 1991.

L. Invernizzi, *Wayang Purwa. Il teatro d'ombre nella cultura giavanese*, Torino 1977].

JAMES L. PEACOCK

Danza e teatro dell'Asia orientale

Fin dall'antichità, il teatro e la religione in Asia orientale hanno avuto una stretta, e spesso simbiotica, relazione. L'interpretazione teatrale è parte integrante di certi riti animistici, confuciani e buddhisti in Cina, in Corea e in Giappone. Un tempo ne erano interpreti i sacerdoti, e ancora oggi templi e santuari hanno luoghi deputati a questi spettacoli. Molti sono i cicli delle opere basate sui miti e sulle leggende religiosi e gli stessi sistemi estetici riflettono visioni del mondo religiose. Sebbene, nel mondo contemporàneo, il teatro vada sempre più secolarizzandosi, i valori e le credenze religiosi continuano a essere illustrati al pubblico attraverso recite in maschera (*sandae* in Corea, *satogakura* e *nō* in Giappone), drammi popolari (*kabuki* in Giappone e *jingxi* e altre forme di opera in Cina) e spettacoli di marionette (*gogdu gagsi* in Corea e *bunraku* in Giappone).

Sciamanismo e animismo. Fin dai tempi preistorici, le popolazioni dell'Asia nordorientale hanno comunicato con gli spiriti animisti, mediante canti e danze, per trarne benefici a favore dei vivi. Un'iscrizione su osso oracolare cinese del IV millennio a.C. menziona una danza di magia simpatetica eseguita per indurre gli spiriti a portare la pioggia. Prima di Confucio (o Kongzi, circa 551-479 a.C.), canti e danze dedicati alle Otto Divinità e supervisionati dal cerimoniere di corte costituivano un importante rito di Stato alla corte cinese. La recita in maschera è un rito popolare tipico della Corea nordoccidentale, inteso ad allontanare gli spiriti maligni all'inizio dell'estate. Danze esorcistiche per contrastare i demoni (*namahage* ed *emburi* per esempio) sono elementi centrali delle manifestazioni che si tengono nei villaggi giapponesi per festeggiare il Capodanno lunare. La Danza del Leone, comune in tutta l'Asia orientale, deriva probabilmente da un culto totemico dei tempi preistorici.

La struttura tripartita dei riti shintōisti, che ingloba molti elementi di tipo animistico, svela una delle ragioni che legano, in modo del tutto naturale, le arti drammatiche giapponesi alla pratica dell'animismo: il dio (o *kami*) viene invitato in questo mondo, intrattenuto con il rito e quindi congedato. Per intrattenere le divinità, si è andato sviluppando un gran numero di danze religiose. In Giappone, molte danze mettono in scena, spesso in forma attenuata e simbolica, i miti degli dei e delle dee fondatori delle isole. Il dio, o la dea, dimora nel suo santuario nel corso delle danze a corte o nel tempio (*mikagura*), perciò il danzatore e il dio restano separati. Nelle feste agricole, invece, gli attori di villaggio indossano costumi e maschere di demoni feroci (*oni*) e, in queste rappresentazioni danzate popolari (*satogakura*), gli spiriti si muovono liberamente nel mondo umano possedendo il danzatore.

Da queste tradizioni primitive è derivato il concetto di luogo sacro ove tenere questo genere di spettacoli. Questo spazio teatrale consacrato, per lo più a livello del suolo, è circoscritto da rami d'albero posti ai quattro angoli che lo separano dal mondo terreno. Lo stesso concetto, in una forma ormai sviluppata, è riscontrabile nel tipo di palco utilizzato dal teatro *nō* giapponese, formato da una piattaforma quadrata inscritta tra quattro colonne e coperta da un tetto, a indicare la dimora di un dio. La passerella (*hashigakari*), sulla quale entra l'interprete dello spirito protagonista di un'opera *nō*, rispecchia la passatoia sacra segnata sul terreno del santuario lungo cui il dio compie il suo viaggio dall'altro mondo alla dimora temporanea che lo ospita per la durata dei festeggiamenti.

Nelle tradizioni sciamaniche, lo sciamano è, di professione, un comunicatore con gli spiriti. In tutta l'Asia orientale e da tempi antichissimi, la danza e il canto sono stati attributi essenziali della figura sciamanica. L'opera cinese *Liji* (Libro dei riti; IV secolo a.C.) narra di sciamani che, rivestiti di pelli animali, scacciavano gli spiriti maligni, mentre *Le elegie di Chu*, del I secolo a.C., descrivono sciamani di sesso maschile e di sesso femminile che, elegantemente abbigliati, eseguivano canti e danze seducenti per allettare le divinità a compiere il viaggio in questo mondo. Anche gli sciamani moderni, secondo le regole della tradizione, sono provetti cantanti e danzatori. Se le danze degli sciamani giapponesi sono relativamente semplici, le sedute spiritiche (*gut*) degli sciamani coreani contemporanei presentano invece danze complesse, destinate a soddisfare gli dei invocati. In Corea, il repertorio dello sciamano può comprendere anche l'arte puramente teatrale dei giochi di destrezza, mentre in Giappone le manipolazioni e gli esercizi acrobatici sono riservati alle feste agricole shintōiste di epoca medievale dette «musica campestre» (*dengaku*), e sono tuttora eseguiti in feste shintōiste quali la celebrazione del Capodanno.

Le origini del teatro giapponese sono descritte nel *Kojiki* (Racconto di antichi eventi; 712) e nel *Nihongi* (Annali del Giappone; 720) in un mito che ha la forma di un rito sciamanico. La dea del sole, Amaterasu, adirata, abbandona le altre divinità e si ritira in una caverna, facendo così piombare il Giappone nelle tenebre. Un'altra dea, Ame no Uzume, cerca di attirarla fuori dalla caverna mostrandole il petto, abbassandosi le sottane, e danzando gioiosamente su di una vasca rovesciata. Gli dei e le dee lì riuniti, deliziati, cominciano a urlare e ad applaudire. Amaterasu, sentendo le risa, esce dalla caverna per vedere qual è la ragione di tanto buonumore e così la luce viene riportata al mondo. Come uno sciamano, Ame no Uzume convince la dea a lasciare il suo mondo privato e a unirsi alla comunità a

beneficio della quale ha esercitato le sue arti. Come uno sciamano, ella attira la dea grazie al canto e alla danza e, come uno sciamano, si serve di uno specchio e di un rametto d'albero, due attributi tipicamente sciamanici.

Il legame che unisce lo sciamano e l'artista non è difficile da individuare. L'ideogramma cinese per sciamano rappresenta due persone che compiono un'azione che, per inferenza, è l'azione del recitare. Lo stesso ideogramma indica, in Giappone, la sacerdotessa shintōista (*miko*), che esegue nel tempio le danze *kagura*. In Corea, i mariti degli sciamani di sesso femminile mettono in scena recite in maschera (*sandae*) e spettacoli di marionette (*gogdu gagsi*). Uno dei ruoli classici di entrambe queste rappresentazioni è quello dello sciamano di sesso femminile, solitamente caratterizzata come una giovane e attraente prostituta. Si ritiene che anche la narrativa cantata *pansori* sia stata elevata ad arte nazionale coreana da questi stessi artisti di bassa condizione sociale, nei secoli XVIII e XIX. (Sia il Confucianesimo che il Buddhismo condannano la figura dello sciamano). Un mito giapponese racconta che l'albero di pino, spesso raffigurato sulla parete posteriore dei palchi di *nō*, simboleggi il Pino Yōgō, l'albero mediante il quale il dio discende sulla terra nel corso dello spettacolo. Battere i piedi al termine di uno dramma *nō* o durante le sequenze di danza del *kagura* popolare sono rievocazioni dei passi di danza di Ame no Uzume descritti più di dodici secoli fa. Le quattro bandiere portate sulla schiena da un attore generico dell'opera cinese sono spiegate come una reminiscenza delle bandiere usate dagli sciamani per gli esorcismi.

Secondo certe teorie, l'atto del recitare ha avuto origine in Asia orientale dai riti di possessione sciamanica, ma questa ipotesi pone qualche difficoltà. L'attore di villaggio che, in Giappone, veste la maschera e i panni di un demone non è detto che ne sia anche posseduto dallo spirito e, in entrambi i casi, non agisce come un vero e proprio sciamano. Al contrario, quando uno sciamano è posseduto da una divinità e parla a nome di essa, raramente mette in scena eventi passati della vita del dio come invece farebbe l'attore. La funzione dello sciamano, così come lo conosciamo oggi, è piuttosto quella di portare la conoscenza e il potere del dio nel mondo terreno, al servizio di bisogni pratici (curare malattie, assicurare la prosperità e così via). L'arte della mimesi (il recitare) e soprattutto il mettere in scena una storia incentrata su di un personaggio (il teatro) non sono elementi essenziali alle funzioni dello sciamano. La stessa cosa si può dire a proposito del dramma *nō*, che è stato paragonato alla seduta sciamanica perché, nella sua forma tipica, prevede la presenza di un intermediario, solitamente un sacerdote shintōista, al quale spetta il compito di invitare in questo mondo lo spirito di un defunto o una divinità. Questo parallelismo, tuttavia, non è corretto: lo spirito invitato non possiede l'intermediario, ma si manifesta indipendentemente sul palco. Per concludere, si può affermare, in senso generale, che il teatro possa sì aver avuto origine dallo sciamanismo ma, se così fosse, dobbiamo immaginare che gli uomini primitivi abbiano dovuto attendere che uno sciamano professionista creasse i primi canti e le prime danze. Assai più verisimile sarebbe ipotizzare che prima siano venuti canto e danza e che, dopo, gli sciamani si siano serviti di tali arti teatrali a fini religiosi.

Confucianesimo. Sebbene abbia esercitato un'influenza minore rispetto a quella delle tradizioni primitive, il Confucianesimo ha interagito con le arti dello spettacolo sotto tre importanti aspetti. Innanzitutto, in base alla dottrina confuciana l'esecuzione di musiche e danze appropriate favoriva l'andamento armonico dell'universo. I sovrani confuciani patrocinavano gli spettacoli di corte come funzioni rituali, associandoli spesso a preesistenti riti animisti. Sotto la dinastia cinese Tang (618-907) e la dinastia coreana Goryeo (a partire dall'XI secolo circa) e in Giappone, all'epoca degli imperatori dei periodi Nara e Heian (710-1191), i sovrani finanziarono un gran numero di artisti di palazzo e fondarono anche scuole ufficiali allo scopo di preservare la corretta forma rituale. La scuola del Giardino del Pero, fondata dall'imperatore Xuanzong (regnante dal 712 al 754), fu la più famosa di queste accademie in Cina. Attualmente, la forma giapponese di danza di corte, il *bugaku*, continua a essere patrocinata dall'imperatore e rappresenta quindi una tradizione ininterrotta da tredici secoli. In secondo luogo, gli ideali confuciani di proporzione, moderazione e simmetria hanno dettato le regole estetiche delle recite di corte. Il *bugaku* è specchio privilegiato degli ideali confuciani, con i suoi schemi ripetuti e misurati e la sua geometrica simmetria delle forme.

In terzo luogo, le norme etiche del Confucianesimo, ossia gli obblighi sociali espressi dalle «cinque relazioni umane», hanno dettato le convenzioni di moralità dei personaggi, specie nel teatro popolare. La devozione filiale è celebrata in opere cinesi come *Il canto del liuto* (circa 1358), i doveri imposti nei confronti di un signore sono ricordati da molte rappresentazioni *kabuki* e *bunraku* giapponesi come *I quarantasette onesti valletti* (1749) e *La lista di sottoscrizione* (1841). I *sandae* coreani presentano invece l'aspetto più paesano della moralità confuciana, mettendo alla berlina figli irrispettosi e mogli infedeli. Le opere di argomento popolare (*sewamono*) del XVIII secolo, *kabuki* e *bunraku*, presentano come argomento principe una trama incentrata sul conflitto tra sentimento (*ninjō*) e dovere sociale (*giri*). Chikamatsu Monzaemon (1653-1724) è autore di una

ventina di queste opere, nelle quali giovani amanti, incapaci di soddisfare le pesanti imposizioni delle convenzioni sociali – nei confronti del coniuge, dei genitori, dei figli, del datore di lavoro – preferiscono morire insieme piuttosto che vivere sotto le restrizioni confuciane.

Buddhismo. Tra il VII e l'XI secolo, il Buddhismo fu ampiamente propagandato in Asia orientale da forme popolari di teatro in maschera. Il *giak*, la rappresentazione danzata in maschera buddhista della Corea fu importata in Giappone nel 612 dall'immigrato coreano Mimaji (giapponese, Mimashi), che aveva appreso questa arte in Cina. Chiamata *gigaku* («intrattenimento elegante»), in Giappone essa ottenne il patrocinio della corte imperiale come mezzo per diffondere la nuova religione di Stato. Il *gigaku* è descritto in un testo sulla musica del XIV secolo, il *Breve manuale d'istruzione*, come una processione che passa attraverso le strade cittadine, nel corso della quale gli artisti mascherati recitano scenette comiche che mettono in ridicolo gli spiriti dell'ubriachezza, della dissolutezza e della libidine. Gli spettacoli finanziati dallo Stato a un certo punto ebbero termine, ma le recite in maschera nei villaggi, come il diffusissimo *sandae* coreano e la Danza del Leone (giapponese, *shishimai*) che si può vedere ovunque in Asia orientale, sono ritenute loro discendenti. Alcune reminiscenze di questi spettacoli sopravvivono anche nella processione *gyōdō*, che si tiene tuttora in Giappone, nella quale monaci con maschere di *bodhisattva* girano attorno a una statua del Buddha. Certe idee popolari e anticlericali del Buddhismo possono essere poi rintracciate nel contemporaneo *sandae* coreano, in cui i monaci buddhisti sono messi in ridicolo e dipinti come venali e lussuriosi.

L'origine del teatro *nō* giapponese risale al IX secolo, quando gli stregoni (*jushi* o *noroji*) impersonavano la divinità guardiana buddhista, come Bishamon nella cerimonia esorcistica di Capodanno, e i sagrestani del tempio ne interpretavano invece gli antagonisti demoniaci (*oni*). Nei secoli XII e XIII, i sacerdoti buddhisti mettevano in scena gli insegnamenti e le leggende del Buddha nell'*ennen nō* e nel *sarugaku nō*. Anche quando a essi subentrarono degli attori professionisti, nei secoli XIII e XIV, le compagnie continuarono a vivere all'interno dei templi buddhisti. La compagnia di Kan'ami Kiyotsugu (1333-1384), fondatore nominale del teatro *nō*, apparteneva al tempio Kōfukuji di Nara, e Kan'ami trascorse la maggior parte della sua esistenza a girovagare per le feste dei templi buddhisti della regione portandovi la propria arte. Una dozzina di testi *nō*, all'interno di un repertorio di duecentoquaranta opere, tratta di divinità shintōiste. Il più antico e sacro di questi testi, *Ōkina*, è un'opera cerimoniale che commemora la serena longevità. La maggior parte delle opere, tuttavia, è profondamente imbevuta di dottrina buddhista. All'epoca del grande attore Zeami Motokiyo (1363-1443), il protagonista (*shite*) di un tipico dramma *nō* era il fantasma di un uomo o di una donna famosi, che stava patendo i tormenti dell'inferno buddhista. Alla fine dello spettacolo, lo spirito abbandonava i peccaminosi legami umani che lo tenevano avvinto a questo mondo e, grazie alla misericordia del Buddha Amida, otteneva la salvezza nel paradiso occidentale. Nei drammi *nō* (così come in quelli *kabuki* e *bunraku*), la dottrina della Terra Pura di Amida è assai preponderante, mentre la filosofia dello Zen è affidata soltanto a qualche personaggio.

I primi spettacoli di marionette in Giappone esaltavano i miracoli e le leggende buddhisti. *Il petto spaccato di Amida*, che narra di come il Buddha avesse salvato una ragazza morente donandole il suo cuore, era uno dei pezzi favoriti nel XVI secolo. I fantasmi dei defunti buddhisti e gli spiriti reincarnati, personaggi classici dell'opera cinese, del teatro *nō*, *bunraku* e *kabuki*, sono infine divenuti oggetto di parodia nel XIX secolo. Le trame dei testi scenici sono piene di concetti buddhisti. Le coincidenze tra le opere abbondano non per la negligenza dei drammaturghi, ma per via della credenza nella reincarnazione: le persone i cui cammini si sono incrociati in vite passate sono destinate a incontrarsi ancora nelle incarnazioni future. L'idea buddhista che il mondo sia transeunte e in costante flusso trova un parallelismo nella struttura episodica delle opere cinesi, del *sandae* coreano e dei drammi *kabuki* e *bunraku* giapponesi. L'importanza relativa data alla *climax*, che tanto colpisce lo spettatore occidentale, riflette l'idea che ogni momento sia uguale all'altro, che la vita sia un fluire costante. I concetti dello Zen di percezione intuitiva, che si oppone alla dichiarazione esplicita, sottolineano l'estetica *nō* del controllo, del suggerimento, e la cura assoluta nell'evitare dettagli realistici nella messa in scena. Esperto di teatro qual era, Zeami formulò una particolare visione buddhista dell'interpretazione *nō* ideale, che avrebbe dovuto esprimere lo *yūgen*, una bellezza quieta sfumata da una grigia malinconia. L'attore e teorico del teatro *nō* Komparu Zenchiku (morto tra il 1468 e il 1471) portò l'estetica dello Zen alla sua massima espressione con la teoria delle «sei ruote» attraverso cui passa l'arte del *nō*, immagine, questa, legata al dualismo buddhista di illusione e realtà, che conduce infine all'illuminazione, simboleggiata dalla ruota della vacuità e dalla spada.

Per comodità, il contributo di ciascuna religione all'arte scenica è stato trattato separatamente in questo articolo. Tuttavia, tale divisione è necessariamente arbitraria e forse fuorviante. Un aspetto della danza o del

teatro può rimandare a diverse religioni dell'Asia orientale. Per non citare che un unico esempio, il ciclo annuale delle feste della luna piena, che viene celebrato con spettacoli in tutta l'Asia orientale, si rifà sì a tradizioni locali, ma anche al Confucianesimo, al Buddhismo e non di meno al Daoismo.

[Vedi *MUSICA E RELIGIONE NELL'ESTREMO ORIENTE*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna monografia che tratti a sufficienza l'argomento di questo articolo. Per il ruolo singolare dello sciamanismo nell'arte coreana, cfr. Halla Pai Huhm, *Kut. Korean Shamanist Rituals*, Elizabeth/N.J.-Seoul 1980; mentre lo studio classico sullo sciamanismo dell'Asia orientale è M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris (1951) 1968, 2ª ed. riv. e ampl. (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1974). Per un'interessante trattazione del rito e dei miti shintōisti nell'arte drammatica, cfr. F. Mayer e Th. Immoos, *Japanese Theatre*, New York 1977. Per una conoscenza dettagliata dei contributi buddhisti al teatro *nō*, cfr. Inoura Yoshinobu, *A History of Japanese Theater*, I, *Noh and Kyogen*, Tokyo 1971, e P.G. O'Neill, *Early Nō Drama*, London 1958. Il testo di Oh Kon Cho, *Korean Puppet Theatre. Kkoktu Kaksi*, East Lansing/Mich. 1979, tratta il ruolo del Buddhismo e dello sciamanismo come bersagli di satira. D. Keene, *Major Plays of Chikamatsu*, New York (1961) 1998, rist., offre un'analisi dei valori confuciani e buddhisti nel teatro popolare giapponese. I resoconti più completi delle influenze religiose arcaiche sul teatro cinese sono ancora A.E. Zucker, *The Chinese Theater*, Boston 1925, e Cecilia S.L. Zung, *Secrets of Chinese Drama*, London 1937, New York 1980 (rist.).
[In italiano segnaliamo:
G. Azzaroni, *L'arte del kabuki*, Firenze 1984.
G. Azzaroni, *Dentro il mondo del kabuki*, Bologna 1998.
G. Azzaroni, *Teatro in Asia*, I-IV, Bologna 2001-2006].

JAMES R. BRANDON

TEMPIO CONFUCIANO. L'architettura confuciana in Cina è pensata in funzione degli uomini. Le costruzioni sono dedicate a Confucio (551-479 a.C.), saggio e segretario di giustizia dell'antico Stato di Lu, oppure ai suoi discepoli e ai loro insegnamenti. I monumenti confuciani si distinguono dalle altre strutture religiose cinesi per la mancanza di immagini, poiché le cerimonie e le visite ai templi sono intese a onorare gli insegnamenti, non l'uomo, che non è venerato come divinità. In Cina, il tempio confuciano è inteso anche come luogo di omaggio nei confronti della figura del funzionario civile (in opposizione a quella dell'ufficiale militare).

Il tempio o il complesso templare costituisce la forma predominante di architettura confuciana. La città di Qufu, nella provincia dello Shandong, antica di tremilacinquecento anni e luogo natale di Confucio, è stata il sito del più importante tempio confuciano di Cina sin dai tempi del saggio stesso, benché quasi tutte le città principali della Cina antica vantassero un tempio dedicato a Confucio. Diversi importanti templi confuciani sopravvivono tuttora nella Cina continentale e a Taiwan; qui si trovano oggi i centri più attivi, sia nella capitale Taipei, sia nell'ex capitale di provincia Tainan, sia nella città di Zhanghua, nell'interno dell'isola.

Il primo tempio confuciano venne eretto a Qufu nel 478 a.C.; la tradizione narra che, nel II secolo a.C., un imperatore cinese in viaggio attraverso lo Stato di Lu sostò al tempio per offrirvi dei sacrifici animali. Nel secolo successivo, a Confucio vennero conferiti dei titoli postumi dall'imperatore e, a partire dalla dinastia Tang (618-907 d.C.), vennero celebrati dei riti imperiali in memoria del saggio. Dalla fine del XIV secolo, le cerimonie in memoria di Confucio si tennero ogni due anni, nel secondo e nell'ottavo mese dell'anno cinese. Per tutti questi secoli, nessun tempio confuciano poté essere eretto senza ordine del governo, ma nella seconda metà del XVII secolo la legge cambiò e in ogni provincia cinese sorsero templi dedicati alla persona e alle dottrine di Confucio.

I templi confuciani sono aperti tutto l'anno e hanno svolto tradizionalmente la fondamentale funzione di istruire i giovani nella musica e nei riti antichi. Anche oggi vi si possono trovare giovani studenti che dipingono o compongono all'ombra di un vecchio albero nel perimetro del tempio. Varcare il portale centrale del tempio confuciano significava riconoscere simbolicamente l'importanza dell'insegnamento classico, un privilegio tradizionalmente riservato ai promettenti candidati alla carriera civile che provenivano da famiglie di altissimo rango.

L'evento più importante che ha luogo al tempio confuciano, tanto nel passato quanto ai giorni nostri, è la celebrazione dell'anniversario della nascita di Confucio, che cade intorno al ventotto di settembre. Abbigliati con le divise dei funzionari civili, i partecipanti si riuniscono per eseguire musiche e danze, portando armi a forma di ascia, ventagli, ombrelli e altri strumenti che ricordano quelli utilizzati ai tempi di Confucio. Lo spirito di Confucio è venerato con inchini di fronte a una tavoletta su cui è scritto il suo nome e con offerte di seta e di vino. Dopo aver reso grazie allo spirito, il testo dell'eulogia e la seta vengono bruciati.

Il numero e la disposizione delle singole strutture del complesso templare confuciano variano, ma lo stile architettonico degli edifici e la planimetria generale seguono sempre le modalità classiche del palazzo imperiale. Il complesso templare è isolato nella sua area delimitata e racchiuso almeno in parte da arcate coperte.

Le sale principali del tempio formano una teoria rivolta a sud. Sull'asse portante, volto da nord a sud, sorgono in genere tre o quattro costruzioni: a sud è posto un portale che funge da accesso centrale all'area del tempio, mentre a nord vi è un portale o una sala attigua alla cinta del tempio; la parte centrale è invece dominata da una o più strutture a cornicioni multipli. Altre costruzioni si irradiano intorno alla struttura centrale, o alle strutture centrali, talvolta studiate secondo uno schema simmetricamente bilaterale, ma sempre con l'intento di dare un'impressione di ordine perfettamente pianificato e proporzionato (vedi figura 1). Questa tipologia di base risale almeno a un millennio fa, come dimostra un disegno del tempio confuciano di Qufu della dinastia Song (960-1279) sopravvissuto nell'importante testo cinese *Kongshi zuting guangji* (Compendio della sala ancestrale di Confucio).

Il sacrario principale del complesso templare confuciano può essere costituito dalla struttura centrale a più cornicioni oppure dalla costruzione posta a nord. Poiché l'accesso avviene attraverso una serie di portali o di sale poste in posizione leggermente soprelevata lungo l'asse principale del tempio (nord-sud), i fedeli percepiscono nel loro inoltrarsi un aumento della sacralità del luogo. I quattro lati della cinta e le corti formate dalla

FIGURA 1. *Pianta del tempio confuciano di Zhanghua.* 1) Portale principale; 2) Sala dell'alabarda; 3) Sala principale; 4) Venerabile sacrario confuciano; 5) Galleria orientale; 6) Galleria occidentale; 7) Portale della correttezza; 8) Portale del rito; 9) Collegio della sabbia bianca; 10) Sala dell'educazione; 11) Sala della luminosa morale; 12) Sacrario della virtuosa prosperità; 13) Casa degli studenti; 14) Sacrario dei funzionari famosi; 15) Sacrario dei meritevoli locali.

disposizione da nord a sud e dalle costruzioni sussidiarie servono non soltanto a veicolare la direzione al centro, ma costituiscono al contempo un simbolo dell'ordine perfetto e razionale creato dalla moralità confuciana. La forma simbolica del complesso templare confuciano mette al centro il rispetto di un certo stile di vita, che è poi il sistema di valori dell'antico saggio.

La funzione rivestita dal corpo principale del tempio si accorda con l'orientamento umanistico del Confucianesimo: esso ospita infatti le tavolette che portano inscritti i nomi del saggio, dei suoi discepoli (dei quali i quattro più noti sono Mengzi [Mencio], Yan Hui, Zengzi e Zisi), o dei cosiddetti dodici saggi (undici discepoli di Confucio e lo studioso confuciano del dodicesimo secolo Zhu Xi). La semplicità degli interni della costruzione confuciana cinese, che ospita soltanto le tavolette scritte, contrasta fortemente con la moltitudine di immagini policrome che invadono le sale dei templi buddhisti o daoisti cinesi. È raro che in essa vi si trovi una statua di Confucio, e in questo caso la sua fattura tradisce sempre l'influenza della religione popolare.

In Cina, il luogo più adatto per ammirare una gran quantità di esempi di architettura confuciana è Qufu. Oltre al tempio confuciano principale, la città dello Shandong ospita anche la dimora avita della famiglia Kong. Adiacente al sacrario confuciano, la dimora dei Kong è stata residenza dei diretti discendenti di Confucio dal I secolo a.C., quando il feudo venne assegnato a questa famiglia. A volte nella storia di Qufu, una buona metà della architettura all'interno delle mura cittadine venne associata a Confucio. A partire dal periodo Ming, lo *yamen* (ufficio del magistrato) della contea venne collocato all'interno della dimora Kong. Prima di allora, l'unica residenza governativa era stata il palazzo dell'imperatore.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Culto di Stato*].

BIBLIOGRAFIA

Han Pao-te, *Chang-hua K'ung miao ti yen chiu yü hsiu fu chi hua*, T'ai-chung/Taiwan 1976. Un resoconto dettagliato del restauro del tempio confuciano di Zhanghua, comprendente una trattazione generale dei templi confuciani e disegni eccellenti degli edifici di Zhanghua.

K'ang Yüan-ts'o, *K'ung-shih tsu-t'ing kuang-chi*, Taipei 1970. Il testo (del 1311) più importante sul sacrario confuciano di Qufu, corredato di schizzi del sito e di planimetrie dell'edificio.

K'ung Hsiang-min e Wei Chiang, *Ch'ü-fu*, Shandong 1982. Una guida di Qufu e dei suoi monumenti confuciani, corredata di moltissime immagini, a cura di un discendente di Confucio.

Pan Guxi (cur.), *Qufu Kongmiao jianzhu*, Beijing 1987. L'analisi architettonica più completa di tutte le strutture che compongono il tempio confuciano di Qufu.

J.K. Shryock, *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, New York-London 1932. Una storia del Confucianesimo cinese con ampi riferimenti all'architettura confuciana.
Th.A. Wilson, *On Sacred Grounds. Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius*, Cambridge/Mass. 2003. Nove saggi che cercano di interpretare il ruolo di Confucio e del Confucianesimo nel corso della storia cinese.

NANCY SHATZMAN STEINHARDT

TEMPIO DAOISTA. È difficile dire come fossero le prime costruzioni daoiste della Cina o dove o quando vennero costruite. Sembra, tuttavia, certo che non siano stati eretti grandi monasteri durante l'epoca dei filosofi Laozi e Zhuangzi nel periodo degli Stati Combattenti (403-221 a.C.) né, pare, sotto la dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.), tempo durante il quale furono costruiti piccoli templi per le divinità popolari. Tuttavia, nel periodo della storia cinese conosciuto come delle Sei Dinastie (222-589), il Daoismo si evolvette da sistema filosofico incentrato sull'individualità o sul raggiungimento dell'immortalità in una religione organizzata. Con questa nuova religione vennero un clero, un numero crescente di divinità e costruzioni per alloggiarle e servirle. Il cambiamento nella religione daoista è dovuto in larga parte all'intensificarsi, a partire dal IV secolo, del fervore dei fedeli di una fede straniera concorrente, il Buddhismo. In effetti, a partire da questo periodo, le forme e le funzioni dell'architettura daoista in Cina riflettono direttamente gli stili e gli scopi delle costruzioni buddhiste cinesi, al punto che le immagini daoiste si trovano sugli altari al centro delle sale di culto, il clero daoista maschile e femminile è formato e risiede in ambienti monastici e alcuni complessi templari includono sale sia per il culto buddhista che per quello daoista.

I complessi templari daoisti sono composti da sale dedicate a una varietà di scopi. La maggior parte di queste viene costruita per le divinità daoiste e solitamente per farvi dimorare le loro immagini. Alcune di queste divinità sono puramente leggendarie, mentre si ritiene che altre abbiano avuto esistenze terrene precedenti la loro ascesa al pantheon daoista o siano persone reali del passato, come Laozi. Altre ancora sono divinità popolari o familiari venerate in Cina nei secoli precedenti il Buddhismo, prima del periodo delle Sei Dinastie. L'architettura daoista comprende anche costruzioni situate in luoghi carichi di potenza, quali le cinque vette sacre o altri fenomeni naturali, che sono essi stessi oggetto di culto. I destinatari consueti delle sale daoiste sono i Tre Puri (San Qing), gli otto Immortali, il dio della guerra (Guandi), le divinità delle città, delle montagne e dei corsi d'acqua.

Nella terminologia cinese per le costruzioni e i complessi daoisti, le parole *gong*, *guan* e *miao* ricorrono più sovente, mentre le parole *an*, *ci* e *ge* meno frequentemente. Le prime due, *gong* (monastero o palazzo) e *guan* (abbazia), sono limitate all'architettura daoista. Ognuna è sostanzialmente equivalente al termine buddhista *si* (monastero o complesso templare), e indica generalmente un ampio gruppo di costruzioni che si affacciano su cortili e sono cinte da mura e porticati, con le strutture architettoniche principali sistemate lungo l'asse nord-sud e le altre costruzioni meno importanti collocate lungo le linee meno dominanti nord-sud oppure est-ovest. *An* (convento di monache) è lo stesso termine usato dall'architettura buddhista e *miao* (tempio), *ci* (santuario) e *ge* (padiglione) sono anch'esse parole che non si limitano all'architettura daoista. *Miao* e *ci* si riferiscono generalmente a una singola sala oppure a un'unica sala con soltanto un piccolo numero di costruzioni associate, che possono essere parte di un complesso più ampio di costruzioni daoiste, buddhiste o imperiali. *Ge* si riferisce a una sala a più piani, generalmente dedicata a una sola divinità. *Gong*, *guan* e *an* servono da centri abitativi, formativi e di apprendimento per i monaci e le monache daoisti, che possono essere associati durante la loro vita a più di un monastero.

FIGURA 1. *Tempio Tai Shan*. Pianta del complesso templare. Tai Shan, Shandong.

Le storie classiche dell'architettura cinese citano soltanto pochi complessi templari daoisti, nessuno dei quali comprende edifici anteriori alla dinastia Song (960-1279). Come tutte le strutture cinesi di legno, quelle dedicate alla fede daoista subirono disastri naturali e molti monasteri daoisti vennero distrutti da fazioni imperiali e buddhiste antidaoiste. Tuttavia, testimonianze letterarie riportano che quasi tutti i siti degli edifici daoisti importanti hanno una storia molto più antica delle loro stru-

ture sopravvissute, che nella maggior parte dei casi risale alla dinastia Tang (618-906) e spesso ad ancora prima.

Dei circa quaranta siti della Cina dove i complessi templari daoisti sono sopravvissuti finora, tre sono decisamente ragguardevoli. Il primo è Tai Shan, la Vetta Orientale, la più popolare delle cinque vette sacre del Daoismo. Situato nella provincia dello Shandong, è considerato la dimora delle forze vivificanti oltre che il luogo in cui ritornano le anime dei defunti. A volte, gli dei di Tai Shan erano riveriti come regnanti e, secondo Édouard Chavannes, i poteri di Tai Shan e dell'imperatore erano più o meno uguali, entrambi nominati dai cieli per assicurare la felicità umana. Quando Chavannes studiò Tai Shan all'inizio del XX secolo, vi si trovavano oltre 250 sale templari o santuari daoisti. Uno dei più importanti è il Tai Shan Miao (vedi figura 1). All'interno del santuario principale, il dio di Tai Shan è collocato sul trono negli abiti gialli di un imperatore cinese e sui muri interni è dipinto il viaggio dell'imperatore dalla sua capitale a Tai Shan. Immediatamente dietro a questa sala principale si trova la camera da letto della moglie di Tai Shan, situata secondo la disposizione stabilita del palazzo imperiale.

Gli altri due grandi depositari dell'architettura templare daoista sono collocati nella regione nordorientale rispetto a Tai Shan, nella provincia dello Shanxi. Più di trenta sale si trovano nei santuari Jin, proprio fuori Taiyuan, il capoluogo di provincia. Il luogo è dedicato al principe Tang Shuyin, figlio del fondatore della dinastia Zhou (1122-255 a.C.), ma il fulcro del culto è la Sala della Sacra Madre (che risale all'XI secolo), costruita per la madre del principe Tang, che durante la dinastia Song era ritenuta capace di dare la pioggia e predire il futuro (vedi figura 2).

Sulla punta meridionale di Shanxi si trova lo Yongle Gong (Monastero della Gioia Eterna), dove rimangono tre sale e una porta del complesso templare risalente al XIII secolo. Le sue sale di culto sono dedicate ai Tre Puri e a Lü Dongbin e Wang Zhe, che furono il santo patrono e il fondatore leggendario della popolare setta sincretica daoista della Cina settentrionale conosciuta come il Quanzhen (vedi figura 3).

I complessi templari daoisti sono attualmente molto attivi, specialmente a Taiwan. Ora come in passato, i princìpi della costruzione cinese imperiale e buddhista sono evidenti nelle sale del tempio, e il centro del culto comprende ancora eroi locali e nazionali, esseri leggendari, saggi famosi, figure storiche e fenomeni naturali.

[Vedi *ICONOGRAFIA DAOISTA*].

BIBLIOGRAFIA

É. Chavannes, *Le T'ai chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, Paris 1910, Taipei 1970 (rist.). Indagine eccezionale della montagna e del culto a essa collegato.

Anne Swann Goodrich, *The Peking Temple of the Eastern Peak*, Nagoya 1964. Resoconto di un attivo complesso templare daoista visitato dall'autrice durante i suoi anni a Beijing, 1930-1932. Comprende dettagli circa le numerose divinità daoiste associate con il sito.

Anning Jing, *The Water God's Temple of the Guangsheng Monastery. Cosmic Function of Art, Ritual, and Theatre*, Leiden 2002. Indagine sul tempio daoista Shuishenmiao (Tempio del Dio dell'Acqua, Tempio del Re Drago) che propone relazioni tra i suoi dipinti murali, i riti e, in particolare, le suppliche per l'acqua nella regione.

P. Katz, *Images of the Immortal. The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy*, Honolulu 1999. Studio della storia dello Yongle Gong (Palazzo della Gioia Eterna) che propone dei legami tra la sua collocazione, i dipinti murali e i riti daoisti.

Nancy S. Steinhardt, *Taoist Architecture*, in S. Little e Sh. Eichman (curr.), *Taoism and the Arts of China*, Chicago 2000, pp. 56-75. Catalogo della più spettacolare e importante esposizione di arte daoista mai organizzata.

Yoshioka Yoshitoyo, *Taoist Monastic Life*, in H. Welch e Anna K. Seidel (curr.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven/Conn. 1979, pp. 229-52. Una descrizione dell'esperienza dell'autore a Baiyun guan e a Beijing dal 1940 al 1946.

NANCY SHATZMAN STEINHARDT

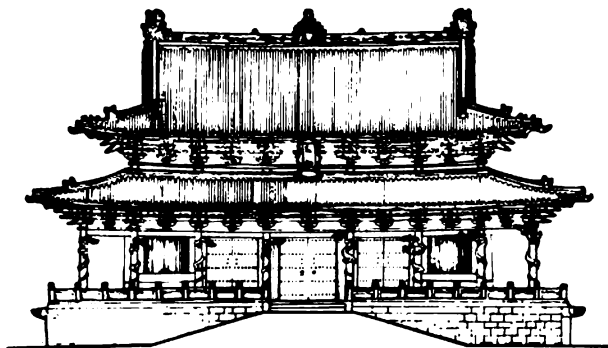



FIGURA 2. *Sala della Sacra Madre*. Prospetto della facciata. Santuari Jin, Shanxi, XI secolo.

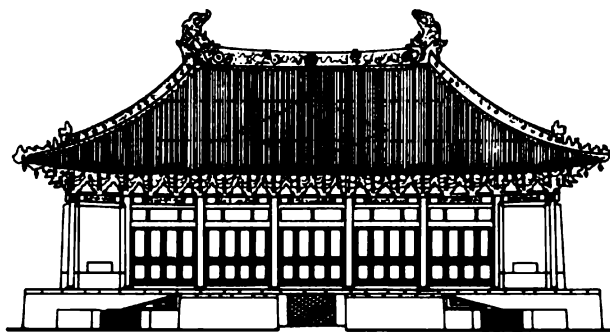



FIGURA 3. *Sala dei Tre Puri*. Prospetto della facciata. Yongle Gong, Shanxi, XIII secolo.

TENRIKYŌ. Religione monoteistica fondata in Giappone nel 1838, il Tenrikyō predica una dottrina di rinnovamento del mondo e di salvezza individuale. La sua fondatrice, Nakayama Miki (1798-1887), ricevette una rivelazione da Tenri Ō no Mikoto (conosciuto anche come Oyagami, il «Dio Genitore») e divenne Kami no Yashiro («il santuario vivente del dio»). Secondo la tradizione del Tenrikyō, la divinità si rivelò attraverso Nakayama per liberare gli uomini dalle sofferenze individuali e dai mali della società, e per preparare la via verso il *kanrodai sekai* («il perfetto regno divino»), in cui gli uomini potranno godere del *yōkigurashi* («una vita di gioia e di beatitudine») in unione con il Dio Genitore. Il Tenrikyō si diffuse rapidamente in Giappone durante il tumultuoso collasso del periodo Edo (1600-1868).

La storia. Figlia primogenita di Maekawa Masanobu e di sua moglie Kinu, Maekawa Miki (divenuta poi Nakayama Miki) fu in giovane età una pia devota del Buddhismo della Terra Pura. Nonostante desiderasse farsi monaca, sposò nel 1810 Nakayama Zembei, obbedendo al volere dei genitori. Nella sua vita matrimoniale coltivò le virtù della vita terrena attraverso la compassione morale verso gli altri e la devozione alle divinità dello Shintō. A seguito della rivelazione, che sperimentò a 41 anni, si dedicò completamente all'elemosina, conducendo infine la famiglia a una condizione di estrema povertà. Sostenne la propria credibilità praticando miracoli e predicando che la protezione divina si poteva ottenere soltanto attraverso una vita di devozione sincera. La sua missione per realizzare il nuovo ordine mondiale del *kanrodai sekai* fu da molti fraintesa: la fondatrice e i suoi seguaci furono perseguitati per molti anni e Nakayama stessa fu più volte imprigionata.

Nonostante l'intensificarsi della repressione, Nakayama scrisse due libri, *Mikagurauta* e *Ofudesaki*, insegnò ai suoi discepoli le movenze del Kagura Zutome (la «danza della salvezza»), che è il rituale principale del Tenrikyō, e determinò la collocazione del *jiba*, il luogo sacro in cui si crede che sia nata l'umanità. La mattina del 26 gennaio 1887 Nakayama invitò i suoi discepoli a danzare il Kagura Zutome (che era stato proibito dalla polizia), chiedendo loro di scegliere tra le leggi dell'uomo e quella di dio. Mentre eseguivano la danza davanti al Kanrodai, un monumento simbolico eretto nel *jiba*, Nakayama morì. I suoi seguaci credettero che fosse direttamente passata dallo stato corporeo a quello spirituale e che fosse rimasta nel santuario per aiutarli a realizzare il regno di dio in questo mondo. Il passaggio di Nakayama a questo nuovo stato, così come lo *hinagata* («vita modello») di cui era stata sempre esempio, divennero così elementi centrali della fede del Tenrikyō.

Dopo la sua scomparsa il dio parlò attraverso Iburi Izō (1833-1907), il discepolo più fidato di Nakayama. Il testo *Osashizu* fu compilato basandosi sulle rivelazioni da lui ricevute e promosse l'emergere di un sistema organizzativo strutturato. Nel 1888 il Tenrikyō ottenne l'approvazione del governo e fu ufficialmente classificato come una delle sette dello Shintō. La religione fu quindi costretta a modificare i suoi insegnamenti e le sue attività per conformarsi alle politiche governative. Nonostante ciò, gli insegnamenti di Nakayama rimasero sostanzialmente intatti e a partire dal 1895 cominciarono a diffondersi in tutto il Giappone. Furono anche istituite alcune missioni all'estero: negli Stati Uniti nel 1896, a Taiwan nel 1897, in Corea nel 1898 e in Cina nel 1901. Dopo la seconda guerra mondiale e con la garanzia della libertà religiosa promossa dalla Costituzione del 1947, si formò il movimento Fukugen («restaurazione degli insegnamenti originali»), per purificare gli insegnamenti del Tenrikyō che erano stati distorti dall'influenza dello Shintō di Stato e del nazionalismo. Questo movimento segnò il passaggio verso una ridefinizione del Tenrikyō come religione del tutto distinta dallo Shintō delle sette. Dagli anni '80 del secolo scorso il Tenrikyō conta circa 3 milioni di fedeli, con 16.664 luoghi di culto e 20.039 centri missionari sparsi in tutto il mondo. Il Tenrikyō, inoltre, gestisce numerose istituzioni sociali e culturali, tra le quali un'università, una biblioteca, un museo, una casa editrice, un ospedale e un orfanotrofio.

La dottrina. Tenri Ō no Mikoto (il «Signore della ragione celeste») è, nella forma in cui si manifestò attraverso Nakayama, il creatore del mondo, anche definito *moto no kami* («il dio originale») e *jitsu no kami* («il vero dio»). Egli ha dieci attributi che si manifestano simbolicamente come *tohashira no kami* («le dieci divinità»): ciascuna rappresenta un particolare aspetto della divinità operante nel mondo della materia. Il dio è inoltre postulato come Tsukihi («sole e luna») e infine come Oyagami («Dio Genitore»), rivelando insieme la sua panteistica e immanente natura così come la sua trascendentale e individuale esistenza. È il dio dell'amore paterno, che ha creato il mondo per apprezzare la visione della vita armoniosa degli uomini. Non credendo nel peccato originale e nella caduta dell'uomo, il Tenrikyō sostiene che la rivelazione fosse necessaria per rimediare all'egoismo dell'uomo, che contrasta con l'originale intenzione del dio. La rivelazione si manifesta attraverso tre realtà preordinate, l'anima, il luogo e il tempo, che storicamente si manifestarono nell'anima di Nakayama, nel *jiba* (il luogo della creazione originaria) e nel tempo della rivelazione. Questa triade rappresenta il nucleo centrale della dottrina del Tenrikyō e mette in evidenza l'inevitabilità storica della rivelazione.

Il Tenrikyō definisce l'esistenza fisica dell'uomo come *kashimono-karimono* («ciò che è dato o ricevuto in prestito», sottinteso da dio) e la morte come *denaoshi* («ripartenza»). La progressiva purificazione del cuore umano viene riconosciuta attraverso il processo della reincarnazione. L'insegnamento etico si fonda sulla dottrina di *yattsu no hokori* («le otto polveri»), che comprendono *oshii* («invidia»), *hoshii* («bramosia»), *nikui* («odio»), *kawaii* («amore egoista»), *urami* («rancore»), *haradachi* («collera»), *yoku* («avidità»), *kōman* («boria»). Queste «polveri» sono considerate inquinanti e devono essere lavate via al fine di svelare la vera natura di sé e raggiungere lo stato di *makoto-shinjitsu* («sincera devozione»). La salvezza richiede tre attività. L'accoglimento dell'*osazuke* («il sacro lascito») è la cerimonia rituale più importante: permette di rinascere nel *jiba* e così diventare un delegato del dio per aiutare gli altri attraverso le preghiere. Il secondo mezzo per raggiungere la maturità individuale è la pratica dell'*hinokishin* («servizio giornaliero»), che va realizzata nella propria posizione sociale. Si viene esortati, infine, a compiere numerosi pellegrinaggi al *jiba* per rinnovare la propria fede e per godere di una vita beata e gioiosa in unione con la divinità.

I testi sacri. I principali testi canonici del Tenrikyō sono *Mikagurauta* (Canti per le danze sacre), *Ofudesaki* (La punta del divino pennello) e *Osashizu* (Le direttive divine), i primi due scritti personalmente da Nakayama sotto ispirazione divina e il terzo rivelato attraverso Iburi. Scritto tra il 1866 e il 1875, il *Mikagurauta* consiste di cinque sezioni. Le prime tre comprendono i versi per la danza del Kagura Zutome; la quarta, contenente otto strofe, e la quinta, consistente di 12 stanze di 10 versi ciascuna, sono i canti per il Teodori (un'altra danza sacra). Rivelato a Nakayama tra il 1869 e il 1882, l'*Ofudesaki* è invece composto da 17 parti comprendenti 1711 poemi scritti nello stile *waka* di 5-7-5-7-7 sillabe. Questo testo introduce la dottrina fondamentale del Tenrikyō e spiega la creazione del mondo, la natura di dio, il significato del *jiba* e del Kanrodai e l'importanza del Kagura Zutome.

L'*Osashizu*, infine, una vasta raccolta di direttive rivelate a Iburi dopo la morte di Nakayama, tra il 1887 e il 1907, contiene due diversi tipi di testi: *kokugen* (profezie e indicazioni per andare incontro alle esigenze della salvezza) e *ukagai no sashizu* (indicazioni in risposta alle richieste individuali). L'*Osashizu* contiene concrete e dettagliate istruzioni riguardanti l'organizzazione del gruppo religioso e la condotta individuale e fornisce ai membri del Tenrikyō una guida pratica per risolvere i problemi quotidiani.

[Vedi anche *GIAPPONE, RELIGIONE DEL* e inoltre *NUOVE RELIGIONI IN GIAPPONE*].

BIBLIOGRAFIA

The Doctrine of Tenrikyō, (sotto il patrocinio dei Tenrikyō Church Headquarters), Tenri 1972.

Fukaya Tadamasa, *Fundamental Doctrine of Tenrikyō*, Tenri 1973.

Mikagura-uta. The Songs for the Tsutome, (tradotto dai Tenrikyō Church Headquarters), Tenri 1972.

Nakayama Shōzen, *On the Idea of God in Tenrikyō Doctrine*, Tenri 1962.

Ofudesaki, the Tip of the Divine Writing Brush, (sotto il patrocinio dei Tenrikyō Church Headquarters), Tenri 1971.

H. van Straelen, *The Religion of Divine Wisdom*, Tokyo 1954.

Tenri Daigaku Oyasato Kenkyujo, *Tenrikyō jiten*, Tenri 1977.

Tenrikyō. Its History and Teaching, (edito dai Tenrikyō Church Headquarters), Tenri 1966.

Tenrikyō Kyōkai Hombu (cur.), *Osashizu*, I-VII, Tenri 1966.

Tenrikyō Year Book 1981, (sponsorizzato dai Tenrikyō Church Headquarters), Tenri 1981.

[Aggiornamenti bibliografici:

R. Kisala, *Contemporary Karma. Interpretations of Karma in Tenrikyo and Rissho koseikai*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 21 (1994), pp. 73-91.

Morishita Saburo Shawn, *Teodori. Cosmological Building and Social Consolidation in a Ritual Dance*, Rome 2000].

UEHARA TOYOAKI

THAILANDIA, RELIGIONE DELLA. La Thailandia deve essere annoverata tra le principali nazioni buddhiste al mondo. Le stime ufficiali calcolavano che nel 1980 più del 95% della popolazione (che all'epoca contava quarantasette milioni di individui) fosse di fede buddhista. Pur escludendo i seguaci, per lo più di origine cinese e vietnamita, delle tradizioni del Mahāyāna e confuciana dal novero dei buddhisti, nel quale invece ufficialmente rientrano, resta ancora ben più del 90% della popolazione che può essere annoverata tra i fedeli del Buddhismo Theravāda. A dispetto dell'apparente uniformità religiosa che può suggerire tale stima, la religione thai presenta invece un volto estremamente sfaccettato. Ampi strati della popolazione thai, infatti, hanno cercato risposte significative alle fondamentali domande esistenziali poste dalla malattia e dalla morte, dalle minacce di disordine sociale e da ingiustizie subite o percepite, rivolgendosi a vari tipi di pratiche religiose, ciascuna con una sua particolare storia. Sebbene tali pratiche possano venire inscritte in un certo senso nella più vasta tradizione del Buddhismo Theravāda thai, esse tuttavia presentano talvolta un carattere discordante l'una dall'altra.

La religione tradizionale thai. Nel 1292, Ramkhamhaeng (Rāma Khamhaeng), sovrano del principato di Sukhōthai nell'attuale Thailandia centrosettentrionale,

eresse una stele che portava il primo testo a noi noto in una lingua tai, ossia in una delle lingue parlate dagli avi degli attuali Lao, Yuan (Thai del Nord) e Siamesi (Thai del Centro). Questa iscrizione deve la sua importanza al fatto di essere la prima prova storica dell'avvenuta conversione al Buddhismo Theravāda da parte di genti di lingua tai. Prima del XIII secolo, le popolazioni di lingua tai che vivevano nell'Asia continentale sudorientale e nella Cina meridionale professavano religioni animistiche, basate sulla fede in un regno degli spiriti (*phī*) e delle divinità (*thāēn*), e in un'essenza vitale (*khwan*) che rendeva gli esseri umani, il riso e certi animali più che semplici organismi fisici. Alcune popolazioni di lingua tai, come i Tai Rossi, o Tho, che vivevano nel Vietnam settentrionale e nel Laos nordorientale, continuarono a essere animisti almeno fino a metà del XX secolo. Altri, come i Siamesi, gli Yuan della Thailandia settentrionale, gli Shan birmani e i Lue della Cina meridionale e del Laos nordoccidentale, pur mantenendo le credenze negli spiriti e nell'essenza vitale, finirono per adottare anche la visione del mondo del Buddhismo della tradizione *pāli*.

Inizialmente, il Buddhismo dei Tai, così come quello di altri popoli dell'Asia sudorientale continentale, s'incentrava probabilmente in primo luogo sul culto delle reliquie. Queste reliquie, venerate negli *stūpa*, insieme con le immagini o altri segni del Buddha avevano lo scopo di affermare la presenza del Buddha nei domini (*mụang*) dei Tai. Una volta accettato il Buddha, i Tai si mostrarono favorevoli agli insegnamenti dei monaci missionari che appartenevano alla cosiddetta tradizione «monastica silvana», monaci che, nei secoli XIV e XV, viaggiavano da regno a regno. Una delle conseguenze più importanti della loro opera missionaria fu l'erezione di *wat* (templi-monasteri) nei villaggi e nelle corti. I membri del *saṅgha* (sanscrito, *saṃgha*), ossia dell'ordine monastico, che vivevano in questi monasteri divulgavano il *dhamma* (sanscrito, *dharma*), le dottrine del Buddhismo, servendosi più di testi scritti in vernacolo che non in *pāli*, la lingua canonica della tradizione del Theravāda. Tra i testi che conobbero maggior successo, figurano il *Sermone dei tre mondi*, scritto da un principe di Sukhōthai intorno alla metà del XIV secolo, e sermoni in forma di *sutta*, composti probabilmente nel XV secolo nelle regioni settentrionali della Thailandia, che narrano delle «benedizioni» (*ānisaṃsa*) acquisite grazie agli atti rituali.

Nella visione del mondo buddhista adottata dai Tai, tutti gli esseri senzienti, che siano umani, animali, demoniaci o divini, si situano in un *continuum* di relativa sofferenza, e il posto che ciascuno di essi occupa in questo *continuum* è determinato dalle conseguenze del *kamma* (sanscrito, *karman*; thai, *kam*), ossia dalle conseguenze delle azioni da essi compiute nelle loro esistenze passate. Anche le differenze tra esseri umani – maschio e femmina, sovrano e suddito, ricco e povero, bello e brutto, sano e malato – possono essere interpretate alla luce della teoria del *kamma*. I Tai continuarono a credere in un'essenza vitale personale (*khwan*), negli spiriti (*phī*), negli dei, ormai concepiti in termini indo-buddhisti come *devatā* (thai, *thēwadā*), e nel «fato» o influenza cosmica, una nozione derivata dal pensiero indiano e indicata con i termini *khrọ* (dal sanscrito, *gṛha*, casa astrologica, ossia la posizione di un pianeta nello zodiaco) e *chatā* (dal sanscrito, *jāta*, «nato»). Queste credenze, tuttavia, riguardavano le cause prossime, e non quelle ultime, della fortuna e della sfortuna. Era il *kamma* di un individuo che determinava, in ultimo, se costui avrebbe avuto successo nel mettere al sicuro la propria essenza vitale, nel propiziarsi gli spiriti, nel venerare le divinità o nel dissipare le influenze cosmiche.

Un cambiamento significativo della propria posizione all'interno del *continuum* delle sofferenze può essere compiuto soltanto accumulando il merito (*puñña*; thai, *bun*) ed evitando il demerito (*pāpa*; thai, *bāp*). Per «produrre merito» (*tham bun*) un laico deve offrire elemosine (*dāna*; thai, *thān*) al *saṅgha*. Un uomo può anche guadagnarsi parecchio merito entrando a far parte del *saṅgha* e sottomettendosi alla «disciplina» monastica (*vinaya*; thai, *winai*). Per evitare il demerito occorre rispettare un codice morale (*sīla*; thai, *sīn*) che consente di trascendere l'ignoranza e di resistere alla tentazione di agire secondo lussuria, avidità o rabbia. Le conseguenze di un comportamento immorale, come la punizione nell'inferno (*naraka*; thai, *narok*), e i risultati delle azioni morali e meritevoli, come la rinascita in cielo (*sagga*; thai, *sawan*, dal sanscrito, *svarga*) e l'eventuale rinascita sulla terra al tempo del Buddha futuro, Śrī Ariya Maitreya (thai, Phra Sī Ān), vennero minuziosamente descritte in termini geografici da molti sermoni e dal popolare racconto del viaggio agli inferi e ai cieli del monaco Mālaya.

Queste idee buddhiste, spesso articolate con nozioni derivanti dal passato prebuddhista dei Tai, vennero organizzate in tre grandi tradizioni religiose popolari professate dalle popolazioni di lingua tai dell'attuale Thailandia. Ancora ai giorni nostri, le pratiche rituali dei Siamesi della Thailandia centrale, degli Yuan delle regioni settentrionali, e dei Lao della Thailandia nordorientale seguono tradizioni distinte pur presentando certe affinità di base.

La concezione buddhista del mondo adottata dai Tai incise profondamente sul loro atteggiamento nei confronti della società. Alla base dell'ordine sociale stava la divisione tra i sessi. L'uomo ideale buddhista era colui che entrava a far parte del *saṅgha* per seguire la Via. In pratica, pochissimi Tai dedicarono la propria vita a

saṅgha, ma divenne norma presso tutti i popoli della Thailandia premoderna che i giovani trascorressero almeno un periodo di tre mesi come novizi o come monaci. Quanto alle donne, esisteva un legame tra il ruolo secolare di madre e il ruolo di nutrice della religione. Inoltre, si riteneva che l'ordine gerarchico della società tradizionale fosse stabilito dalle diversità karmiche ereditarie di cui ciascun individuo sarebbe stato dotato alla nascita.

La maggior parte dei monaci della Thailandia premoderna si dedicò principalmente alla preservazione e alla trasmissione delle tradizioni religiose locali delle comunità di appartenenza. Benché essi facciano risalire le loro origini ai monaci dei «monasteri silvani» del XV secolo, non vi sono prove a favore dell'esistenza di monaci ritiratisi dal mondo per dedicarsi esclusivamente alla meditazione nel periodo compreso tra il XV e il XIX secolo. Alcuni monaci, tuttavia, vivevano in monasteri che fungevano da centri di studio del *dhamma*. Furono questi monaci a tener viva sia la tradizione di studi *pāli*, sia la composizione di testi religiosi in vernacolo. Questi centri ottenevano le principali sovvenzioni dai sovrani dei regni tradizionali e dai signori locali subordinati ai re.

I re e i signori locali dei regni e dei feudi premoderni dei Tai avevano, secondo il credo popolare, il diritto di esercitare il potere in virtù del fatto che «detenevano merito» (*mī bun*); in altre parole, avevano ereditato alla nascita una gran quantità di conseguenze positive di *kamma* accumulate nelle loro incarnazioni precedenti. Ci si attendeva dunque che essi mostrassero questa loro pienezza di meriti sostenendo largamente la religione e assicurando la pace e l'ordine dei mondi sotto la loro giurisdizione. Questo concetto di merito può essere paragonato alla nozione del Mahāyāna di compassione mostrata dai *bodhisattva* nei confronti del mondo. Vi furono alcuni re tai che si proclamarono *bodhisattva*, ma tale rivendicazione fu assai meno comune nei regni tai che non in quelli della Birmania premoderna.

Nel maggiore dei regni tai premoderni, il regno siamese di Ayutthayā (1350-1767), le tradizioni di corte, specie dopo il XV secolo, mostrano forti influenze brahmaniche, influenze introdotte da Angkor, che i Siamesi avevano conquistato. Quando, nel 1782, venne fondato il nuovo regno siamese con capitale Bangkok, i primi sovrani sminuirono il culto di Stato brahmanico in favore di attività prettamente buddhiste quali unificare il *saṅgha*, restaurare le scritture e incentivare le elemosine pubbliche. Alla fine del XIX secolo, il re Chulalongkorn (circa 1868-1910) riportò in auge molti riti di Stato brahmanici, nello sforzo di migliorare l'immagine della monarchia. L'osservanza di alcuni di questi riti persistette anche dopo il colpo di Stato del 1932, che trasformò il Siam in una monarchia costituzionale, ma dalla seconda metà del XX secolo essi hanno assunto un carattere più spettacolare che religioso.

La religione nella Thailandia contemporanea. La religione praticata dagli abitanti di quella che stava per diventare la Thailandia moderna, veniva raramente messa in discussione dai fedeli. Soltanto in seguito alla distruzione di Ayutthayā per mano dei Birmani nel 1767, la gente si trovò a porsi interrogativi esistenziali sull'efficacia delle pratiche tradizionali in rapporto al senso della vita. Il periodo compreso tra la caduta di Ayutthayā e la fondazione di Bangkok nel 1782 fu caratterizzato proprio da un diffuso richiamo al fascino esercitato dal millenarismo buddhista. Tuttavia, gli esperimenti millenaristi ebbero termine quando, nel 1782, il generale Cakkrī depose l'allora sovrano Taksin, che si era autoproclamato *bodhisattva*. Cakkrī, con il nome di Rama I (1782-1809), fondatore dell'attuale dinastia, pose le basi del nuovo ordine, riportando la pace nel regno ed estendendo il proprio controllo politico anche oltre quello dei suoi predecessori. Intraprese un risanamento della religione attraverso un'epurazione, all'interno del *saṅgha*, dei monaci accusati di non osservare il *vinaya* (codice disciplinare), riunì un concilio buddhista per assicurare che il *tipiṭaka* (sanscrito, *tripiṭaka*), le Scritture buddhiste, fosse accessibile in una versione *pāli* corretta e promosse lo studio sia delle scritture sia dei testi a commento scritti in *pāli*.

Il nuovo ordine stabilito da Rama I si rivelò un fertile terreno per lo sviluppo di un grande movimento di riforma guidato da colui che sarebbe diventato il re Rama IV, meglio noto come Mongkut. Mongkut, che era stato monaco tra il 1824 e il 1851, venne incoraggiato dalle conversazioni avute con missionari cristiani e con altri occidentali che avevano cominciato a viaggiare in Siam alla ricerca di quelli che avrebbero potuto essere gli elementi essenziali della pratica buddhista. Egli si mise così alla testa di un gruppo ristretto di monaci che rifiutava le aggiunte ritenute «superstiziose» nelle pratiche tradizionali, e si affidava invece alle scritture e ai commentari in *pāli* per trovare le basi del «vero» Buddhismo. Quando Mongkut divenne re (regnante dal 1851 al 1868), i suoi sostenitori all'interno del *saṅgha* divennero l'avanguardia di una nuova forma di comunità, chiamata dhammayuttika-nikāya («la comunità di coloro che aderiscono al *dhamma*»), in opposizione al più vasto clero, il Mahānikāya (Mahanikai), che continuava invece a seguire le pratiche tradizionali. [Vedi *MONGKUT*, vol. 10].

Sotto il re Chulalongkorn, figlio di Mongkut e suo successore, ai monaci alla guida dei dhammayuttika, e specie al principe Wachirayān (Vajirañāṇavarorasa), altro figlio di Mongkut e capo della comunità dei dhammayuttika, venne data autorità effettiva sull'intero *saṅgha*

del regno di Chulalongkorn. Il principe Wachirayān, ancor prima di diventare patriarca (*saṅgharāja*) nel 1910, riuscì, forte dell'appoggio del re, a unificare in un ordine nazionale i monaci di diverse tradizioni locali del Theravāda. Inoltre, egli istituì una serie di riforme del *saṅgha* sulla base delle interpretazioni dei testi *pāli* date da Mongkut e da lui stesso. Le riforme religiose istituite dal principe Wachirayān furono la base di quella che potrebbe essere definita l'ortodossia ufficiale del Buddhismo thai contemporaneo.

Con il re Chulalongkorn, il Siam diede inizio alla propria trasformazione in uno Stato moderno. Per affrontare la minaccia dell'espansione coloniale britannica e francese, Chulalongkorn istituì riforme amministrative che prevedevano la sostituzione dei signori locali con funzionari nominati dall'amministrazione centrale, i quali dovevano agire sulla base di norme burocratiche comuni. Finché il Siam fu governato da sovrani assoluti, tuttavia, esso si caratterizzò fondamentalmente come uno Stato tradizionale, nel quale l'ordine dipende dall'abilità personale del monarca. Questa caratteristica tradizionale fu eliminata dalla «rivoluzione» del 1932, durante la quale un gruppo di antimonarchici costrinse il re Prajadhipok (regnante dal 1925 al 1935) ad accettare una costituzione in cui si proclamava che la sovranità thai risiedeva non nel monarca, bensì nel popolo come nazione.

Benché il nome Siam sia stato mantenuto per un certo periodo dopo il 1932, si può affermare che la Thailandia moderna sia nata quell'anno. La rivoluzione del 1932 mise a fuoco il problema di stabilire quali fossero i componenti della comunità nazionale thai, problema emerso a seguito dell'immigrazione cinese su vasta scala, dell'integrazione di popoli di diversa tradizione in un unico Stato, e della necessità di tracciare chiari confini territoriali intorno allo Stato, per controbattere le pressioni dei vicini poteri coloniali. Dal 1932 in poi, i governi si sono serviti di un *saṅgha* unificato e di un sistema di educazione obbligatoria su base nazionale per inculcare nella popolazione l'idea che il nazionalismo thai ha le proprie radici in una sorta di eredità buddhista comune.

Sia la riforma del Buddhismo guidata dalla comunità dei dhammayuttika, sia l'emergere di un nazionalismo thai buddhista appoggiato dallo Stato, hanno portato molti Thai a riflettere coscientemente sulla propria religione. Quest'autocoscienza religiosa, a sua volta, ha generato ulteriori cambiamenti nel mondo religioso thai. Benché la riconfigurazione del pensiero del Theravāda avviata da Mongkut all'inizio del XIX secolo abbia raggiunto l'acme con le opere del principe Wachirayān, opere che ancora oggi formano le basi degli studi religiosi di molti monaci, alcuni di questi monaci hanno continuato a porsi significative domande teologiche. Il più autorevole in assoluto tra i pensatori buddhisti contemporanei è Phutthathāt Phikkhu (Buddhadāsa Bhikkhu), che viveva in un centro chiamato Sūan Mōk («giardino di liberazione»), nella Thailandia meridionale. Phutthathāt (1906-1993) ha cercato, nelle sue conferenze e nei suoi scritti, di interpretare il *dhamma* in riferimento alle teologie di altre religioni, soprattutto del Buddhismo Zen, e in riferimento alle esperienze di vita dei Thai in un mondo assai più secolarizzato di quanto non fosse quello dei loro predecessori. Riservati invece a un pubblico più colto sono gli scritti del monaco Prayut (nato nel 1941), meglio noto con il titolo di Phra Rātchawaramunī (Rājavaramunī), anch'essi volti a valorizzare il messaggio buddhista nella vita moderna. Il suo *Phutthatham* (*Buddhadhamma*), pubblicato nel 1982, è stato salutato come una delle opere più significative che mai siano state scritte sull'etica del Theravāda.

La riformulazione radicale della pratica buddhista, anch'essa inaugurata da Mongkut e dai fondatori della comunità dei dhammayuttika, venne ulteriormente approfondita da alcuni monaci. Ācān Man Phūrithattha (Bhūridatto Thera), un monaco dei dhammayuttika di lingua lao originario della Thailandia nordorientale e morto nel 1949 all'età di settantotto anni, già da giovane giunse alla conclusione che, per seguire la Via che porta alla salvezza ultima, si dovesse abbandonare il mondo e dedicare tutta la propria vita alla meditazione. La sua vita come *dhūtanga*, o asceta errante, divenne il modello per molti altri monaci. Diversi dei suoi discepoli, e dei discepoli dei suoi discepoli, noti in thai e in lao come *ācān* (sanscrito, *ācārya*), ossia insegnanti, sono diventati famosi come maestri di meditazione e stretti seguaci del *dhamma*. Un rinnovato interesse per il significato assunto dalla meditazione all'interno della pratica buddhista è stato fortemente incoraggiato anche da molti monaci non dhammayuttika e da maestri laici. Il centro di Phutthathāt, Sūan Mōk, e centri satellite altrove, come i rifugi degli *ācān* nella foresta, attirano molte persone, sia laici che monaci, che desiderano imparare a meditare. Negli anni '50, Āsatha, meglio noto con il nome ecclesiastico di Phra Phimonlatham (Vimaladhamma Thera), un monaco di alto rango del famoso monastero Wat Mahāthāt di Bangkok, introdusse e rese celebre una forma di meditazione *vipassanā* («intuizione») che egli aveva appreso da un maestro birmano.

Prima della morte del primo ministro Sarit Thanarat nel 1963, i governi thai avevano sempre considerato la fiorente popolarità dei maestri di meditazione come una potenziale, se non reale, minaccia al Buddhismo costituito. Dalla metà degli anni '60, però, ai discepoli di Ācān Man in particolare, è stato accordato un crescente supporto ufficiale, e il re e la regina hanno ac-

piamente sostenuto questi monaci, partecipando anche ai funerali dei principali discepoli di Ācān Man. I monasteri nella foresta, oggigiorno, sono rifugi popolari per cittadini laici che cercano di temperare il loro coinvolgimento attivo nel mondo con il distacco che viene dalla pratica della meditazione. Anche a Bangkok e in altre città sono stati fondati dei centri di meditazione, rivolti non soltanto ai monaci, ma anche ai laici. Tra i più famosi maestri laici vi è Ācān Nāēp, una donna. Dalla fine degli anni '70, Phimonlatham ha anche intrapreso un programma per far meglio conoscere la meditazione intuitiva sia nelle comunità rurali, sia nei centri urbani.

Benché il cosiddetto «movimento di meditazione» abbia trovato in Thailandia una forma di accomodamento con il Buddhismo costituito, altri movimenti sono emersi in reazione all'ortodossia ufficiale e al nazionalismo buddhista thai propugnato dal governo. Le sollevazioni millenariste nelle regioni nordorientali negli anni 1901 e 1902 e la resistenza, organizzata negli anni '20 e '30 dal popolarissimo e riverito monaco Khrūbā Sīwichai (Sirivijoyo Thera) nelle regioni settentrionali, contro l'autorità delle gerarchie del *saṅgha* nominate dal governo costituirono le prime avvisaglie del contemporaneo dissenso religioso nel Paese. Intorno alla metà degli anni '50, e poi soprattutto negli anni '70, diversi monaci si misero in luce per le aspre critiche rivolte alle politiche di governo. Benché si possa definire di sinistra la maggior parte di questi «monaci politici», non mancarono tuttavia anche diversi sostenitori di cause di destra. Merita di essere ricordato come esempio Kittiwutthō Phikkhu (Kittivuḍḍho Bhikkhu), che divenne famoso a metà degli anni '70 sostenendo che l'uccidere un comunista non costituiva omicidio secondo i termini buddhisti, e che dunque non produceva demerito.

Sebbene soltanto pochi monaci abbiano preso parte attiva nella politica thai, si possono invece annoverare molti *leader* buddhisti laici tra coloro che hanno contribuito ad avviare un discorso sull'importanza dei valori religiosi nella vita pubblica. Tra i più noti sostenitori di quello che potrebbe essere definito un «vangelo sociale» figura Sulak Sivarksa, i cui numerosi saggi, insieme con le varie organizzazioni che ha contribuito ad avviare, hanno esercitato grande influenza.

I laici hanno anche cominciato a ricoprire ruoli primari in molti culti che sono emersi e che continuano a emergere nella Thailandia contemporanea. Nella maggior parte dei casi, questi culti si incentrano intorno a un *medium* (normalmente una donna), ritenuto in grado di servirsi dell'assistenza dello spirito di controllo (spirito guida) per aiutare un cliente malato o comunque bisognoso. Tra i culti che, in anni recenti, hanno assunto un significato più ampio, il più famoso è quello noto con il nome di Samnak Pū Sawan (Centro degli Antichi Celesti). Il fondatore di questo culto sosteneva di essere il tramite degli spiriti di molti uomini famosi della storia thai, compreso un ex patriarca del *saṅgha*. A mano a mano che il sistema dottrinario di questo culto andava sviluppandosi, esso diventava sempre più sincretico e tendeva a unificare elementi cristiani, musulmani e cinesi con elementi del Buddhismo magico. Alla fine degli anni '70 questo culto, che aveva ormai attratto migliaia di seguaci, tra cui molti militari d'alto grado, assunse una colorazione decisamente politica quando il suo *leader* pensò di servirsi del movimento per promuovere un centro per la pace internazionale del quale sarebbe stato il portavoce. Nel 1981 il governo cercò di arrestarlo, ma egli riuscì a dileguarsi prima che l'arresto fosse effettuato.

La Thailandia ha saputo instaurare negli ultimi anni scambi proficui tra il Buddhismo e le altre religioni, allontanandosi dallo stravagante ecumenismo del movimento Samnak Pū Sawan. Diversi esponenti sia protestanti che cattolici hanno avviato un dialogo con rappresentanti buddhisti in materia religiosa e nella difesa dei diritti umani. L'esiguità della comunità cristiana (circa lo 0,6% della popolazione complessiva) ha forse incoraggiato relazioni relativamente buone tra cristiani e buddhisti. I musulmani (che sono circa il 4%), al contrario, hanno avuto difficoltà assai maggiori a relazionarsi con i buddhisti. Nondimeno, un dialogo islamo-buddhista potrebbe rivelarsi un mezzo primario per un rinnovamento della religione civile thai in termini che non siano strettamente buddhisti.

Nel XX secolo, la Thailandia ha conosciuto una crescente secolarizzazione e razionalizzazione della vita, mano a mano che un numero sempre maggiore di aspetti dell'esperienza umana è stato interpretato sulla base di norme burocratiche, transazioni di mercato, processi tecnologici e princìpi medico-scientifici. Se, da un lato, questa evoluzione ha condotto molti Thai ad allontanarsi dalla pratica religiosa tradizionale, ritenuta ormai trascurabile nella vita moderna, dall'altro essa ha portato la gente a prendere coscienza di quelle esperienze che non possono essere spiegate razionalmente. La consapevolezza dell'esistenza di mali che la medicina moderna non può curare, di una crescente disparità della ricchezza e del potere, e di un possibile collasso dell'ordine costituito, come è accaduto in Kampuchea, ha indotto molti Thai a riconsiderare l'importanza dei riti e delle pratiche etiche. Questa coscienza religiosa è ciò che apporta alla religione thai contemporanea il suo carattere così dinamico.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture del continente*, e *REGALITÀ NELL'E-*

STREMO ORIENTE; e inoltre *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo nell'Asia sudorientale*, *THERAVĀDA*, e *SAṂGHA BUDDHISTA*, articolo *Saṃgha e società*, vol. 10. Per una trattazione delle relazioni che intercorrono fra tradizioni elitarie e popolari nelle varie culture buddhiste, vedi *RELIGIONE POPOLARE BUDDHISTA*, vol. 10].

BIBLIOGRAFIA

La raccolta B.L. Smith (cur.), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg/Pa. 1978, presenta diversi saggi che tracciano la storia della religione thai e discutono le relazioni tra Buddhismo e potere sia nella Thailandia tradizionale, sia nello Stato moderno. A.Th. Kirsch, *Complexity in the Thai Religious System. An Interpretation*, in «Journal of Asian Studies», 36 (1977), pp. 241-66, offre una buona introduzione alla religione tradizionale thai. S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976, traccia la storia della religione thai in riferimento alle relazioni tra *saṅgha* e politica; un altro volume dello stesso S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970, Ann Arbor 1994 (rist.), espone gli elementi della pratica religiosa tradizionale che ancora si possono osservare presso una comunità di lingua lao della Thailandia nordorientale.

Una delle fonti più utili per comprendere la cosmologia tradizionale buddhista secondo la visione thai è F.E. Reynolds e Mani B. Reynolds (edd. e tradd.), *Three Worlds According to King Ruang. A Thai Buddhist Cosmology*, Berkeley 1982, con introduzione e note dei curatori. L.M. Hanks, Jr., *Merit and Power in the Thai Social Order*, in «American Anthropologist», 64 (1962), pp. 1247-62, prende in considerazione le implicazioni delle credenze cosmologiche buddhiste nella società thai.

Per una trattazione dei rapporti tra i sessi basati sulle concezioni tradizionali buddhiste dei popoli thai, cfr. Ch.F. Keyes, *Mother or Mistress but Never Monk. Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand*, in «American Ethnologist», 11 (1984), pp. 223-41, e Ch.F. Keyes, *Ambiguous Gender. Male Initiation in a Buddhist Society*, in Caroline Bynum, S. Harrell e Paula Richman (curr.), *Gender and Religions. On the Complexity of Symbols*, Boston 1956.

Lo studio migliore dedicato alle riforme religiose del XIX secolo è C.J. Reynolds, *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*, Diss. Ithaca/N.Y. 1973. Cfr. anche C.J. Reynolds, *Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change*, in «Journal of Asian Studies», 35 (1976), pp. 203-20, e A.Th. Kirsch, *Modernizing Implications of Nineteenth Century Reforms in the Thai Sangha*, in «Contributions to Asian Studies», 8 (1975), pp. 8-23.

Per una descrizione della struttura e delle pratiche rituali che caratterizzano il Buddhismo thai costituito, cfr. K.E. Wells, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*, Bangkok (1939) 1975, 3ª ed. Jane Bunnag, *Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*, Cambridge 1973, descrive il Buddhismo costituito quale si può ricostruire al tempo dell'antica capitale di Ayutthayā. Sul controllo da parte del governo e l'impiego del *saṅgha* thai nel XX secolo, cfr. Yoneo Ishii, *Church and State in Thailand*, in «Asian Survey», 8 (1968), pp. 864-71; Ch.F. Keyes, *Buddhism and National Integration in Thailand*, in «Journal of Asian Studies», 30 (1971), pp. 551-67; J.A.N. Mulder, *Monks, Merit and Motivation*, DeKalb/Ill. 1973 (2ª ed. riv.); S. Suksamran, *Political Buddhism in Southeast Asia. The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*, T.O. Ling (cur.), London 1977; e S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976.

La teologia di Phutthathāt è diffusamente trattata in L. Gebaude, *Introduction à l'herméneutique de Buddhadasa Bhikku*. Diss. Sorbonne 1979; cfr. inoltre Buddhadāsa, *Toward the Truth*, D.K. Swearer (cur.), Philadelphia 1971. L'opera di Phra Rātchawaramunī, *Phutthatham*, Bangkok 1982, è stata ampiamente analizzata da S. Sivaraksa in «Journal of the Siam Society», 70 (1982), pp. 164-70. Il ruolo di Ācān Man, dei suoi discepoli e di altri maestri di meditazione thai è stato analizzato da S.J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge 1984. Cfr. inoltre J. Kornfield, *Living Buddhist Masters*, Santa Cruz/Cal. 1977.

Ch.F. Keyes, *Millennialism, Theravāda Buddhism, and Thai Society*, in «Journal of Asian Studies», 36 (1977), pp. 283-302, tratta dei maggiori movimenti millenaristi della storia della Thailandia moderna. Sui monaci impegnati nella politica, cfr. S. Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand*, Singapore 1982 e *Political Buddhism in Southeast Asia. The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*, T.O. Ling (cur.), London 1977; S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976; e alcuni degli studi contenuti in B.L. Smith (cur.), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg/Pa. 1978. S. Sivaraksa, *A Buddhist Vision for Renewing Society*, Bangkok (1981) 1986, 2ª ed. (trad. it. *Semi di pace. Una visione buddhista per rinnovare la società*, Roma 1993), riunisce molti degli articoli in inglese di questo autore. Sull'autocoscienza religiosa ed etica di molti Thai nel contesto del cambiamento politico ed economico, cfr. Ch.F. Keyes, *Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village*, in «Journal of Asian Studies», 42 (1983), pp. 851-68.

[Aggiornamenti bibliografici:

G. Benjamin, Cynthia Chou e Institute of Southeast Asian Studies, *Tribal Communities in the Malay World. Historical, Cultural and Social Perspectives*, Singapore 2002.

Hayashi Yukio, *Practical Buddhism Among the Thai-Lao*, Melbourne 2003.

J. Hughes, *Faces of Culture. Explorations in Anthropology*, Queensland 1993.

T. Kamala, *Forest Recollections. Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu 1997.

Ch.F. Keyes et al., *Asian Visions of Authority. Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, Honolulu 1994.

N. Mulder, *Inside Thai Society. Religion, Everyday Life, Change*, Chiang Mai/Thailand 2000.

M.R. Rhum, *The Ancestral Lords. Gender, Descent, and Spirits in a Northern Thai Village*, DeKalb/Ill. 1994.

J.L. Taylor, *Forest Monks and the Nation-State. An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*, Singapore 1993].

CHARLES F. KEYES

TIAN. Termine di importanza fondamentale nella visione del mondo e nella vita religiosa cinese dai tempi più remoti a oggi, *tian* compare in due accezioni principali: nel senso di dio supremo dell'universo e nel senso di natura impersonale. Spesso, in certi contesti risulta difficile comprendere quale dei due significati si intenda, ed è assai verosimile che la distinzione abbia contorni sfumati anche per chi adopera il termine.

Tian nel senso di dio. Il significato della radice del termine *tian* è cielo, in senso fisico e metaforico, come dimora degli esseri numinosi. Se impiegato senza ulteriori qualificativi, esso può indicare la divinità suprema. L'uso più antico del segno grafico *tian* è attestato in scritti del periodo Zhou (circa 1122-256 a.C.), dove sta a indicare la divinità suprema della gente Zhou. All'inizio dell'epoca Zhou, Tian era concepito come un dio probabilmente antropomorfico, onnipotente, risoluto, che inviava benedizioni o calamità a seconda che approvasse o disapprovasse il comportamento umano. Dal punto di vista politico, Tian costituiva la fonte della legittimità regale, poiché conferiva all'uomo più giusto il mandato del Cielo (*tianming*), o revocava tale mandato ai sovrani corrotti e indegni. A questo concetto di divinità, i primi sovrani Zhou assimilarono con successo Di, o Shangdi, il dio supremo della precedente dinastia Shang (XVIII secolo-1122 a.C.). Tale assimilazione offuscò ogni distinzione storica e cultuale tra il dio degli Shang e il dio degli Zhou. Di conseguenza, i termini *haotian* («cielo del respiro vasto-originario-vitale»), o *huangtian* («cielo augusto») e *shangdi* («sovrano supremo») divennero intercambiabili per indicare il più grande potere dell'universo. Fosse inteso come Tian o come Shangdi, questo potere supremo era comunque concepito come il creatore (*zaowuzhu*). In certi testi, compreso lo *Yijing* (Libro delle mutazioni), *tian* e *di* (Cielo e Terra) assumono, almeno in senso figurato, un aspetto antropomorfico, divenendo il padre e la madre cosmici, dal cui rapporto sessuale sono originati tutti gli esseri.

Il culto di Tian, così come veniva celebrato negli elaborati riti imperiali, era interdetto a tutti salvo che al sovrano, a ferma dimostrazione che a lui spettava il mandato del Cielo. Ma difficilmente sarebbe stato possibile evitare che il popolo credesse in Tian e gli manifestasse la propria sottomissione. Nel corso del tempo, si venne così a sviluppare l'idea che la dimensione soprannaturale fosse una controparte invisibile del mondo temporale, e Tian venne così personificato come l'imperatore di quel mondo spirituale che, come l'imperatore in questo mondo, dirigeva una burocrazia celeste di divinità. In questo ruolo, Tian era chiamato Yuhuang Shangdi («supremo sovrano dalla maestà di giada»). La gente, che lo chiamava familiarmente Tiangong («duca celeste») o Laotianye («vecchio signore celeste»), invocava il suo aiuto quando si trovava in gravi difficoltà, ed esistevano templi dei quali egli era la divinità titolare. In molte case si potevano trovare degli oggetti che simboleggiavano la possibilità di comunicare con lui, come, ad esempio, il braciere per l'incenso. [Vedi *YUHUANG* e *SHANGDI*].

L'onnipresenza di Tian e il suo coinvolgimento con il mondo umano costituiscono il tema di molti proverbi. In alcuni di essi, naturalmente, la divinità viene personificata: «Gli occhi di Tian sono ovunque, vedono tutto e nulla sfugge loro»; «L'uomo lo puoi imbrogliare, ma Tian no»; «Tian punisce il peccatore»; «Le benedizioni provengono da Tian»; «Aiutatevi, ché Tian vi aiuta»; «Tian conosce il bene e il male nascosti nel cuore umano». Vi sono altri detti, tuttavia, che appaiono ambigui, o che si riferiscono in definitiva a un potere impersonale: «Le rivoluzioni cicliche del *tian* fanno sì che le cose siano come sono»; «Il *tian* è vuoto, la terra è vasta»; «L'intelligenza è dono del *tian*»; «Non possono esserci due soli nel *tian*»; «È difficile andare contro la Via (*dao*) del *tian*».

L'arrivo del Buddhismo dall'India e dall'Asia centrale intorno all'inizio della nostra era introdusse nuove e complicate nozioni riguardanti gli esseri e i regni celesti. I regni buddhisti, per esempio, erano divisi in Regno del Desiderio (*kāmadhātu*), Regno della Forma (*rūpadhātu*) e Regno dell'Assenza di Forma (*ārūpyadhātu*). A questi e ad altri regni buddhisti venne dato il nome di *tian*. Nei secoli III e IV, quando il Daoismo divenne una religione aggregante, sviluppò anch'esso elaborate nozioni circa i regni superni, che chiamò *tian*. In genere, i *tian* del Daoismo, che variano in numero da ventotto a trentadue, o a trentasei, erano derivati dal Buddhismo, benché i daoisti ritenessero, e questa è la sola idea originale, che esistessero delle controparti dei *tian* nel mondo sotterraneo. I *tian* daoisti sono le dimore degli dei e dei loro subordinati, i perfetti immortali (*xian*), così come delle anime dei defunti virtuosi, che un giorno raggiungeranno l'immortalità come Esseri Perfetti. Il termine *tian* figura anche nella cosmologia daoista, dove i termini *xiantian* («precosmico») e *houtian* («cosmico», ossia l'universo fenomenico) indicano stadi di evoluzione che sono rappresentati nelle celebrazioni dei riti liturgici.

Tian nel senso di Natura impersonale. Il termine *tian* spesso compare negli scritti del periodo classico della filosofia (dal VI al III secolo a.C.) con la connotazione di «natura». I testi daoisti di questo periodo esprimono di frequente l'idea di *tian* come forza impersonale che produce tutti i fenomeni naturali. In questa accezione, si combinano le idee di volontà di una divinità personale e di legge naturale. Di conseguenza, gli eventi e in parti-

colare i presagi, che venivano solitamente interpretati come segni del «decreto» del *tian*, sono qui intesi semplicemente come accadimenti spontanei o autoprodotti (*tianming ji ziran*). L'asserzione più netta della impersonalità del *tian* fu opera dello studioso *ru* (confuciano) Xunzi (attivo circa dal 298 al 238), il quale negò che il *tian* agisse in risposta alle azioni o alle preghiere umane. In questa accezione, il *tian* costituiva semplicemente l'operato dell'universo fisico. In un'altra accezione dell'uso impersonale di *tian*, il termine si riferisce invece a qualcosa di simile al fato, come nell'espressione *mingyun di tian* («il destino determinato dal Cielo»).

Tanto il concetto antropomorfico di *tian*, quanto la sua interpretazione naturalistica trovarono la loro più autorevole espressione nel *Libro delle mutazioni*. Qui, *tian* è simboleggiato dal trigramma *qian* ☰, ed è dunque un altro termine che denota il principio o forza positivo, maschile e creativo (*yang*). Il suo complemento è *di*, ossia la terra, simboleggiata dal trigramma *kun* ☷, che rappresenta il principio o forza negativo, femminile e ricettivo (*yin*). Le interazioni incessanti e sempre mutevoli e le permutazioni di questi princìpi, o forze, complementari producono l'universo e tutti gli esseri, della cui nascita, crescita, decadimento e morte essi sono causa.

Per quanto impersonale, il *tian* «naturalistico» mantiene comunque una stretta relazione funzionale con l'uomo. I filosofi classici intesero tale relazione in molti modi, non necessariamente conciliabili:

- La vita umana e il suo corso dipendono dal *tian* (*renzhiming zai tian*).
- L'uomo è un microcosmo dell'universo, i suoi piedi sono «quadrati», come la terra, e la sua testa è tonda, come il Cielo.
- La natura dell'uomo (*xing*) è conferita alla nascita dal *tian*.
- L'uomo dovrebbe prendere a modello il *tian* (*fatian*).
- Dal momento che il *tian* è impersonale, è l'uomo che agisce come la mente (o il cuore) del *tian*.
- L'uomo e il *tian* interagiscono continuamente, stimolandosi e rispondendosi a vicenda (tesi negata, come abbiamo visto, da Xunzi).
- La funzione del *tian* è quella di creare, mentre la funzione dell'uomo è quella di nutrire e portare alla perfezione le cose create.
- Il *tian* funge da esempio morale per l'uomo, che può raggiungere il suo completo sviluppo umano soltanto attraverso la disciplina della fermezza morale (*cheng*).

Ancora una volta, il concetto di *tian* è ambiguo: mentre la perfezione morale sembrerebbe possibile soltanto per una persona, la regolarità infallibile, la benevolenza e l'imparzialità del *tian* potrebbero anche essere interpretate in termini morali.

Nel movimento neoconfuciano, che ebbe inizio sotto la dinastia Tang (618-907) e raggiunse la sua piena maturità nel periodo Song (960-1279), i filosofi si reimpossessarono del termine *tian*, impiegandolo in una nutrita serie di nuove accezioni. La finalità dei neoconfuciani può essere esposta in termini religiosi come un'autotrasformazione ultima, intesa a raggiungere la santità o la saggezza (*shengren*). Di enorme importanza fu il concetto di *tianli* («principio del *tian*» o «principio celeste»), che ebbe molteplici interpretazioni. Esso venne inteso come la somma delle virtù della tradizione confuciana enunciate fin dalle origini; come una definizione della sostanza metafisica o dell'incarnazione del *dao* (*xingshang daoti*); fu identificato con la mente; fu identificato con la coscienza, che produce la conoscenza innata del bene e del male, del giusto e dell'erroneo (*liangxi* o *liangzhi*); come perfezione morale, l'esatto contrario dei desideri umani (*renyu*), tesi, questa, respinta da certi pensatori neoconfuciani posteriori; o indicò la totalità di tutti i princìpi. essendo il Principio cosmico. Questi furono alcuni dei concetti che i neoconfuciani adottarono nel costruire una metafisica di cui l'antico sistema confuciano era sprovvisto. In tal modo, essi tentarono di giungere a una interpretazione della natura della realtà ultima o dell'Assoluto. Nelle loro dottrine filosofiche, il termine *tian* venne impiegato per indicare questa realtà ultima, e venne anche identificato con altri termini dal medesimo significato, come *dao*, *li*, *taiji* e (nel pensiero di Wang Yangming) *xin* («cuore e mente»). Sebbene il *tian* dei neoconfuciani fosse un principio metafisico impersonale, persino in quest'accezione le implicazioni teistiche non erano completamente assenti.

[Vedi *DAO E DE*; *LI*; *TAIJI*; e *XIN*].

BIBLIOGRAFIA

Non esistono monografie dedicate al *tian* in lingue occidentali, tranne l'opera, di difficile reperibilità di A. Lübke, *Der Himmel der Chinesen*, Leipzig 1931. Per una buona trattazione introduttiva, cfr. A. Forke, *The World-Conception of the Chinese*. London 1925, New York 1975 (rist.). Su Tian come dio degli Zhou, cfr. H.G. Creel, *The Origin of Statecraft in China*, I, Appendice C, *The Origin of the Deity T'ien*, Chicago 1970. Sul concetto di Tian (ossia Shangdi) come divinità suprema, cfr. J. Legge, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, London 1852, Taipei 1971 (rist.). Per una suggestiva interpretazione cfr. Kim Ha Tai, *Transcendence Without and Within. The Concept of T'ien in Confucianism*, in «International Journal for Philosophy of Religion», 3 (1972), pp. 146-60.

Per il ruolo del *tian* nelle tradizioni politica e sociale, la trattazione più accurata è quella di Yang Ch'ing-k'un, *Religion in Chinese Society*, Berkeley (1961) 1999, rist., cfr. indice alla voce *Hea-*

ven. Per i proverbi che presentano riferimenti alle nozioni di *tian*, cfr. C.H. Plopper, *Chinese Religion Seen through the Proverb*, New York (1926) 1969, rist., pp. 23-29, 59-76. Le varie concezioni del *tian* sono trattate in H.G. Lamont, *An Early Ninth Century Debate on Heaven*, in «Asia Major», 18 (1973), pp. 181-208 e 19 (1974), pp. 37-85, benché si tratti di un articolo tecnico e contenga molto materiale estraneo. Per una trattazione rilevante, cfr. J.J.M. de Groot, *Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy). Étude concernant la religion populaire des chinois*, I, Paris 1886, Taipei 1977 (rist.), pp. 35-83.

LAURENCE G. THOMPSON

TIBET, RELIGIONI DEL. [Questa voce è suddivisa in due articoli. Il primo, *Panoramica generale*, esamina le varie religioni del Tibet e i loro rapporti, mentre il secondo, *Storia degli studi*, tratta della crescita degli studi moderni sul popolo tibetano e sulle sue religioni. Per ulteriori discussioni sulle tradizioni specifiche, vedi *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo in Tibet*; *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo *Il Buddhismo tibetano*; e *BON*, vol. 10. I sistemi tantrici che caratterizzano gran parte del Buddhismo tibetano sono presentati in *SCUOLE DI PENSIERO BUDDHISTE*, articolo *Buddhismo esoterico*, vol. 10].

Panoramica generale

Il Tibet appare tradizionalmente alle menti occidentali come un Paese lontano ma eccezionalmente affascinante. Profondamente buddhista in tutti gli aspetti della sua vita sociale, culturale e religiosa, il Tibet fu dominato, fino al 1959, da una gerarchia monastica. Nell'immaginazione di alcuni, la cosiddetta Terra della Neve (così i Tibetani definiscono il loro Paese) è stata vista anche come la patria di misteriosi esseri sovrumani, i *mahatma*, che dalle loro dimore segrete nello Himalaya, offrono una guida mistica al resto dell'umanità.

Poiché le fonti sono diventate più abbondanti, ha guadagnato terreno una visione più realistica e più complessa della storia e della religione tibetana. I punti seguenti, che dovrebbero essere tenuti a mente, chiariscono questa affermazione.

Primo, il Buddhismo in Tibet è rappresentato da molte tradizioni, «ordini» monastici, o scuole, che hanno alcuni tratti base in comune, ma che differiscono anche sotto importanti aspetti. Bisogna tener conto di questo quando si lavora con le fonti scritte, poiché la storiografia tradizionale tibetana, che è invariabilmente anche storiografia religiosa, tende a riflettere le visioni più o meno di parte degli autori.

Secondo, il Buddhismo non è la sola religione di cui bisogna tenere conto. Il Buddhismo penetrò in Tibet relativamente tardi, forse non prima dell'VIII secolo d.C., e soltanto gradualmente soppiantò la religione indigena che tuttora è conosciuta in modo frammentario. Inoltre, dal X o XI secolo in poi, i diversi ordini buddhisti hanno vissuto accanto a una religione conosciuta come Bon, che, benché rivendicasse la continuità, sicuramente non senza alcune giustificazioni, con la religione prebuddhista, è comunque quasi indistinguibile dal Buddhismo sotto molti aspetti. Tuttavia, il Bon ha conservato la sua propria identità fino ai giorni nostri. Per di più, rimane una vasta area di riti e credenze che non è specificamente né buddhista né bon, ma può essere definita «religione popolare» o «religione senza nome». Esiste anche una piccola minoranza di musulmani tibetani, dei quali, tuttavia, non si tratterà in questo articolo.

Terzo, bisogna riconoscere che *Tibet* è un termine piuttosto ambiguo. In questo contesto può essere utilizzato in maniera significativa per riferirsi a un'area etnicamente definita, che comprende alcune parti dell'India e del Nepal, che condivide una cultura e una lingua comuni, delle tradizioni religiose comuni e, in larga misura, una storia comune. La cosiddetta Regione Tibetana Autonoma della Cina comprende soltanto le parti centrali e occidentali del Tibet, inclusa la capitale Lhasa. Le grandi distese del Tibet orientale e nordorientale (Kham e Amdo) furono incorporate a partire dagli anni '50 del XX secolo nella Cina vera e propria, ma sono etnicamente e storicamente interamente tibetane. Oltre che del Tibet così definito, il Buddhismo tibetano è la religione ufficiale del Bhutan, ha regnato supremo in Mongolia fino ai primi anni del XX secolo ed esiste ancora in Russia tra i Buriat e i Tuvin. La sua recente diffusione in Occidente verrà trattata alla fine di questo articolo.

Il termine *Lamaismo* è frequentemente usato in riferimento alla religione tibetana, anche se i Tibetani stessi disapprovano l'uso di questo termine, perché potrebbe implicare che il Buddhismo in Tibet sia in qualche modo essenzialmente differente dal Buddhismo delle altre parti dell'Asia. Nella misura in cui il termine *Lamaismo* mette in evidenza il ruolo importante del lama (tibetano, *bla ma*), guida religiosa ed esperto della religione tibetana, si può dire che esso si riferisce ugualmente sia al Buddhismo che al Bon e, in questo modo, mantiene una certa utilità. Tuttavia, poiché un termine dovrebbe descrivere la religione tibetana nel suo insieme, esso rimane unilaterale e, quindi, fuorviante.

La religione prebuddhista. Il Buddhismo, quando è stato introdotto in Tibet nell'VIII secolo, non andò a colmare un vuoto religioso. Tuttavia, attualmente non è possibile arrivare a una comprensione adeguata della religione prebuddhista a causa dell'incompletezza delle fonti.

Le fonti possono essere suddivise in due categorie: antiche e tarde. Le fonti antiche sono quelle che precedono la caduta della dinastia reale avvenuta alla metà del IX secolo. Le fonti archeologiche sono praticamente inesistenti, poiché fino a oggi sono stati intrapresi soltanto scavi sporadici. Le tombe regali di 'Phyong rgyas nel Tibet centrale sono ancora ben visibili ma furono depredate in tempi remoti. La gran parte delle fonti scritte è più tarda rispetto all'introduzione del Buddhismo e quindi spesso mostra tracce di credenze sincretiche. Queste fonti comprendono iscrizioni su colonne e campane, manoscritti contenenti frammenti dei rituali e dei miti oppure delle pratiche divinatorie, testi buddhisti che confutano la religione antica e cronache cinesi della dinastia Tang (618-907). Tuttavia, la lingua di questi testi tibetani è arcaica e troppo spesso oscura e i manoscritti stessi frequentemente sono costituiti soltanto da frammenti.

Le fonti tarde sono databili a partire dal XII secolo e si trovano principalmente negli scritti storici del Buddhismo e della religione Bon, che ebbe in questo periodo un successo completo in senso istituzionale, almeno nel rimpiazzare la religione antica. Molte credenze e pratiche indigene sono sopravvissute fino a oggi nella religione popolare non monastica, ma poiché esse si sono spesso fortemente mescolate con gli elementi del Buddhismo o del Bon, è un compito estremamente delicato quello di usare la religione popolare come base per ricostruire la religione prebuddhista.

Quindi, l'immagine della religione prebuddhista che emerge sulla base delle fonti antiche è, sfortunatamente, frammentaria: alcuni rituali, credenze e miti possono essere identificati, ma questo complesso di elementi manca di coerenza. Gli elementi che sono conosciuti si concentrano prevalentemente sulla persona del re. Si può affermare con sicurezza che i Tibetani, almeno a partire dal VI secolo, se non prima, ebbero una regalità sacra. Il benessere del Paese dipendeva dal benessere del re. Di conseguenza, i riti di divinazione e sacrificio erano eseguiti per proteggere la sua vita, garantire la sua vittoria in battaglia e la sua supremazia su tutte le cose. Si dice nelle fonti antiche che «il suo elmo è potente» e che il suo governo è «grande, risoluto, supremo» ed «eterno». Il re «non cambia», è dotato di «lunga vita».

Il re era visto non solo come un personaggio di vitale importanza, ma soprattutto come un essere sacro. Secondo un mito che si incontra frequentemente, il primo re del Tibet discese dal cielo, si posò sulla cima di una montagna (secondo le fonti successive, discese per mezzo di una corda o di una scala soprannaturale) e, ai piedi della montagna, fu accolto dai suoi sudditi. I primi re erano ritenuti essere ascesi al cielo in carne e ossa, quindi senza lasciare il cadavere, tramite gli stessi mezzi. Inoltre, il re era assimilato alla montagna sacra stessa, proprio come nella religione popolare successiva la distinzione tra la montagna sacra e la divinità ad essa associata era spesso oscura.

Il mito narra che quando il settimo re fu ucciso, i riti funerari dovettero essere eseguiti per la prima volta. Infatti, a partire dal VI secolo d.C. vennero eretti enormi tumuli funerari, assimilati sia alle montagne sacre che ai re, e alle tombe vennero dati nomi che consistevano degli stessi elementi trovati nei nomi dei re. La morte di un re era contornata da riti elaborati: processioni, sacrifici e la deposizione di ogni sorta di oggetti preziosi nella camera sepolcrale. I sacerdoti officianti erano conosciuti genericamente come bon po (bonpo), ma probabilmente ci furono numerosi sottogruppi specializzati. Inoltre, venivano sacrificati degli animali, in particolare pecore, cavalli e yak. Sembra che le pecore sacrificali avessero un ruolo importante come guide per il defunto lungo la difficile via che porta alla terra dei morti, una terra immaginata in termini analoghi a quella dei vivi. Servitori e funzionari, forse membri stessi della famiglia, erano assegnati al re morto quali suoi «compagni». Tuttavia, non è certo se lo accompagnassero realmente nella tomba o se, come suggeriscono alcune fonti più tarde, vivessero solamente nelle vicinanze della tomba per un determinato periodo.

Un antico testo superstite abbozza una cosmologia escatologica che incarna una visione ciclica del tempo. In una «età dell'oro», piante e animali sono trasposti dalla loro dimora celeste sulla terra per il bene dell'umanità. La virtù e la «buona religione» regnano sovrane. Ma, un demone scappa dalla sua dimora sotterranea e causa un declino generale nei princìpi morali e nel mondo fisico. Coloro che seguono ciononostante la via della virtù e onorano gli dei sono condotti dopo la morte nella terra della beatitudine. Nel mondo rapidamente tutte le cose vengono distrutte, dopo di che inizia una nuova età dell'oro nella quale i morti virtuosi rinascono. Presumibilmente in questo modo, il testo non è esplicito, il ciclo si ripete.

Si conosce poco del pantheon della religione prebuddhista. L'universo era immaginato su tre livelli: il mondo superiore (il cielo), abitato dagli dei (*lha*); il mondo di mezzo (la terra), dimora degli esseri umani; e il mondo inferiore (il mondo sotterraneo, immaginato come un mondo acquatico), abitato da una classe di esseri conosciuta come *klu* (e più tardi assimilata ai *nāga* indiani). [Vedi *NĀGA E YAKṢA*, vol. 9].

Secondo alcune fonti, il mondo celeste aveva tredici livelli, abitati da una gerarchia di divinità maschili e femminili. Sia le fonti cinesi che le prove epigrafiche dicono che il sole, la luna e le stelle erano invocati come

guardiani e garanti dei trattati. Infatti, sacrifici di vari animali vennero fatti alla conclusione del trattato dell'822 tra la Cina e il Tibet. Tuttavia, in quel periodo il Buddhismo era già entrato in scena e vennero invocati anche i Tre Gioielli del Buddhismo (cioè Buddha, *dharma* e *saṃgha*). Un monaco buddhista con il grado di ministro fu a capo della delegazione tibetana.

Gli esseri sotterranei, i *klu*, costituivano un pericolo costante per l'umanità, poiché erano particolarmente soggetti a essere infastiditi dalle attività che interferivano con la superficie della terra quali l'arare e lo scavare. I *klu* potevano causare lo scoppio di malattie, soprattutto la lebbra e l'idropisia, che potevano essere curate soltanto con riti di espiazione e propiziazione. Tuttavia, nel determinare i dettagli di questi riti e nell'ottenere informazioni specifiche circa la schiera di demoni che popolavano il mondo soprannaturale degli antichi Tibetani, siamo in larga misura ridotti alla speculazione sulla base di pratiche religiose popolari più tarde. Allo stesso modo, incontriamo dei nomi di vari tipi di divinità che saranno di grande importanza nella religione popolare: il dio guerriero (*dgra bla*), il dio del focolare (*thab lha*), il dio della vita (*srog lha*), il dio della terra (*yul lha*) e così via.

È difficile stabilire quali elementi della religione prebuddhista sono realmente indigeni. Le fonti più tarde sostengono che molti dei sacerdoti bonpo provenivano dai Paesi confinanti con il Tibet, in particolare dalle regioni occidentali. Dopo che il Buddhismo trionfò, i Tibetani stessi ipotizzarono che i bonpo fossero śivaiti del Kashmir. Anche possibili influenze derivanti dal mondo iranico sono state oggetto di congetture da parte degli studiosi occidentali, ma, finora, senza prove decisive. D'altra parte, l'importanza dell'influenza cinese, a lungo ignorata, è stata ora definitivamente stabilita. Le tombe reali sono evidentemente ispirate a quelle cinesi. Allo stesso modo la concezione tibetana della santità del re è stata influenzata da quella cinese, infatti l'espressione «figlio di dio» (*lha sras*) corrisponde a quella di «Figlio del Cielo», che definisce l'imperatore cinese e l'espressione «sacro e divino» (*'phrul gyi lha*) deriva dal cinese *shengshen*. Questa santità si manifesta in un'intelligenza superiore alla norma e nel potere di agire, sia politicamente che militarmente. [Vedi *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE*, articolo *Regalità nell'Asia orientale*].

È stata proposta un'ipotesi secondo la quale nel VII secolo la religione prebuddhista si trasformò in un'ideologia politica coerente, modellata sul culto cinese dell'imperatore. Secondo questo punto di vista, ci si riferiva alla religione regale come *gtsug* oppure *gtsug lag*, che significava «la legge degli dei». Tuttavia, le fonti più tarde, sia buddhiste che bonpo, si riferiscono unanimemente alla religione antica usando il termine *Bon*, affermazione sostenuta da ricerche recenti. In ogni caso, il culto dei re divini scomparve con il clero organizzato.

Il Buddhismo. Il Buddhismo si stabilì in Tibet sotto il patrocinio regale nell'VIII secolo. Nel secolo precedente, il Tibet era diventato uno Stato unificato e aveva intrapreso una politica di conquiste militari che ha avuto come esito la breve comparsa del potente Impero dell'Asia centrale. L'introduzione del Buddhismo fu certamente dovuta al bisogno di dotare l'Impero di una religione che godesse di grande prestigio, in virtù della sua affermazione nei potenti Paesi confinanti di India e Cina. Il primo tempio buddhista venne costruito a Bsam yas (Samye) nel 779 circa; poco dopo venne ordinato il primo monaco. Sin dall'inizio, ai monaci buddhisti furono concessi privilegi economici e sociali.

Quando venne introdotto il Buddhismo, i Tibetani poterono scegliere se la nuova religione dovesse essere importata dall'India o dalla Cina. Gli studi moderni hanno stabilito il ruolo importante che la Cina svolse come fonte del Buddhismo nelle prime fasi della sua storia in Tibet, anche se fu la forma indiana di Buddhismo che alla fine predominò. Secondo le fonti più tarde, i re tibetani furono guidati da considerazioni spirituali e gli esponenti del Buddhismo indiano emersero vittoriosi da un dibattito dottrinale con i monaci cinesi che rappresentavano una forma di Buddhismo Chan. Tuttavia, i forti motivi politici furono sicuramente di uguale importanza: in termini militari e politici la Cina era il rivale principale del Tibet e l'influenza cinese alla corte tibetana sarebbe sicuramente cresciuta se avesse preso il controllo della potente gerarchia buddhista.

In ogni caso, il Tibet si rivolse all'India per i testi sacri, le idee filosofiche e i rituali, così come aveva fatto quando nel VII secolo aveva adottato un alfabeto indiano. Il Buddhismo divenne rapidamente la religione dominante, subendo soltanto un contrattempo momentaneo dopo la caduta della dinastia reale nell'842. Sotto molti importanti aspetti, il Buddhismo in Tibet rimase fedele al suo prototipo indiano. Si deve però tenere a mente che questo prototipo era, nei secoli VII e VIII, una forma di Buddhismo Mahāyāna, da una parte, sempre più dipendente dalle grandi istituzioni monastiche, dall'altra, intriso di riti e concezioni tantriche. Entrambi questi aspetti, i grandi monasteri e la pervasiva influenza tantrica, sono rimasti caratteristici del Buddhismo in Tibet. Allo stesso modo, ci sono stati piccoli sviluppi nell'ambito delle idee filosofiche. I Tibetani, nel complesso, si sono accontentati di svolgere il ruolo di esegeti, commentatori e compilatori. Al contrario, il controllo politico che i monasteri gradualmente ottennero fu senza precedenti. Una caratteristica unicamente tibetana della regola monastica è la successione per incarna-

zione: il capo di un ordine o di un monastero viene considerato la reincarnazione (motivata dalla compassione per tutti gli esseri) del suo predecessore. In altri casi, una figura religiosa può essere considerata la manifestazione di una divinità (o di un particolare aspetto di una divinità). Nella persona del quinto Dalai Lama (1617-1682) erano combinate entrambe queste figure. Ogni Dalai Lama fu considerato anche la reincarnazione del suo predecessore. Il quinto, che si autoproclamò capo dello Stato tibetano, venne inoltre considerato l'emanazione o la manifestazione del grande *bodhisattva* Avalokiteśvara (tibetano, Spyan ras gzigs) e così tutti i Dalai Lama successivi fino a quello attuale, il quattordicesimo. [Vedi *DALAI LAMA*, vol. 10 e *AVALOKITEŚVARA*, vol. 10].

La scelta di Avalokiteśvara non fu fatta a caso. Fin dal XII o dal XIII secolo, Avalokiteśvara venne considerato il protettore divino del Tibet in un duplice aspetto. Nei tempi antichi, sotto le sembianze di una scimmia, egli assunse il ruolo di progenitore del popolo tibetano, affinché gli insegnamenti del Buddha potessero fiorire in Tibet a tempo debito. Inoltre, secondo questa visione retrospettiva, sotto le sembianze del grande re tibetano Srong bstan sgam po, che fondò l'Impero tibetano nel VII secolo, Avalokiteśvara istituì il Buddhismo nella Terra della Neve. Il Palazzo Potala a Lhasa, l'antica capitale, fu costruito nella sua forma attuale dal quinto Dalai Lama che ne fece la sua residenza. Situato su una collina, ristabiliva simbolicamente la connessione prebuddhista tra il re divino e la montagna sacra.

La religione popolare. Sarebbe illusorio voler tracciare una linea precisa di demarcazione tra la religione popolare e quella monastica. Comunque, mentre lo studio dei sistemi filosofici del Mahāyāna e l'esecuzione degli elaborati riti tantrici hanno luogo entro i confini dei monasteri, i monaci partecipano attivamente a una vasta gamma di attività rituali al di fuori dei monasteri e credenze che non derivano dal Buddhismo sono condivise allo stesso tempo sia dai monaci che dai laici.

Questi riti e queste credenze possono essere definiti «religione popolare»; ciò significa soltanto che questa religione non ha dimensione monastica, è parte della tradizione e si occupa delle preoccupazioni della vita quotidiana della comunità laica. Essa non contiene un sistema alternativo al Buddhismo (o alla religione Bon). Durante gli ultimi mille anni, le concezioni buddhiste hanno fornito l'intelaiatura cosmologica e metafisica della religione popolare. In molti casi si può anche supporre una continuità con la religione prebuddhista, ma spesso è un compito delicato determinare questa continuità in termini precisi.

Volgendosi agli elementi della religione popolare che provengono dal Buddhismo, il più importante ed evidente è senza dubbio rappresentato dagli sforzi vari e incessanti di accumulare merito. [Vedi *MERITO (Concezione buddhista)*, vol. 10]. La legge della causalità morale (*karman*) diventa facilmente una sorta di bilancia, nella quale l'effetto delle azioni cattive di questa vita o di quelle precedenti può essere annullato dal moltiplicarsi delle azioni buone. Sebbene un atto di compassione, come riscattare una pecora destinata alla macellazione, teoricamente costituisca l'atto ideale di virtù, l'accumulo di meriti generalmente prende una forma più meccanica. Questo spiega l'incessante mormorare le formule sacre (in particolare il *mantra* di Avalokiteśvara, «Oṃ maṇi padme hūṃ»), il far girare le ruote di preghiera (che variano nelle dimensioni da ruote che si possono tenere in mano a enormi cilindri collocati in edifici appositi), lo scolpire i *mantra* su pietre (che possono alla fine diventare mura lunghe diversi chilometri, i cosiddetti muri *maṇi*) e l'issare stendardi o file di bandiere sui quali sono stampate delle preghiere («bandiere di preghiera»). La circumambulazione rituale dei luoghi, degli oggetti e delle persone sacre è anch'essa una pratica chiaramente buddhista nonché propriamente popolare. Il mostrare generosità nei confronti dei monaci e l'osservare, superficialmente o scrupolosamente secondo i casi, i precetti universali del Buddhismo (in particolare la proibizione contro l'uccisione di qualsiasi essere vivente, anche se piccolo) sono norme etiche che i Tibetani condividono con tutti i buddhisti. [Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO BUDDHISTE*, articolo *Culto e pratiche di culto buddhiste in Tibet*, vol. 10].

I pellegrinaggi costituiscono un'importante attività religiosa: soprattutto quelli alla città santa di Lhasa (santificata dai suoi antichi templi e, a partire dal XVII secolo, dalla presenza del Dalai Lama), ma anche agli innumerevoli monasteri, santuari e grotte nelle quali le reliquie dei santi possono essere viste, onorate e venerate. Le montagne sacre, quali il monte Kailāsa nel Tibet occidentale, attraggono un flusso incessante di pellegrini che circumambula, per settimane o mesi, la dimora sacra della divinità scelta. Il pellegrinaggio supremo è il lungo viaggio ai luoghi sacri del Buddhismo in India e Nepal (Bodh Gayā, Rājagṛha, Lumbinī, Sārnāth). I pellegrinaggi in India sono praticamente cessati dopo il XIII secolo, ma a partire dal XX secolo sono ricominciati. [Vedi *PELLEGRINAGGIO TIBETANO*].

Le pratiche rituali, benché abbiano generalmente una struttura concettuale complessivamente buddhista, spesso contengono elementi che si rifanno alla religione prebuddhista. Uno di questi elementi, che si incontra di frequente, è il «riscatto» (*glud*), sotto forma di statuetta a figura umana, che viene offerto come atto propiziatorio ai demoni. Nei riti del Capodanno, come ve-

nivano praticati tradizionalmente a Lhasa, il *glud* era in realtà un capro espiatorio umano che veniva cacciato dalla città e che, nei tempi più antichi, veniva ucciso simbolicamente.

Come in altri Paesi buddhisti, le divinità regionali e locali sono rimaste oggetto di culto da parte della popolazione, soprattutto laica. In particolare, le divinità connesse (oppure identificate) con le montagne sacre, le potenti divinità della terra (*yul lha*), sono adorate durante le feste stagionali in molti modi: bruciando dei rami di ginepro dai quali si leva una profumata nuvola di fumo; con corse di cavalli; con gare di tiro con l'arco; facendo gare a chi beve di più; e con canzoni che esaltano la forza della divinità, la bellezza della terra, l'agilità dei suoi cavalli e il valore dei suoi eroi. Questi dei hanno natura marziale e di conseguenza sono noti come divinità nemiche (*dgra bla*). Inoltre essi sono noti anche come re (*rgyal po*). Vengono solitamente rappresentati come guerrieri a cavallo, vestiti con cotte di maglia e armature arcaiche e con in testa elmi piumati.

La casa riproduce idealmente il mondo esterno e ha le sue divinità guardiane, quali il dio del focolare (*thab lha*). Bisogna prestare attenzione a evitare in ogni modo di contaminare il focolare, poiché questo manderebbe in collera il dio. Sui tetti piatti ci sono altari dedicati alla «divinità maschile» (*pho lha*) e alla «divinità femminile» (*mo lha*) e uno stendardo rappresentante la divinità nemica. La divinità «maschile» e quella «femminile» sono divinità tutelari della famiglia, che supervisionano le attività dei suoi membri, rispettivamente dei maschi e delle femmine. La «divinità nemica» è, a dispetto del suo nome, una divinità che protegge la casa o, come un membro del seguito della locale «divinità della terra», tutto il circondario. Il culto sui tetti di queste divinità corrisponde a quello eseguito in loro onore sulla cima delle montagne e nei passi: lance e frecce a loro consacrate vengono ammucchiate accanto all'altare e ramoscelli di ginepro vengono bruciati in mezzo a violente grida invocanti vittoria e buona fortuna.

Anche le persone possiedono molte divinità tutelari che risiedono nelle diverse parti del corpo. Ogni persona è inoltre accompagnata dal momento della nascita da un dio «bianco» e da un demone «nero», il compito dei quali è di mettere, dopo la morte, ciottoli bianchi e neri, che rappresentano le azioni buone e cattive che ognuno ha compiuto in questa vita, sulla bilancia del giudice dei morti. L'opposizione basilare tra «bianco» e «nero», buono e cattivo, è un concetto fondamentale nella religione popolare tibetana e ha un posto preminente anche nelle tradizioni prebuddhiste. Sono state ipotizzate influenze iraniche, ma la più probabile ispirazione resta la dicotomia concettuale cinese di *yin* e *yang*. [Vedi *YIN-YANG WUXING*].

L'antico schema cosmologico del cielo, della terra e dell'oltretomba resta fondamentale nella religione popolare. In particolare, un culto che rimane diffuso e stabilisce un legame diretto con la religione prebuddhista è quello dei *klu*, esseri sotterranei o acquatici facilmente irritabili da attività quali la costruzione della casa o l'aratura. Queste attività spingono tali creature ad affliggere persone e animali con diverse malattie.

Un aspetto importante della religione popolare (e, in effetti, della religione prebuddhista) è l'enfasi di conoscere le origini, non solo del mondo, ma di tutti gli aspetti del paesaggio, così come degli elementi della cultura e della società che sono importanti per l'uomo. I Tibetani hanno un ampio numero di miti centrati su questo tema delle origini. Benché alcuni di essi abbiano una funzione puramente narrativa, altri servono a legittimare un particolare rito e devono essere recitati affinché il rituale possa diventare effettivo.

I riti di divinazione e di guarigione, durante i quali le divinità «discendono» in un *medium* sia maschio che femmina (*lha pa*, «posseduto dal dio», o *dpa' bo*, «eroe») e parlano attraverso di lui, sono una parte importante della vita religiosa. Tali *medium* sono consultati frequentemente; inoltre anche altri mezzi di divinazione più semplici sono estremamente diffusi.

Un tipo speciale di *medium* è lo *sgrung pa*, che in stato di *trance* può cantare per giorni senza interruzione le gesta del grande eroe Ge sar (Gesar). Considerato un'emanazione del *bodhisattva* Avalokiteśvara, Gesar è stato approvato dalla gerarchia buddhista, ma egli è essenzialmente un eroe epico popolare, un re e un guerriero potente. La sua epica è un deposito di miti, folclore e motivi narrativi paneuroasiatici ed è diffusa al di fuori del Tibet, nell'Hindu Kush e, soprattutto, tra i Mongoli. [Vedi *GESAR*, vol. 12]. Altri visionari (*'das log*) viaggiano in *trance* verso i purgatori buddhisti: i loro corpi giacciono come morti e, al loro risveglio, forniscono racconti dettagliati delle punizioni che spettano oltre la tomba ai peccatori. Altri ancora trovano «tesori» nascosti (*gter ma*) che consistono in testi o in oggetti sacri. In verità, questi sono rimasti fino a oggi un importante modo per aumentare il *corpus* dei testi autorevoli tradotti dal sanscrito (e, in misura minore, dal cinese), poiché gli «scopritori di tesori» (*gter ston*) affermano di riportare alla luce testi che sono stati nascosti (specialmente dal maestro tantrico dell'VIII secolo Padmasambhava) durante i periodi di persecuzione del Buddhismo, per essere riscoperti, generalmente con l'aiuto di esseri soprannaturali, per il bene dell'umanità quando i tempi sono maturi. Infine, estatici e visionari indicano la via per i paradisi terrestri come il regno mitico di Shambhala, o per le valli nascoste, inviolate dall'uomo, nei recessi segreti dello Himalaya.

Riassumendo, la religione popolare tibetana può forse essere definita come un tentativo infinitamente vario di eludere, o almeno mitigare, il meccanismo della legge della causalità morale. Secondo la dottrina buddhista ortodossa, questa legge è inesorabile e la sua giustizia non può essere evitata. Tuttavia, poiché non si può conoscere quali azioni si sono commesse nel passato per le quali è possibile soffrire in futuro, il rigore intollerabile della legge di causa ed effetto è in pratica modificato da una visione religiosa del mondo nella quale il destino dell'individuo dipende anche dagli atti rituali e dagli esseri spirituali, sia benevoli che malevoli, che possono essere perlomeno avvicinati e, nel migliore dei casi, manipolati.

Il Bon. È già stato osservato che una classe di esperti dei riti nella religione prebuddhista era conosciuta come bonpo e che alcune fonti antiche indicano che la loro religione era conosciuta come Bon. In ogni caso, le fonti più tarde concordano tutte nell'affermare che la religione prebuddhista era, in effetti, conosciuta come Bon e queste fonti tendono a descrivere la lotta tra il Bon e il Buddhismo in termini drammatici. Questo è vero non solo per le fonti buddhiste più tarde ma anche per i testi di una tradizione religiosa che emerse nell'XI secolo, se non prima, che si fa chiamare esplicitamente Bon.

Sebbene sia praticamente indistinguibile dal Buddhismo in aspetti quali la filosofia, la vita monastica, il rituale e le convenzioni iconografiche, questo Bon «più tardo» ha sempre insistito sul fatto di rappresentare la religione che prevaleva in Tibet prima della venuta del Buddhismo. Malgrado sforzi sincretici occasionali da entrambe le parti, i buddhisti tendevano a guardare il Bon come eretico e, non di rado, il termine *bonpo* è stato usato nel senso di «eretico», «stregone nero» e così via.

Vanno comunque considerate due questioni riguardo al Bon. Per prima cosa, il contesto storico della religione Bon che emerse nell'XI secolo è lungi dall'essere chiaro. Esiste un significativo elemento di continuità con la religione prebuddhista, ma nulla che faccia pensare ad una identità tra le due religioni. In secondo luogo, è decisamente fuorviante identificare il Bon con la religione popolare in generale. Al livello della religione popolare, i seguaci del Bon e quelli del Buddhismo condividono le stesse credenze ed eseguono, in misura molto larga, gli stessi riti, sebbene alcuni dettagli possano essere differenti (per esempio, i bonpo fanno girare le loro ruote di preghiera ed eseguono le circumambulazioni nella direzione opposta a quella dei buddhisti, cioè in senso antiorario; inoltre, venerano divinità differenti, usano altri *mantra* e così via). Queste corrispondenze non rappresentano un caso di «perversione», di «contraddizione» o simili (come è stato troppo affrettatamente insinuato), poiché il Bon e il Buddhismo condividono gli stessi ideali e gli stessi obiettivi religiosi e li avvicinano con mezzi essenzialmente simili.

La religione tibetana oggi. Un'introduzione alla religione tibetana può risultare incompleta senza un tentativo di fare il punto della situazione attuale. Il fatto più significativo è la caduta della religione monastica. Cominciando negli anni '50 per culminare nel periodo della Rivoluzione Culturale degli anni '60 e '70, i Cinesi lanciarono una violenta campagna antireligiosa in Tibet, che sfociò nella totale distruzione della vita monastica. Un vasto numero di monaci fu ucciso e i rimanenti furono, senza eccezione, costretti a tornare allo stato laicale. La maggior parte dei monasteri fu rasa al suolo e gli altri furono convertiti in edifici secolari quali granai o caserme militari. Grandi biblioteche furono distrutte e gli oggetti rituali, le immagini del Buddha e le reliquie furono sistematicamente profanati. Al culmine di questa campagna, anche le espressioni di fede più insignificanti erano severamente punite dai soldati cinesi o dalle Guardie Rosse.

Una nuova e più pragmatica politica della Cina cominciò a entrare in vigore in Tibet attorno al 1980: molti edifici, considerati ufficialmente monumenti storici, sono stati accuratamente restaurati; un numero limitato di monaci è stato collocato in alcuni dei più grandi monasteri: il 'Bras spungs (Drepung) vicino a Lhasa, lo Bkra shis lhun po (Tashilhunpo) fuori Gzhis ka rtse (Shigatse), nel Tibet orientale, il Bla brang (Labrang) e lo Sku 'bum (Kumbum); alcuni templi sono stati riaperti al culto e centinaia di altri monasteri sono stati ricostruiti spontaneamente dai Tibetani stessi. Nel complesso, l'attività religiosa sembra essere tollerata, sempre che non interferisca con la politica economica. Gli anni '80 hanno visto, infatti, una notevole rinascita del fervore religioso che trova uno sbocco, tra le altre cose, nella ricostruzione dei monasteri e nelle pratiche tradizionali della religione popolare, tra le quali grandi pellegrinaggi alle montagne sacre e ad altri luoghi in tutto il Tibet. È chiaro che la fede e la pratica religiosa rimangono, entro i limiti fissati dalle condizioni politiche ed economiche imposte al Tibet, un elemento fondamentale della situazione complessiva della Terra della Neve.

Tra i rifugiati tibetani in India e Nepal la vita religiosa è fiorente, in larga misura lungo le linee tradizionali. C'è una tendenza a enfatizzare la vita monastica oltre a quegli aspetti del Buddhismo che sono comuni a tutti i buddhisti. In Occidente, alcuni lama tibetani sono diventati «guru» di grande successo e hanno fondato numerosi centri buddhisti tibetani, concentrandosi generalmente sugli insegnamenti di un particolare ordine e mettendo in risalto la meditazione e il rito piuttosto che

il tradizionale studio erudito. In esilio, il quattordicesimo Dalai Lama, Bstan 'dzin rgya mtsho (Tenzin Gyatso, nato nel 1935) è diventato una figura buddhista rispettata a livello internazionale, mostrando a un mondo inquieto la via buddhista, che passa attraverso lo sviluppo dell'intuizione e della compassione, per raggiungere la felicità umana e la pace nel mondo.

BIBLIOGRAFIA

La religione tibetana è un campo nel quale abbonda una letteratura pressoché esoterica. Tuttavia, ci sono anche molti studi seri fruibili dal lettore comune.

Studi generali. L'introduzione classica al tema, ancora di grande aiuto, è Ch.A. Bell, *The Religion of Tibet*, Oxford (1931) 1970, rist. Di più recente pubblicazione sono molti studi eccellenti: D.L. Snellgrove e H.E. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, London 1968, Bangkok 2003 (rist.), (trad. it. *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*, Milano 2004); R.A. Stein, *Tibetan Civilization*, Stanford/Cal. 1972, (trad. it. *La civiltà tibetana*, Torino 1998), e G. Tucci, *Die Religionen Tibets*, in G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. parziale *Le religioni del Tibet*, Milano 1994). L'opera monumentale G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, I-II, Virginia Vacca (trad.), Roma 1949, Kyoto 1980 (rist.), resta di fondamentale importanza in questo campo. Nell'edizione del 1980 le tavole che accompagnano il secondo volume sono state riprodotte in forma di diapositive. Un'esposizione particolarmente limpida si trova in Anne-Marie Blondeau, *Les religions du Tibet*, in H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, III, Paris 1976, pp. 233-329 (trad. it. *Tibet e Sud-est asiatico*, in *Storia delle religioni*, XV, Bari 1978).

La religione prebuddhista. La maggior parte degli studi sulla religione prebuddhista si può trovare soltanto in pubblicazioni specializzate. Tuttavia, le opere di Snellgrove e Richardson, Stein e Blondeau contengono analisi su questo tema all'interno delle loro ricerche. Lo studio più recente sulle antiche iscrizioni è H.E. Richardson, *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*, London 1985.

Il Buddhismo. L'opera D.L. Snellgrove e H.E. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, London 1968, Bangkok 2003 (rist.), (trad. it. *Tibet. Storia della tradizione, della letteratura e dell'arte*, Milano 2004), è particolarmente valida per la formazione degli ordini e per la successiva storia politica della chiesa. G. Tucci, *Die Religionen Tibets*, in G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. parziale *Le religioni del Tibet*, Milano 1994), contiene un esame molto utile della dottrina buddhista e della vita monastica. Una sintetica presentazione del Buddhismo tibetano è fornita da P. Kvaerne, *Tibet. The Rise and Fall of a Monastic Tradition*, in H. Bechert e R.F. Gombrich (curr.), *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, London 1984, pp. 253-70. Per l'arte e i simboli tibetani G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, I-II, Virginia Vacca (trad.), Roma 1949, Kyoto 1980 (rist.), rimane un'opera insuperata. Un altro utile volume, scritto da uno studioso tibetano, è Loden S. Dagyab, *Tibetan Religious Art*, I-II, Wiesbaden 1977. Per una discussione sul rito e sulla meditazione, cfr. S. Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley (1973) 1978, rist.

La religione popolare. Studi generali sulla religione popolare tibetana si trovano in R.A. Stein, *Tibetan Civilization*, Stanford/Cal. 1972, (trad. it. *La civiltà tibetana*, Torino 1998), e P. Kvaerne, *Croyances populaires et folklores au Tibet*, in A. Akoun (cur.), *Mythes et croyances du monde entier*, IV, Paris 1985, pp. 157-69. Una fondamentale opera di consultazione è R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, London-The Hague 1956, Graz 1975 (rist.). La ristampa contiene un'introduzione di Per Kvaerne nella quale vengono fornite numerose correzioni e aggiunte all'edizione precedente. Un utile supplemento a quest'opera è T. Skorupski, *Tibetan Amulets*, Bangkok 1983. Lo studio principale sui testi rituali è stato pubblicato in Christa Klaus, *Schutz vor den Naturgefahren. Tibetische Ritualtexte aus dem Rin chen gter mdzod ediert, Übersetzt und Kommentiert*, Wiesbaden 1985. Un'analisi dei miti tibetani rivolta non solo agli specialisti si trova in una serie di articoli di Per Kvaerne in Y. Bonnefoy (cur.), *Dictionnaire des mythologies*, I-II, Paris (1981) 1999, rist., I, pp. 42-45, 249-52; II, pp. 194-95, 381-84 e 495-97 (trad. it. *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, I-III, Milano 1989). Una rassegna dei più importanti pellegrinaggi si trova in Anne-Marie Blondeau, *Les pèlerinages tibétains*, in Anne-Marie Esnoul (cur.), *Les Pèlerinages*, Paris 1960, pp. 199-245. Lo studio più completo delle celebrazioni tibetane è M. Brauen, *Feste in Ladakh*, Graz 1980.

Esiste un insieme considerevole di letteratura sull'epica di Gesar. Lo studio fondamentale è R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris 1959. Esistono molte traduzioni del testo, soprattutto sotto forma di riassunto. La più facilmente accessibile è probabilmente Alexandra David-Neel, *La Vie surhumaine de Guésar de Ling*, Paris 1931 (trad. it. *Vita sovrumana di Gesar di Ling*, Roma 1990). Traduzioni più dotte sono R.A. Stein (ed. e trad.), *L'Épopée tibétaine de Gesar dans la version lamaïque de Ling*, Paris 1956, e Mireille Helffer (ed. e trad.), *Les Chants dans l'épopée tibétaine de Ge-sar d'après le livre de la course de cheval*, Genève 1977. Sui viaggi visionari a Shambhala e i relativi fenomeni, cfr. E. Bernbaum, *The Way to Shambhala. A Search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas*, New York 1980, Boston-London 2001 (rist.).

Il Bon. Una traduzione importante di un testo bon è D.L. Snellgrove (ed. e trad.), *The Nine Ways of Bon. Excerpts from the gZi-brjid*, London 1967, Boulder 1980 (rist.). Un'analisi della religione Bon è S.G. Karmay, *A General Introduction to the History and Doctrines of Bon*, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko», 33 (1975), pp. 171-218. Sulla letteratura bon, cfr. P. Kvaerne, *The Canon of the Bonpos*, in «Indo-Iranian Journal», 16 (1975), pp. 18-56, 96-144. Cfr. anche le opere di Snellgrove e Richardson, Stein e Blondeau citate sopra.

La religione contemporanea. Sicuramente la miglior analisi del tema è P.H. Lehmann e J. Ullai, *Tibet. Das stille Drama auf dem Dach der Erde*, R. Winter (cur.), Hamburg 1981. Il volume è, inoltre, notevole per la documentazione fotografica del Tibet contemporaneo.

PER KVAERNE

Storia degli studi

La motivazione storica dello studio delle religioni tibetane è duplice: da una parte l'uso di materiale tibetano per integrare i dati indiani sulle origini del Buddhismo, dall'altra, il fascino del Buddhismo tibetano stesso. La prima parte di questo saggio si occuperà proprio di questa duplicità, mentre le sezioni successive tratteranno della ricerca sul Bon, l'altra principale tradizione religiosa del Tibet, della ricerca sulla religione «popolare» e degli attuali motivi di interesse dovuti ai recenti sviluppi.

Il Buddhismo tibetano e cinese. Il grande pioniere occidentale degli studi sulla cultura religiosa del Tibet fu il viaggiatore ungherese Alexander Csoma de Kőrös (1784?-1842). Alcune delle sue opere mantengono ancora il loro valore, mentre quelle di alcuni dei suoi contemporanei sono del tutto superate. È da notare che la sua opera eguaglia quella dei fondatori degli studi buddhisti in Europa, che lavorarono con fonti indiane. Il saggio di A. Csoma de Kőrös, *Notices on the Life of Shakya. Extracted from the Tibetan Authorities*, in «Asiatic Researches», 20/2 (1839), 285-317, è uno dei primi lavori in questo campo, così come F.A. von Schiefner, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Sakyamuni's, des Begründers des Buddhatums*, Sankt Peterburg 1849.

La migliore tra le prime monografie è E. Schlagintweit, *Buddhism in Tibet*, London-Leipzig 1863, London 1968 (2ª ed.). Questa opera si occupa in modo piuttosto esauriente del mondo buddhista in Tibet, dalle sue radici nella teoria indiana del Mahāyāna alle usanze locali, inoltre tratta anche di altri argomenti, quali la demonologia, il Bon e la divinazione. Ugualmente ricco di dati è il volume L.A. Waddell, *The Buddhism of Tibet*, London 1895, ried. *Tibetan Buddhism*, New York 1972, che, però, non ha il rigore dello studio di Schlagintweit e non fa ulteriori progressi rispetto a quello. La migliore introduzione recente è G. Tucci, *Die Religionen Tibets*, in G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. parziale *Le religioni del Tibet*, Milano 1994). Il valore di quest'opera è aumentato dall'uso abbondante che l'autore fa delle fonti tibetane e dalla sua buona conoscenza del contesto filosofico e storico.

I Tibetani hanno scritto numerose opere sull'introduzione e la diffusione del Buddhismo nel loro Paese e sulle sue origini in India. Le traduzioni commentate di tre di queste opere da parte di studiosi europei sono particolarmente importanti. F.A. von Schiefner (ed. e trad.), *Târanâthas Geschichte des Buddhismus in Indien*, Sankt Peterburg 1869, una traduzione della storia del Buddhismo in India scritta in tibetano da Ta ra na tha (Taranatha) nel 1608, ha sufficienti interpretazioni e spiegazioni a opera del traduttore da renderla molto utile anche per gli studiosi di Buddhismo tibetano. E. Obermiller (ed e trad.), *History of Buddhism*, I-II, Heidelberg 1931-1932, traduzione del *Chos 'byung* di Bu ston (Buston), contiene molti dati sul Tibet anche se prevalgono quelli sull'India. Uno straordinario avanzamento nella conoscenza di questo campo è rappresentato da G.N. Roerich (ed e trad.), *The Blue Annals*, I-II, Calcutta 1949-1953, Delhi 1976 (2ª ed.), una traduzione del *Deb ther sngon po* di 'Gos Lo tsa ba Gzhon nu dpal. Questo testo classico descrive alcuni tra i principali eventi avvenuti in Tibet fino al 1480. L'accuratezza di Roerich come studioso e la presenza di vari indici al testo hanno fatto di questa traduzione una preziosa opera di consultazione.

Nel XX secolo sono comparsi scritti che tentano interpretazioni sintetiche dei principali eventi o tendenze della storia religiosa tibetana. Tra questi sono da menzionare due saggi e un'opera enciclopedica di consultazione. C.A. Bell, *The Religion of Tibet*, Oxford (1931) 1970, rist., analizza la storia del Buddhismo fino ai tempi moderni, compresa l'influenza del Tibet sul Buddhismo mongolo e la dimensione politica del potere del Dalai Lama. Un'opera complementare è H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Freiburg 1956, che si concentra sul periodo formativo del Buddhismo in Tibet e descrive la graduale caratterizzazione del Bon e del Buddhismo in quell'ambiente. Sotto forma di descrizione di dipinti, il volume G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, I-II, Virginia Vacca (trad.), Roma 1949, Kyoto 1980 (rist.), contiene molto materiale, dalla mitologia all'iconografia, sulla storia delle religioni tibetane e dello sviluppo delle varie sette. Fortunatamente questa classica opera di consultazione sulla storia, la religione e la mitologia del Tibet è dotata di un ottimo indice analitico.

Vanno segnalate anche alcune importanti opere sulle principali tradizioni del Buddhismo tibetano (a cui a volte ci si riferisce come a «sette», termine forse inappropriato nel contesto tibetano). G. Schulemann, *Die Geschichte der Dalailamas*, Heidelberg 1911, Leipzig 1958 (2ª ed.), fu il primo ampio lavoro sulla struttura, la storia e alcuni elementi dei rituali dei dge lugs pa (gelugpa). W. Filchner, *Kumbum Dschamba Ling, das Kloster der hunderttausend Bilder Maitreyas*, Leipzig 1933, e R. Bleichsteiner, *Die gelbe Kirche*, Wien 1937, sono due opere classiche sui gelugpa ricche di dati etnografici e storici. Li An-che, *The Sakya Sect of Lamaism*, in «Journal of the West China Research Society», 16 (1945), pp. 72-86, e Sherab Gyaltsen Amipa, *Historical Facts on the Religion of the Sa-skya-pa Sect*, Zürich 1970, prendono in esame i sa skya pa (sakyapa). Li Anche, *Rñiṅ-ma-pa. The Early Form of Lamaism*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1948), pp. 142-63, e

Eva Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, Delhi (1977) 1979, 2ª ed., forniscono dati sui rnying ma pa (nyingmapa). Quest'ultima opera, in particolare, tratta della letteratura «scoperta» dei nyingmapa e della storia di questi testi. G. Tucci, *A propos the Legend of Nāropa*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1935), pp. 677-88, Li An-che, *Bka'-brgyud-pa. Sect of Lamaism*, in «Journal of the American Oriental Society», 69 (1949), pp. 51-59, e H.E. Richardson, *The Karma-pa Sect. A Historical Note*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1958), pp. 139-64, forniscono un'utile introduzione allo studio delle tradizioni dei bka' brgyud pa (kagyupa).

Alla base di tutta la pratica buddhista si trovano lo *yoga* e la meditazione. Recentemente sono comparsi numerosi studi su queste pratiche con commentari di lama eruditi (tibetano, *bla ma*). Tra gli studi più vecchi, validi e oggi frequentemente consultati, i seguenti sono notevoli o per la loro chiarezza espositiva o per i loro commentari. I volumi H.V. Guenther (ed. e trad.), *The Jewel Ornament of Liberation*, London 1959, Boston 1986 (rist.) (trad. it. *Il prezioso ornamento di liberazione*, Roma 1978), una traduzione del resoconto di Sgam po pa (Gampopa) sulla pratica religiosa tibetana, e H.V. Guenther (ed. e trad.), *The Life and Teaching of Nāropa*, Oxford 1963, Boston-London 1986 (rist.) (trad. it. *La vita e l'insegnamento di Naropa*, Roma 1975), una biografia di uno *yogin* dell'XI secolo, sono entrambi caratterizzati da una sofisticata analisi della psicologia della pratica buddhista. Un'esposizione molto chiara è compiuta dal quattordicesimo Dalai Lama (Tenzin Gyatso) nel suo *The Opening of the Wisdom-Eye and the History of the Advancement of Buddhadharma in Tibet*, Wheaton/Ill. (1966) 1991, rist. (trad. it. *L'apertura dell'occhio della saggezza*, Roma 1982). Un'analisi delle posizioni filosofiche, della meditazione e del rituale si trova in F.D. Lessing e A. Wayman (edd. e tradd.), *Mkhas-grub-rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, The Hague 1968, Delhi 1978 (2ª ed.), una traduzione di un'opera del XV secolo. Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, London (1959) 1987, rist. (trad. it. *I fondamenti del misticismo tibetano*, Roma 1972), è un testo ben organizzato e facile da leggere.

Le biografie buddhiste (*rnam thar*) sono state usate più volte come fonti per dare maggiore sostanza agli studi dottrinali. Forse il migliore dei primi tentativi in questa direzione è J. Bacot (ed. e trad.), *La Vie de Marpa le «traducteur»*, Paris 1937 (trad. it. *La vita di Marpa il traduttore*, Milano 1994). Degno di raccomandazione è anche il volume R.A. Stein (ed. e trad.), *Vie et chants de 'Brug-pa Kun-legs le yogin*, Paris 1972.

Il Bon. La religione Bon è stata molto meno studiata rispetto al Buddhismo. Ovviamente, oltre al fatto di essere un fenomeno esclusivamente tibetano e non una religione mondiale, la relativa mancanza di interesse per essa può essere attribuita alla persecuzione dei suoi seguaci in epoca recente da parte delle autorità di Lhasa. Tale persecuzione ha reso la sua letteratura di difficile accesso e i suoi maestri difficilmente raggiungibili, inoltre alcuni buddhisti tibetani sono riusciti nell'intento di dare ai primi visitatori occidentali una visione altamente imprecisa delle origini e delle pratiche del Bon.

A parte le notizie sparse e spesso approssimative presenti nelle prime opere di Schlagintweit e Waddell (citate in precedenza), la prima ricerca specifica su questo argomento è F.A. von Schiefner (ed. e trad.), *Über das Bonpo-Sûtra «Das weisse Nâga-Hunderttausend»*, Sankt Peterburg 1881, una traduzione di uno dei testi bon più conosciuti. Tra i primi studi ancora preziosi troviamo tre lavori di Berthold Laufer: B. Laufer (ed. e trad.), *Klu 'Bum Bsdus Pai Sñiṇ Po. Eine verkürzte Version des Werkes von den Hunderttausend Nâga*, Helsinki 1898, *Eine Sühngedicht der Bonpo*, Wien 1900, e *Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo*, in «T'oung pao», 2 (1901), pp. 24-44. Quest'ultimo articolo costituisce la prima ricerca sulla storiografia bon. Un contributo di gran valore allo studio della mitologia bon e un autentico catalogo del pantheon bon è A.H. Francke (ed. e trad.), *gZer-myig. A Book of the Tibetan Bonpos*, in «Asia Major», 1 (1924); 3 (1926); 4 (1927); 6 (1930) e 1 (1949).

Dove devono essere ricercate le origini del Bon, in Tibet o al di fuori? Quali sono i suoi rapporti con il Buddhismo e con le altre religioni, in particolare quelle dell'Iran? Queste domande stanno attirando, con il passare del tempo, sempre più l'attenzione. L'opera che per prima ha stimolato la maggior parte delle discussioni attorno a questi punti è H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden 1950, che analizza il materiale testuale disponibile, in gran parte buddhista. Su tali questioni, il lettore può consultare anche H. Hoffmann, *An Account of the Bon Religion in Gilgit*, in «Central Asiatic Journal», 13 (1969), pp. 137-45, S.G. Karmay (ed. e trad.), *The Treasury of Good Sayings. A Tibetan History of Bon*, London 1972, Delhi 2001 (rist.), e, soprattutto, P. Kvaerne, *Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition in Tibet*, in «Numen», 19 (1972), pp. 22-40, una delle analisi meglio organizzate sulle questioni dell'origine del Bon e del Buddhismo in Tibet.

Tra gli studi moderni sul Bon, particolarmente pregevoli sono il lungo saggio di Tucci contenuto in G. Tucci e W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart 1970 (trad. it. parziale *Le religioni del Tibet*, Milano 1994), e S.G. Karmay, *A General Introduction to the History and Doctrines of Bon*, in «Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko»,

33 (1975), pp. 171-218. Un ampio testo dottrinale si trova in D.L. Snellgrove (ed. e trad.), *The Nine Ways of Bon. Excerpts from the gZi-brjid*, London 1967, Boulder 1980 (rist.). Uno studio importante, nonché la prima opera sullo *yoga* bon, è P. Kvaerne, *Bonpo Studies. The A-Khrid System of Meditation*, in «Kailash», 1 (1973), pp. 19-50, 247-332.

La religione popolare. Finora è stata trattata la ricerca sul Buddhismo e sul Bon «normativi». Certamente, la letteratura, i seguaci e la cultura fisica di queste tradizioni tibetane furono i primi elementi che colpirono Csoma de Kőrös e i suoi successori e rappresentano ancora oggi la maggiore attrattiva. Tuttavia, un interesse verso l'eroe epico del Tibet Gesar, una figura importante nella letteratura e nella religione «popolari» tibetane, risale al XVIII secolo, quando i testi di epica in lingua mongola vennero conosciuti dai viaggiatori occidentali. Un'analisi esauriente dei dati religiosi ed etnografici contenuti in questi testi deve ancora essere compiuta, ma possiamo citare due opere che esaminano versioni differenti della vita e delle gesta di Gesar, per dare un'idea della varietà dei dati disponibili: A.H. Francke, *Der Frühlings- und Wintermythus der Kesarsage. Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets und Ladakhs*, Helsinki 1902, Osnabrück 1968 (rist.), e R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris 1959. Il primo studio mostra l'influenza della scuola della «mitologia della natura», mentre il secondo, forse il migliore studio finora fatto su Gesar, comprende sezioni che si occupano delle influenze e dei temi religiosi buddhisti, bon e «popolari».

La ricerca antropologica su regioni, gruppi etnici e strutture cerimoniali è un campo in veloce crescita. Tra gli studi meno recenti, sono frequentemente consultati L. Schram, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Border*, II, *Their Religious Life*, Philadelphia 1957, e R.B. Ekvall, *Religious Observances in Tibet. Patterns and Function*, Chicago 1964. Un'analisi approfondita dell'iconografia e dell'ordinamento gerarchico degli spiriti e delle divinità del Tibet nel rituale e nella letteratura si trova in R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, London-The Hague 1956, New Delhi 1998 (rist.), che fa largo uso di materiale originale e ha un eccellente indice analitico. Alcuni antropologi hanno studiato lo «sciamanismo» in Tibet: per esempio, vedi J. Rock, *Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland*, in «Anthropos», 54 (1959), pp. 796-818, e Ch. von Fürer-Haimendorf, *The Sherpas of Nepal*, Berkeley-London 1964, New Delhi 1979 (rist.).

La scoperta delle fonti. Nel XX secolo sono avvenuti due eventi di importanza fondamentale per la ricerca sulla vita religiosa del Tibet. Questi eventi hanno indotto alcuni Tibetani a uno studio della loro stessa religione rivolto a occidente, hanno portato studiosi occidentali in stretto contatto con i lama eruditi e hanno attirato l'attenzione degli studiosi su un periodo molto antico del Bon e del Buddhismo in Tibet. Quasi simultaneamente hanno fatto conoscere le pratiche contemporanee con una precisione e una diffusione fino a quel momento inimmaginabili per varie ragioni politiche e geografiche.

Il primo evento fu, nel 1900, la scoperta in una grotta nei pressi di Dunhuang, nella provincia cinese del Gansu, di testi tibetani datati dall'VIII all'XI secolo. Negli anni successivi, studiosi britannici, francesi, russi e giapponesi poterono studiare manoscritti molto più antichi di quelli conosciuti fino a quel momento. Questi documenti hanno rivoluzionato lo studio del Bon e del Buddhismo tibetano, oltre allo studio delle correnti religiose giunte nell'Impero tibetano da oriente e occidente. Uno studio eccellente è Ariane Macdonald, *Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047 e 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroṅ-bcan sgam-po*, in *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris 1971, pp. 190-391.

Il secondo evento fu la conquista cinese del Tibet, portata a termine nel 1959. Centinaia di migliaia di rifugiati tibetani, di cui il governo in esilio del Dalai Lama è simbolo nella mente della maggior parte degli occidentali, ricominciarono la loro vita in Nepal, nell'India settentrionale, in Europa e altrove. Parte della loro vasta letteratura e cultura fisica è venuta con loro e continua a essere accessibile agli studiosi occidentali.

Questi fatti hanno ampliato e cambiato per sempre la ricerca sulla cultura religiosa del Tibet. La quantità di letteratura scritta e il numero di informatori eruditi provenienti da tutte le tradizioni sono aumentati repentinamente. Oggi, la maggior parte dei Tibetani sente un forte slancio a favorire la ricerca occidentale sulle proprie tradizioni e molti lavorano ora in istituti di ricerca in Europa, Giappone e America settentrionale. Infatti. si può dire che gli studi tibetani sono ora inondati dalle fonti e ne sono state esaminate appena a sufficienza per mettere in dubbio molte delle più importanti posizioni che erano ritenute, soltanto fino a poco tempo fa, provate in modo definitivo.

BIBLIOGRAFIA

Un'eccellente descrizione della situazione della ricerca sulle religioni tibetane intorno al 1970 circa, con relativa bibliografia è H. Hoffmann, *Tibet. A Handbook*, Bloomington/Ind. (1975 1986, rist. Diversamente, in questo momento non ci sono fonti bibliografiche verso le quali dirigere gli studiosi; ciò è particolarmente deplorevole a causa della grande quantità di traduzioni

che attualmente vengono pubblicate. Alcuni dei più importanti articoli di Csoma de Kőrös si trovano in E.D. Ross (cur.), *Tibetan Studies, Being a Reprint of the Articles Contributed to the Journal of the Asiatic Society of Bengal by Alexander Csoma de Kőrös*, Calcutta 1912, Budapest 1984 (rist.). Su Laufer, cfr. H. Walravens (cur.), *Kleinere Schriften von Berthold Laufer*, I-II, Wiesbaden 1976-1979. Una valutazione della situazione degli studi moderni si può forse ottenere attraverso la lettura dei volumi dei *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium* e dei *Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies*, che vengono regolarmente pubblicati dalle sedi nelle quali si tengono le conferenze.

MICHAEL L. WALTER

TORAJA, RELIGIONE DEI. I Sa'dan Toraja, una popolazione che conta poco più di 300.000 persone, vivono nel Tana Toraja, una zona montagnosa che si trova nella parte sudoccidentale dell'isola indonesiana di Sulawesi (ex Celebes). Il nome *Sa'dan* deriva da quello del fiume Sa'dan, principale corso d'acqua della regione, mentre *Toraja* è una contrazione di To-ri-aja («uomini della montagna»), appellativo dato loro dal vicino popolo dei Bugi. Conformandoci all'uso locale, anche noi faremo riferimento a questo popolo chiamandolo Toraja. [Vedi la cartina geografica alla voce *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture insulari*].

La regione, che ricopre un'area di circa 3.180 chilometri quadrati, in origine quasi completamente coperti da foreste, ha ormai cambiato volto per lasciare posto alle coltivazioni. Le poche foreste rimaste coprono i pendii impossibili da coltivare. Il principale mezzo di sostentamento è l'agricoltura. Riso, manioca e mais sono i prodotti di base, mentre il caffè e i chiodi di garofano costituiscono i principali prodotti di scambio. L'allevamento di animali è praticato su larga scala, ma soltanto quello dei maiali riveste qualche importanza economica. Il bufalo, che rappresenta uno *status symbol*, è raramente usato per i lavori nei campi. Questo animale, infatti, ha soprattutto funzioni rituali, dal momento che i grandi riti per i defunti richiedono il sacrificio di circa un centinaio di bufali.

I cambiamenti sociali ebbero inizio con l'introduzione della coltivazione e del commercio del caffè alla fine del XIX secolo. La colonizzazione della regione dei Toraja da parte degli Olandesi (1906), seguita dal periodo di occupazione giapponese (1942-1945) e infine dall'indipendenza dell'Indonesia (1945) accelerarono questo processo. Il turismo, sviluppatosi in tempi recenti, ha poi introdotto ulteriori cambiamenti. Il sistema scolastico, imposto dapprima dai missionari e poi dal governo olandesi, aprì un nuovo mondo a una popolazione che, essendo priva di scrittura, conosceva soltanto la tradizione orale. Il Tana Toraja divenne terreno di missione per l'Alleanza riformata della Chiesa riformata olandese e metà della popolazione locale si convertì al Cristianesimo.

La «fede nell'antico». La religione locale dei Toraja si chiama Aluk To Dolo (*to dolo* letteralmente significa «gente del passato»), ossia «fede nell'antico», o «culto degli antenati». In questa religione si intrecciano profondamente il culto degli antenati, il mito e il rito. Nel corso della celebrazione dei rituali più importanti, detti *to minaa*, un sacerdote, esperto di storia e di costumi tribali, recita la lunga litania che racconta le origini della tribù. Egli narra di come ebbero inizio il cosmo e gli dei, di come l'uomo, le piante e gli animali abbiano avuto origine nei cieli e da lì siano stati portati sulla terra quando vi discese il primo uomo, di nobile lignaggio, che atterrò infine su una montagna. Il *to manurun*, questo primo uomo disceso dai cieli, portò con sé l'intero ordine sociale e tutto quanto il suo seguito celeste, con tanto di casa, schiavi, animali e piante. Insieme al *to manurun* vennero anche i sacerdoti: il *to minaa*, il *to burake* (la più alta carica religiosa), il sacerdote del riso e l'uomo-medicina. Manca, invece, un sacerdote che si occupi della morte e dei riti funerari. Questa discesa sulla terra di un nobile proveniente dal cielo ricorre più volte nel corso della storia dei Toraja. Questi temi fondamentali compaiono, con qualche semplice variante regionale, in tutta la regione del Tana Toraja.

La tripartizione del cosmo. Nel sistema dei Toraja il cosmo si divide in tre parti: il mondo superiore, il mondo degli uomini (la terra) e il mondo sotterraneo. In principio, tuttavia, cielo e terra erano uniti in matrimonio e costituivano un'unica distesa di tenebra: dalla loro separazione venne la luce. Da questo matrimonio mitico nacquero, inoltre, diverse divinità. Puang Matua («l'antico signore») è la divinità principale e il dio dei cieli. Pong Banggai di Rante («il maestro delle pianure») è il dio della terra. Gaun ti Kembong («la nuvola gonfia») dimora tra il cielo e la terra. Indo' Belo Tumbang («la signora dalla danza leggiadra») è la dea della medicina, che cura i malati mediante il rito Maro. Pong Tulak Padang è l'Atlante dei Toraja, che sostiene la terra non sulle spalle, bensì sul palmo delle mani. Insieme a Puang Matua nel mondo superiore, egli mantiene in equilibrio la terra, il mondo degli uomini, separando il giorno dalla notte. La sua irascibile sposa Indo' Ongon-ongon, tuttavia, turba questo equilibrio causando terremoti con i suoi malumori. Ella, insieme a Pong Lalondong («il signore che è un gallo»), è molto temuta. Puya («la terra delle anime») si trova, invece, nella parte sudoccidentale, sotto la superficie della terra. Il mondo sotterraneo e il mondo superiore ospitano anche altre

divinità e infine ci sono i *deata* («divinità, fantasmi»), che risiedono sulla terra e nei fiumi, nei canali, nei pozzi, negli alberi e nelle pietre. Le anguille vengono onorate come simboli di fertilità.

La bipartizione rituale. L'uomo, osservando le norme dettate dalle divinità e dagli antenati, compie il suo dovere se mantiene l'equilibrio tra il mondo superiore e quello sotterraneo. Per realizzare tale compito egli deve ricorrere ai rituali, che si dividono in due sfere: i riti dell'Est, detti del Sole nascente o del Fumo ascendente (Rambu Tuka), e i riti dell'Ovest, detti del Sole calante o del Fumo discendente (Rambu Solo'). Il Nord viene associato con l'Est, il Sud con l'Ovest. I riti del Sole nascente sono quelli che celebrano la gioia e la vita. In questa categoria sono compresi la nascita, il matrimonio, le cerimonie del riso e le feste per la prosperità della famiglia, della casa e della comunità. Anche le cerimonie di guarigione fanno parte dei riti del Sole nascente ma, poiché la malattia reca un danno alla comunità, questi riti di guarigione condividono qualche tratto anche con quelli del Sole calante. I riti del Sole calante, invece, sono associati alla tenebra, alla notte e, naturalmente, alla morte. Con l'eccezione dei riti di guarigione, la sfera rituale dell'Est e quella dell'Ovest vengono accuratamente tenute distinte.

Il rito più importante della sfera dell'Est è la festa Bua', una grande cerimonia che riguarda tutto il territorio abitato dalla comunità. Nel corso di questi festeggiamenti il *burake* – che in certi distretti è una sacerdotessa, in altri un sacerdote considerato ermafrodito – invoca gli dei del cielo affinché accordino la loro benevolenza alla comunità. Un'altra festa importante è il Merok, che si celebra a vantaggio di un gruppo familiare allargato. Il Merok ruota intorno al *tongkonan*, l'abitazione costruita dal primo antenato della famiglia. Tra queste antiche case, particolarmente considerate sono quelle che si ritiene siano state fondate da un *to manurun*, un nobile disceso dal cielo. Questi grandi riti dell'Est hanno la loro controparte rituale nelle feste dedicate ai defunti di alto rango. La ritualizzazione della morte è uno dei temi principali della cultura dei Toraja. I riti funerari rispettano un ordinamento di classe che corrisponde allo stato sociale del defunto. La società dei Toraja, infatti, è altamente stratificata e in essa l'ostentazione delle ricchezze ha grande rilievo. Grazie agli sforzi e alla devozione della famiglia, nonché grazie alle grandi spese affrontate per procurare i bufali da sacrificare e alle cure e attenzioni del sacerdote che celebra i riti della morte, il defunto di alto rango potrà infine raggiungere Puya. Dopo essere stato giudicato da Pong Lalondong, egli potrà ascendere su una montagna e raggiungere il cielo, dove troverà posto tra gli antenati divinizzati, che formano una costellazione posta a salvaguardia dell'umanità e della coltivazione del riso. Così le sfere della morte e della vita, apparentemente in contrasto, alla fine si incontrano.

BIBLIOGRAFIA

T.W. Bigalke, *A Social History of Tana Toraja, 1875-1965*, Ann Arbor 1981.

C. Jannel e Fr. Lontcho, *Laissez venir ceux qui pleurent. Fête pour un mort Toradja (Indonésie)*, s.l. 1976: contiene alcune traduzioni di antichi poemi dei Toraja a cura di Jeannine Koubi.

Jeannine Koubi, *Rambu Solo', la fumée descend*, Paris 1982.

H.Th. Lanting, *Nota van den Controleur van Makale/Rantepao*, in *Memorie van Overgave*, The Hague 1926.

E.A.J. Nobele, *Memorie van Overgave betreffende de Onderafdeeling Makale*, in «Tijdschrift/Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen», 60 (1926), pp. 1-144.

Hetty Nooy-Palm, *The Sa'dan-Toraja. A Study of Their Social Life and Religion*, I-II, The Hague 1979-1986.

H. van der Veen, *Tae' (Zuid-Toradjasch) Nederlandsch Woordenboek*, The Hague 1940.

T. Volkman, *The Riches of the Undertaker*, in «Indonesia», 28 (1979), pp. 1-16.

[Aggiornamenti bibliografici:

H. Chambert-Loir, A. Reid e Australian National University (curr.), *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, Honolulu 2002.

M. Klass e M.K. Weisgrau, *Across the Boundaries of Belief. Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*, Boulder/Colo. 1999.

T. Kobong, *Evangelium und Tongkonan. Eine Untersuchung über die Begegnung zwischen christlicher Botschaft und der Kultur der Toraja*, Hamburg 1989.

E.M. Kotilainen, *When the Bones are Left. A Study of the Material Culture of Central Sulawesi*, Helsinki 1992.

P. Yampolski e Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia, *Sulawesi Festivals, Funeral and Work*, Washington/D.C. 1999].

HETTY NOOY-PALM

U-V

UCHIMURA KANZŌ (1861-1930), saggista giapponese, studioso della Bibbia e *leader* cristiano. La posizione singolare di Uchimura nel pensiero del Giappone moderno si può riassumere nel suo insistere sull'indipendenza umana di fronte al Dio biblico e cristiano. Quattro atti in qualche modo profetici di Uchimura drammatizzano e rappresentano opportunamente i temi principali dei suoi scritti. In due di queste occasioni Uchimura si interrogò sul crescente autoritarismo del governo. La sua esitazione piena di scrupoli, nel 1891, a inchinarsi di fronte al sigillo imperiale e la sua aperta adesione al pacifismo, nel 1903, immediatamente prima dello scoppio della guerra russo-giapponese, sollevarono il problema della lealtà dei cristiani verso lo Stato. Nel 1918, invece, annunciò pubblicamente il ritorno imminente di Cristo e, infine, in un documento pubblicato postumo sembrò rinunciare al movimento cristiano associato al suo nome.

Questi atti derivavano da un elevato senso del valore e della responsabilità individuali, che rimase sempre ben evidente lungo l'intera storia personale di Uchimura. Suo padre, un abile *samurai* impiegato statale, dovette rinunciare alla sua condizione, alla sua carica e al rispetto per se stesso a causa dei cambiamenti politici che seguirono la rivoluzione del 1867-1868. Egli allora trasferì l'autorità familiare al figlio sedicenne, dopo che questi aveva ricevuto una borsa di studio del governo, sufficiente a sostenere l'intera famiglia. Uchimura studiò presso un Collegio agrario di Stato, dove, sotto l'influsso di insegnanti calvinisti evangelici americani, divenne cristiano.

Dopo la laurea nel 1881, l'insoddisfazione per il lavoro nella pubblica amministrazione come scienziato addetto alle zone di pesca e un disastroso matrimonio lo spinsero a recarsi negli Stati Uniti. Qui trovò ottimi maestri allo Amherst College e ottenne una seconda laurea nel 1887. Di ritorno in Giappone, Uchimura diresse una scuola con personale perlopiù composto da missionari americani. Alcuni dissensi sui metodi degli evangelici – prima di insegnare il Cristianesimo, egli voleva sempre che fossero nominati esempi giapponesi di integrità – lo portarono a dare le dimissioni e a interrompere la collaborazione con i missionari. La sua esitazione di fronte al sigillo imperiale mentre era insegnante in una scuola statale gli costò la possibilità di un altro impiego pubblico. Di conseguenza decise di guadagnarsi da vivere scrivendo. Dopo diversi anni difficili, divenne direttore di un giornale che finì per trasformare nel più diffuso quotidiano del Giappone, ma la sua dichiarazione di pacifismo gli costò il posto. Nel 1900 Uchimura aveva già cominciato la pubblicazione di un periodico mensile chiamato *Seisho no kenkyū* (Studi biblici). Questa pubblicazione realizzò la sua ambizione, covata da tempo, di scrivere commenti popolari sulla Bibbia e gli fornì di che vivere fino alla morte. Attraverso il suo periodico numerosi individui giunsero a guardare a Uchimura come alla loro guida spirituale. I suoi molti e frequentatissimi incontri-conferenze, dopo che aveva aderito al Movimento per il Secondo Avvento, nel 1917, lo riportarono al centro dell'attenzione nazionale. Questi incontri si sviluppavano in commenti di oltre due ore sulla Bibbia, per un uditorio settimanale che contava dalle cinquecento alle settecento persone. Uchimura continuò la sua pubblicazione e le sue conferenze fino alla morte.

Ogni cosa nei suoi scritti riflette la preoccupazione

per un Giappone entrato un po' troppo all'improvviso nel mondo moderno. All'epoca «il mondo moderno» significava le nazioni europee e nordamericane, dove la gente credeva in una gerarchia di Stati fra cui quelli cristiani occupavano il gradino più alto. Nei suoi lavori in lingua inglese Uchimura interpretò le preoccupazioni dei Giapponesi nei confronti degli Occidentali, sottolineando la rettitudine delle virtù tradizionali del Giappone. I suoi primi lavori in giapponese, invece, commentavano la società del Giappone contemporaneo, mentre i suoi scritti più tardi introdussero in Giappone la Bibbia e i frutti della cultura cristiana. Questi saggi erano spesso basati sugli appunti che aveva scritto per le sue conferenze settimanali. I commenti sulla Bibbia, che costituiscono la maggior parte dei suoi scritti, rappresentano il più ampio *corpus* di studi biblici prodotto da un singolo autore in lingua giapponese.

Il concetto principale associato al nome di Uchimura è *mukyōkai* o *mukyōkai shugi*, di solito tradotto con «senza Chiesa» o «non Chiesa», oppure, nella traduzione di Uchimura, «il principio di una Cristianità della non Chiesa». Questa nozione annuncia una fede che unisce gli uomini a Dio attraverso l'uso devoto della sola Bibbia. La Chiesa, quale si è realizzata nelle nazioni cristiane, pareva a Uchimura così carica di implicazioni con la storia e con le tradizioni dell'Occidente da mancare di significato per i Giapponesi. D'altro canto i Giapponesi, attraverso una lettura piena di fede della Bibbia, potevano sviluppare un Cristianesimo adatto ai loro bisogni e compatibile con le loro tradizioni. La negazione finale di Uchimura, in un articolo pubblicato dopo la sua morte, di «ciò che oggi comunemente è chiamato *mukyōkai*» non rifletteva in realtà alcun cambiamento nel suo credo. Al contrario, essa esprimeva la sua costernazione di fronte allo sviluppo imminente fra i suoi seguaci di una Chiesa basata sulla loro interpretazione del *mukyōkai shugi*.

I seguaci di Uchimura, più preoccupati di lui per il fatto di non riuscire a costituire una Chiesa, continuarono a riunirsi in piccoli gruppi di studio sulla Bibbia, chiamati ancora *mukyōkai*. Essi non avevano altro legame organizzativo che il loro rispetto per la Bibbia e per le opere di Uchimura. Tra gli aderenti figurano alcune delle personalità più importanti nella formazione delle istituzioni giapponesi dopo il 1945: Tanaka Kōtarō, Yanaihara Tadao, Nanbara Shigeru, Takagi Yasaka e Matsumoto Shigeharu.

BIBLIOGRAFIA

L'edizione completa (*Uchimura Kanzō zenshū*, I-XX, 1932-1933, rist. Tokyo 1961-1966) è stata rimpiazzata da un'altra edizione con lo stesso titolo in 38 voll. (Tokyo 1981-1984), che contiene alcuni articoli in più e molte più lettere. La migliore biografia è Masaike Megumu, *Uchimura Kanzō den*, 1950, Tokyo 1977. In inglese cfr. R.A. Morse (cur.), *Culture and Religion in Japanese-American Relations. Essays on Uchimura Kanzō, 1891-1930*, Ann Arbor 1981; J.F. Howes, *Uchimura Kanzō*, in Nobuya Bamba e J.F. Howes (curr.), *Pacifism in Japan. The Christian and Socialist Tradition*, Kyoto 1978.

[Aggiornamenti bibliografici: J.F. Howes, *Japan's Modern Prophet. Uchimura Kanzō (1861-1930)*, Vancouver-Toronto 2006].

JOHN F. HOWES

UNIFICAZIONE. Vedi *CHIESA DELL'UNIFICAZIONE.*

VIETNAM, RELIGIONE DEL. Come tutta la cultura vietnamita, anche la religione del Vietnam è stata a lungo presentata come una semplice copia del modello cinese. Formatisi per la maggior parte sugli studi cinesi e per lo più di ambiente colto e di estrazione urbana, gli studiosi vietnamiti affrontavano i loro interlocutori ricorrendo agli ideali cinesi, soprattutto per ciò che concerneva le norme morali ed estetiche, finendo per misurare il valore di un certo rito o di un certo comportamento sulla base del suo grado di conformità con le regole stabilite dai testi cinesi di epoca Han.

Dal punto di vista storico, il delta del Fiume Rosso, culla della civiltà vietnamita, fu terra di occupazione degli Han per più di un millennio. Inoltre, il Regno di Mezzo, estremamente centralizzato alla stregua dell'Impero romano, aveva un'organizzazione particolarmente efficiente, in cui ogni fetta di territorio conquistato veniva posta sotto l'assoluto controllo e la stretta sorveglianza militare, amministrativa e ideologica del governo. La scrittura cinese, poi, fungeva da strumento unificante e assimilante di prim'ordine. Nondimeno, la civiltà dongsoniana, che fiorì in questa regione prima che l'invasione degli Han la distruggesse, doveva aver avuto un certo vigore poiché, a dispetto della lunghissima occupazione coercitiva che seguì, i Vietnamiti conservarono la loro lingua e una parte della loro cultura finché, dopo numerose rivolte, nel X secolo della nostra era riuscirono a liberarsi da quell'occupazione cinese ormai così profondamente radicata. Paradossalmente, però, il consolidamento dell'indipendenza rafforzò il prestigio del modello cinese tra i letterati. L'influenza cinese era ancora tale nel 1812 che l'imperatore Gia Long, che aveva da poco riunificato il Paese, promulgò un nuovo codice che non era altro che una traduzione di un trattato di epoca Manciù, nonostante il fatto che da più di tre secoli i Vietnamiti avessero una propria normativa giuridica originale nota come Codice dei Lê.

Eppure, in una popolazione che era per oltre il 90% rurale, l'ideologia concerneva in forma diretta un numero relativamente piccolo di persone, coloro che esercitavano il potere e detenevano il prestigio. I loro ideali e le loro fedi non toccavano che superficialmente la massa, che restava legata invece a una serie di regole trasmesse oralmente e comprovate dall'osservanza quotidiana. Il fatto che i Vietnamiti parlassero una lingua appartenente a una famiglia diversa (austroasiatica) da quella del cinese (sino-tibetana) costituiva un considerevole vantaggio per la conservazione di queste regole. Inoltre, lo sviluppo, nel X secolo, del *chu nôm*, un sistema demotico di scrittura basato sulla grafia cinese, aveva permesso un più stretto contatto tra la cultura popolare e la classe colta. Questo atteggiamento di apertura nei confronti delle credenze e delle pratiche nazionali fu poi rafforzato, nel XVII secolo, dalla diffusione del *quôc ngu*, il sistema di scrittura latinizzata introdotto da Alexandre de Rhodes, benché tale sistema non sia stato pienamente accettato che nel XIX secolo e non sia divenuto universale fino al XX.

Nella sfera religiosa, questa situazione creò la coesistenza di modello cinese da un lato, cui si conformavano gli esponenti più eruditi o più versati in materia di fede, e culti popolari dall'altro, osservati dalla grande maggioranza del popolo. Tra i due poli si venne a creare un fenomeno di osmosi che portò a un sincretismo dalle molteplici sfaccettature.

L'espansione verso l'estremità meridionale del territorio vietnamita accrebbe ulteriormente la diversificazione religiosa, con l'assorbimento, a livello costiero, dei Cham, la cui affiliazione religiosa si divideva tra Brahmanesimo e Islam e, sul delta del Mekong, dei Khmer, seguaci del Buddhismo Theravāda. Queste tre religioni, insieme con quella dei Protoindocinesi sulla quale si erano innestate, diedero origine a un sincretismo forse più intimamente amalgamato di quanto non fosse la Triplice Religione (Buddhismo, Confucianesimo e Daoismo) dei Vietnamiti dalle medesime origini protoindocinesi. Proprio alla fonte, sul limitare del delta del Fiume Rosso, occorre poi almeno accennare all'influenza esercitata dai Tai sulle credenze e sulle pratiche non soltanto dei Muong, che adoperavano una forma arcaica di vietnamita, ma anche su quelle dei Vietnamiti a tutti gli effetti, che abitavano nei villaggi ai piedi delle alture.

Infine, è ancora troppo presto per valutare appieno l'effetto delle campagne governative di ispirazione marxista-leninista contro tutte le forme di religione. La ventennale separazione tra la parte meridionale e la parte settentrionale del Paese ha introdotto ulteriori varianti religiose. Un gran numero di cattolici del Nord cercò rifugio nel Sud nel 1954, dove il loro peso politico permetteva loro di estendere la propria influenza. Non bisogna dimenticare che, a parte le Filippine, a maggioranza cattolica, il Vietnam conta la più forte minoranza cristiana dell'Asia.

In ogni caso, la descrizione della religione vietnamita presentata in queste pagine riflette la situazione antecedente all'adozione della politica marxista del Paese. Inoltre, non verrà riservato molto spazio al modello cinese, già trattato altrove, in favore di quegli aspetti che riguardano direttamente la religione vietnamita.

A livello individuale, uno dei concetti fondamentali è quello delle «anime» o «princìpi vitali». Questo concetto regola molti aspetti della vita quotidiana e dei rituali fondamentali, come i riti funerari o il culto degli antenati. In questo campo, le influenze cinesi sono predominanti. Ci si imbatte nella tradizione cólta degli Han delle tre anime spirituali e delle sette anime corporali, che infatti presentano anche nomi sino-vietnamiti: *hôn* (cinese, *hun*) e *phach* (cinese, *po*). Tuttavia, stando a Leopold Cadière, autore di un profondo studio sull'argomento, tra il sistema della gente cólta e il vocabolario e le concezioni della gente comune compaiono notevoli differenze. Per esempio, a proposito del *phach*, i «princìpi vitali inferiori» trovano il loro corrispondente vietnamita, *voc*, confinato all'aspetto fisico del «corpo» (specie all'aspetto fisico esteriore). Inoltre, il termine più spesso utilizzato in vietnamita è, di fatto, *via*, che ha la stessa gamma semantica di *phach* (da «forma del corpo» a «anima animale»). Le qualità del *via* variano sia a seconda degli individui, sia all'interno dello stesso individuo. Una persona dotata di un *via* «pesante» esercita sugli altri un influsso dannoso, mentre colui che ha un *via* «leggero» apporta influenze benefiche.

Appropriati riti funerari sono assolutamente necessari alla buona riuscita della dipartita da questo mondo. Gli spiriti malevoli appartengono a due categorie: i *ma* (cinese, *ma*) e i *gui* (cinese, *guī*), le anime dei morti insepolti. Al contrario, si può trarre beneficio dall'aiuto dei *thân* (cinese, *shen*), le anime degli antenati. Queste tre entità, espresse da nomi sino-vietnamiti, attestano la sopravvivenza dello *hôn*.

Dalla stessa famiglia lessicale proviene anche il termine vietnamita *hoi*, con il suo corrispondente sino-vietnamita *khi* (cinese, *qi*), la cui gamma di significati va da respiro, inalazione, emanazioni da corpi vivi o morti fino a «influenze soprannaturali» sulla vita e il destino dell'uomo. Questa influenza può provenire non soltanto da un altro uomo, ma anche da un animale, dalla terra, da pietre, piante e così via. Tale concetto fornisce anche le basi essenziali per la formazione del culto popolare.

Il modello cinese si fonda su un complesso religioso chiamato *tam giao* (cinese, *sanjiao*, «triplice dottrina» o «triplice religione»), ossia Buddhismo (*Phât giao*; cinese, *Fojiao*), Confucianesimo (*Không giao*; cinese, *Kong-*

jiao) e Daoismo (*Lao giao*; cinese, *Daojiao*) o, in altri termini, le dottrine rispettivamente del Buddha, di Confucio e di Laozi. Prima del 1975, quando si chiedeva a un Vietnamita istruito quale religione professasse di norma ci si sentiva rispondere: buddhista. A livello civile o familiare, tuttavia, egli seguiva i precetti confuciani, mentre nella sfera affettiva o di fronte alle avversità del destino ricorreva a concetti daoisti. Benché il Buddhismo Mahāyāna ne influenzasse il rapporto con l'aldilà, il suo comportamento personale era impregnato di Daoismo. Ciò risultava evidente nel suo impegno a conformarsi con l'armonia cosmica, a porre attenzione alle sorgenti e alle correnti di energia che solcano l'universo e a trovarvi parallelismi con il corpo umano. Questi interessi trovavano una manifestazione nel suo desiderio di ritirarsi in seno alla natura e nel ricorso alla geomanzia e a diverse procedure divinatorie, persino alla magia, benché la sua condotta morale venisse dettata, in primo luogo, dal Confucianesimo e dal Buddhismo.

Non occorre ricordare che, come in Cina, nessuno degli elementi che compongono la Triplice Religione si mostra in alcun modo impenetrabile agli altri due. Gli scambi reciproci crebbero anzi a tal punto nel corso dei secoli che divenne talvolta difficile stabilire con certezza quale rito o quale credenza fosse da attribuire all'una o all'altra religione. Nei secoli XII e XIII, una serie di dispute, talora anche violente, oppose i buddhisti ai daoisti, portandoli ad accusarsi a vicenda di una gran varietà di plagi. Anche il ricorso alla divinazione nelle sue molteplici forme non era esclusivo monopolio dei daoisti, poiché i confuciani medesimi impiegavano questo mezzo per decodificare il destino.

Questo amalgama si radicò con più vigore tra la gente comune, che conosceva le peculiarità dei singoli componenti della Triplice Via in forma alquanto sommaria. Tuttavia, sembra che i rispettivi dosaggi di tali elementi fossero in misura inversamente proporzionale a quelli che predominavano tra i letterati. La gente comune manifestava la propria preoccupazione non tanto nei confronti della correttezza delle regole di governo e dei mandati del Cielo, quanto nell'assicurarsi l'aiuto degli esseri soprannaturali per risolvere gli angosciosi problemi del presente e per assicurarsi un futuro, sia terreno che oltremondano, decoroso. È vero che l'osservanza del culto degli antenati attestava una predominanza del Confucianesimo, ma ai ranghi delle molteplici divinità del pantheon daoista si tendeva ad associare tutta la varietà di Buddha e *bodhisattva*. Il Daoismo stesso si era smisuratamente arricchito di credenze e pratiche popolari autoctone, alle quali conferiva una certa rispettabilità dando loro una sfumatura sinizzante; inoltre, nelle attività di tipo religioso la magia ricopriva un ruolo in proporzione ancor più importante.

La situazione geografica del Vietnam ai tempi dell'occupazione cinese lo poneva in una posizione privilegiata, percorso com'era dai mercanti indiani e dai missionari che dall'India si recavano in Cina e, in direzione opposta, dai pellegrini Han e vietnamiti. Dal I secolo d.C., i monaci indiani cominciarono a diffondere in prima persona le dottrine buddhiste in tutto il Regno di Mezzo, compresa la Cina meridionale. Fu così che anche alcuni Vietnamiti parteciparono alle prime traduzioni dei testi canonici. Dal VI secolo, e in particolare nel VII, il Buddhismo Theravāda in Vietnam cedette il posto alle dottrine del Mahāyāna che prevalevano anche in Cina. E nelle pagode i tre Buddha (*tam thê phât*; cinese, *sanshi fo*) del presente, del passato e del futuro occuparono l'altare maggiore, mentre gli altri altari furono invasi dalle statue di innumerevoli *bodhisattva*. Sette *dhyāna* (*thiên*; cinese, *chan*) distintamente autoctone emersero nel corso dei secoli e un numero sempre maggiore di Vietnamiti prese a recarsi in pellegrinaggio in India. L'assistenza prestata da eminenti monaci buddhisti a coloro che avevano liberato il Paese dai Cinesi, procurò al Buddhismo una salda presa sulle prime dinastie, tanto che accadeva che i re abdicassero per terminare i propri giorni in monastero. [Vedi *BUDDHISMO*, articolo *Il Buddhismo nell'Asia sudorientale*, vol. 10].

Il Confucianesimo, che regolava gli esami per l'accesso dei letterati alle cariche pubbliche (in altre parole, i quadri mandarini) fu, dall'epoca Ly (1009-1225) l'ideologia dominante ufficiale. Inoltre, a partire dal periodo Lê (1428-1788), il Confucianesimo provvide il codice morale e rituale, a livello statale e familiare, del Vietnam ancora una volta indipendente, che in seguito si sarebbe comportato come una replica meridionale del Celeste Impero. Prima ancora che all'immagine del Figlio del Cielo, suo «signore feudale», l'imperatore del Dai Viet doveva rendere conto delle proprie azioni a Dio onnipotente. Se non avesse rispettato le leggi, il mandato a governare ricevuto dal Cielo gli sarebbe stato revocato in diverse maniere, per esempio mediante guerre, rivoluzioni, mancanza di eredi maschi e così via. [Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*].

In materia di ministero dei culti, le posizioni di assoluta preminenza occupate dal Cielo e dalla terra trovavano espressione nei sacrifici offerti loro dal sovrano, che officiava di persona. Queste cerimonie, che venivano ascritte al *nam giao* (cinese, *nanjiao*, tumulo sacrificale), erano prerogativa del potere imperiale e da sempre venivano investite di eccezionale maestà e pompa. Anche il *lê tich điên* (cinese, *jitian*, «cerimonia di apertura delle risaie») apparteneva a questa branca del culto, e anch'esso veniva celebrato in origine dal sovrano in persona, che però lo delegò presto a un mandarino di alto rango. Tracciando nove solchi sul campo reale, il

sovrano o il suo rappresentante segnavano l'apertura della stagione dell'aratura.

Il culto degli antenati occupava il posto d'onore nel culto familiare. Esso rappresentava l'espressione rituale di una virtù cardinale, la devozione filiale (*hiêu*; cinese, *xiao*), il perno delle relazioni interpersonali. I Vietnamiti seguivano devotamente il precetto di Mengzi, «il dovere nei confronti dei genitori è il fondamento di tutti gli altri», che permeava tutte le norme di condotta. La necessità di perfezionare se stessi moralmente e intellettualmente, la fedeltà ai propri amici, il rispetto nei confronti dei superiori, la lealtà al sovrano, tutto era ritenuto una conseguenza prodotta dalla sfera della devozione filiale. [Vedi *ANTENATI, CULTO DEGLI*, vol. 2].

L'impatto economico del culto degli antenati su di una famiglia dipendeva dalla ricchezza di quella famiglia. Riservati esclusivamente al mantenimento di tale culto e alla celebrazione delle cerimonie a esso inerenti erano i redditi derivanti dalle proprietà (campi di riso, case, eccetera) che costituivano lo *huong hoa* (cinese, *xianghuo*), ossia la porzione «di incenso e di fuoco» trasmessa ereditariamente dal padre al figlio maggiore. Occorre notare che il Confucianesimo, in Vietnam, non riuscì a relegare le donne al rango inferiore occupato da quelle cinesi. Anche nelle famiglie ricche, la moglie ricopriva un ruolo pari a quello del marito nelle cerimonie di famiglia, incluse quelle attinenti al culto degli antenati in senso stretto. In quanto ideologia di governo di tipo mandarino, il Confucianesimo, per sua natura, divenne bersaglio dei regimi marxisti-leninisti. In Vietnam l'offensiva fu meno virulenta e di più breve durata che nella Repubblica Popolare Cinese, anche grazie al fatto che il Vietnam non registrò un fenomeno estremista paragonabile a quello della Rivoluzione Culturale cinese.

Tanto i letterati erano sensibili all'ordine universale astratto proposto dal Confucianesimo, ossia la trasposizione idealizzata della gerarchia burocratica, quanto lo erano all'ordine universale concreto concepito dalla dottrina daoista, con le sue corrispondenze (il corpo umano, replica in microcosmo del macrocosmo) e le sue contraddizioni complementari (*âm* e *duong*, gli equivalenti vietnamiti di *yin* e *yang*). [Vedi *YIN-YANG WUXING*]. I contadini, al contrario, conoscevano del Daoismo soprattutto le raffigurazioni presenti nei templi (*đên*) in varie forme. Al sommo di tutta la gerarchia stava l'Augusto Imperatore di Giada, Ngọc Hoang (cinese, Yuhuang), assistito dai suoi due primi ministri, Nam Tao (cinese, Nancao, la Costellazione meridionale) e Bac Đâu (cinese, Beidou, la Costellazione settentrionale), incaricati l'uno di tenere il conto delle nascite e delle morti degli esseri umani, e l'altro di presiedere alla moltitudine di divinità irreggimentate in un'organizzazione che era la copia speculare della burocrazia imperiale. [Vedi *YUHUANG*]. Tra queste divinità, un posto speciale deve essere attribuito a Tao quân (cinese, Zaojun), il dio del focolare, che alla fine di ogni anno riferiva opere e azioni compiute dagli uomini; i giorni a ridosso di quest'evento costituivano un periodo di transizione, che dava l'occasione ai Vietnamiti di celebrare la più spettacolare festa collettiva, il Têt Nguyên Đan (cinese, Yuandan), la celebrazione del Capodanno. Nella coscienza popolare vietnamita, Tao quân è costituito in realtà da tre figure, una donna e i suoi due mariti, i cui sfortunati matrimoni erano oggetto di leggende. L'altra fondamentale categoria di pratiche vietnamite è rappresentata dagli immortali, il cui nucleo cinese composto da otto elementi è stato accresciuto dall'inserzione di divinità locali. [Vedi *DAOISMO, Panoramica generale*, e *ANNO RELIGIOSO CINESE*].

Il ricorso a *medium* e a elementi di decorazione rituali rappresentanti il pantheon dominato dall'Imperatore di Giada rese possibile l'assimilazione di elementi daoisti in un certo numero di culti popolari vietnamiti. Il più vicino per forma a un culto daoista era la celebrazione tributata a Trân Hung Đạo, uno spirito servito da un *medium* di sesso maschile (*ông đông*). Trân Hung Đạo è un eroe nazionale vietnamita del XIII secolo, conquistatore delle armate degli Han della dinastia mongola. Il *medium* esegue un violento rituale, nel corso del quale si autoinfligge ordalie sanguinose e cura i malati, esorcizzando da essi il traditore o il generale vinto che li possiede.

Il culto dei *chu vi*, «dignitari» serviti da un *medium* di sesso femminile (*ba đông*), attinse invece dal Daoismo alcuni elementi decorativi e, almeno nelle regioni settentrionali, la possessione dei *medium* a opera di alcuni immortali (laddove, nelle regioni meridionali, erano gli spiriti e non gli immortali a «discendere»). In questi riti, il *medium* viene «montato» non da un dio, ma in successione, nel corso dello stesso rito, da diversi spiriti di ambo i sessi e di diverse età.

A livello collettivo, un posto di rilievo nella religione popolare vietnamita è tenuto dal culto delle divinità tutelari (*thanh hoang*; cinese, *shenghuang*), protettrici della comunità. In effetti, la costruzione pubblica più importante dei villaggi era il *đinh*, al tempo stesso sede comunitaria e luogo di culto, dove era ospitato l'altare della divinità tutelare e si riunivano i maggiorenti per dirimere le questioni di amministrazione e di giustizia interna. Il *đinh* costituiva il centro della vita collettiva a livello sociale e a livello religioso. Esso costituiva il nucleo del sistema delle relazioni del villaggio con il mondo dell'aldilà (mediante l'intervento del *thanh hoang*) e con lo Stato (la divinità tutelare veniva confermata da un'autorizzazione imperiale concessa su richiesta dei maggiorenti).

Il *thanh hoang* poteva essere una divinità celeste, un personaggio leggendario o storico divinizzato, o persino un personaggio di pessima reputazione, come un ladro o uno spazzino, la cui morte violenta nell'«ora sacra» l'aveva dotato di occulti poteri. Poteva anche accadere, seppur raramente, che un influente mandarino che aveva reso un servizio importante al villaggio divenisse uno spirito guardiano quando ancora era in vita. Una divinità che non riuscisse a proteggere il suo villaggio in un momento critico, o la cui perfidia fosse stata denunciata da una rivelazione soprannaturale, veniva cacciata e sostituita con un'altra.

Un servizio dedicato al mantenimento del fuoco e dell'incenso veniva celebrato tutto l'anno e le cerimonie avevano luogo al *đinh* il primo e il quindicesimo giorno di ciascun mese, oltre che in certe festività particolari. La più importante festa dell'anno era il Vao Đam, o Vao Hội («essere in festeggiamenti»), che si teneva in primavera o in autunno, oppure nel giorno anniversario della nascita o della morte della divinità tutelare. Questi festeggiamenti duravano due settimane, durante le quali era proibito tenere cerimonie funerarie. Veniva celebrata in grande sfarzo con una serie di processioni, offerte e preghiere. Molti villaggi si prendevano carico di organizzare anche vari generi di intrattenimenti, come recite teatrali, combattimenti di galli e di tori, e partite di scacchi viventi. Caratteristico di questa festa era il rito chiamato Hem, spesso celebrato segretamente, che ripercorreva le tappe salienti della vita della divinità. Se si trattava di commemorare qualche azione disonorevole, come per esempio una scena di furto per un dio ladro, o una raccolta di escrementi (sostituiti da banane sbucciate) per un dio spazzino, allora il rito veniva celebrato nottetempo.

Certi alberi, certe rocce e altri luoghi di confine naturali erano oggetto di culti che potevano richiedere la costruzione di piccoli altari. Questa venerazione, dettata spesso da paure, poteva derivare da diverse motivazioni. L'albero, per esempio, poteva influenzare con la semplice forza del proprio essere, ma poteva anche ospitare uno spirito maligno, come ad esempio un *ma*, l'anima di un defunto insepolto, o un *con tinh*, l'anima di una ragazza o di una donna morta prima di aver conosciuto le gioie del matrimonio. L'uomo che questo spirito fosse riuscito a sedurre avrebbe perso la ragione e sarebbe morto, a meno che non lo si fosse esorcizzato tempestivamente. Talvolta accadeva però che gli alberi non fossero semplicemente l'abitacolo di uno spirito, ma che fossero divinità essi stessi, dei-albero o dei-pietre, come quelli attestati presso i Protoindocinesi dell'entroterra.

I tratti dominanti della religione vietnamita erano la sua apertura a ogni forma di spiritualità e il carattere generoso che da quest'apertura risultava. Tali tratti si manifestavano sia a livello cólto, dove i più eruditi cercavano di attenersi ai testi della Triplice Religione o almeno a una delle tre religioni, sia a livello popolare, dove veniva osservato il culto delle divinità tutelari, nel quale ci si rivolgeva ai diversi spiriti che popolano l'ambiente sia direttamente che tramite specialisti. Un villaggio poteva avere un tempio dedicato ad una delle Tre Vie e abitato dai santi delle altre due. Al contempo, poteva esistere un tempio presso il mare dedicato alla divinità balena che, portata dalle onde, si era arenata sulla costa. Bisogna rilevare come l'intransigenza del Cristianesimo abbia eliminato, dai territori dei villaggi convertiti, tutti i monumenti consacrati ad altri culti. Ciò non evitò, tuttavia, che la maggioranza dei convertiti abbia mantenuto un minimo rispetto per gli spiriti che infestavano questi luoghi.

Questa tendenza generale al sincretismo rese possibile un forte radicamento del Cattolicesimo (ma non dell'Islam), e incoraggiò i Vietnamiti, che emigravano in gran numero in Paesi stranieri, a venerare le divinità locali fino ad assimilarle. Similmente, questa tendenza ebbe come risultato la creazione di nuove forme di sincretismo, come lo Hoa hao e il Cao Dai, il primo di spirito buddhista e il secondo daoista.

[Vedi *ASIA SUDORIENTALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Culture del continente*; e *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Religione popolare*].

BIBLIOGRAFIA

L.M. Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, I-III, Saigon 1955-1958.

G. Dumotier, *Essai sur les Tonkinois. Superstitions*, in «Revue indochinoise», 9 (1908), pp. 22-76, 118-42, 193-214.

M. Durand, *Technique et panthéon des médiums viêtnamiens*, Paris 1959.

Nguyên Dông Chi, *Luoc khao ve thân thoại Việt Nam*, Hanoi 1956.

Nguyên Du, *Vaste recueil de légendes merveilleuses*, Nguyên Tran Huan (trad.), Paris 1962.

Nguyên Tung, *Les Viêtnamiens et le monde surnaturel*, in A. Akoun (cur.), *Mythes et croyances du monde entier*, IV, *Le Mondes asiatiques*, Paris 1986, 245-59.

Nguyên Van Huyên, *La Civilisation annamite*, Hanoi 1944.

Nguyên Van Huyên, *Le Culte des immortels en Annam*, Hanoi 1944.

Nguyên Van Khoan, *Essai sur le Đình et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin*, in «Bulletin de l'École Française d'Éxtrême-Orient», 30 (1930), pp. 107-39.

Nguyên Van Khoan, *Le repêchage de l'âme, avec une note sur les hôn et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles*, in «Bulletin de l'École Française d'Éxtrême-Orient», 33 (1933), pp. 11-34.

Phan Ke Binh, *Việt Nam phong-tục*, Saigon 1970.

P.J. Simon e Ida Simon-Barouh, *Les Génies des Quatre Palais. Contribution à l'étude du culte viêtnamien des bà-dông*, in «L'homme», 10 (1970), pp. 81-101.

Tran Van Giap, *Le bouddhisme en Amman, des origines au treizième siècle*, in «Bulletin de l'École Française d'Éxtrême-Orient», 32 (1932), pp. 191-268.

[Aggiornamenti bibliografici:

G. Condominas, *Nous avons mangé la forêt de la Pierre-Genie Goo*, Paris 1957 (trad. it. *Abbiamo mangiato la foresta della pietra Genio Goo*, Milano 1960).

Th. Do, *Vietnamese Supernaturalism. Views from the Southern Region*, London 2003.

T.H.T. Ho, *Religion in Vietnam. A World of Gods and Spirits*, in «Vietnam Forum», 10 (1987), pp. 113-45.

B. Matthews, *The Power of Religion in Vietnam*, in B.H.-K. Luk (cur.), *Contacts between Cultures*, III, *Eastern Asia. Literature and Humanities*, Lewiston/N.Y. 1992, pp. 102-107.

A.-M. Maurice, *Croyances et pratiques religieuses des Montagnards du centre-Vietnam*, Paris 2002.

T.Th. Nguyên, *History of Buddhism in Vietnam*, Washington/D.C. 1997.

Th.A. Nguyên, *Thien-Y-A-Na, ou la récupération de la déesse cam Po Nagar par la monarchie confucéenne vietnamienne*, in A. Forest, Yoshiaki Ishizawa e L. Vandermeersch (curr.), *Cultes populaires et sociétés asiatiques. Appareils culturels et appareils de pouvoir*, Paris 1991, pp. 73-86.

Kristin Pelzer, *On Defining "Vietnamese Religion". Reflections on Bruce Matthews' Article "The Place of Religion in Vietnam Today"*, in «Buddhist-Christian Studies», 12 (1992), pp. 75-79].

GEORGES CONDOMINAS

WANG BI (226-249), una delle principali figure del movimento filosofico cinese noto come *xuanxue* («dottrina oscura» o «scuola del mistero»). I discepoli di questa scuola diedero origine a un rinnovamento filosofico che mutò radicalmente l'interpretazione di alcuni classici, la cui esegesi era stata dominata, nel corso del periodo precedente, da speculazioni cosmologiche e divinatorie. Essi peroravano il ritorno alla semplicità dei testi canonici e rifuggivano dall'elaborato scolasticismo della letteratura dei commentari. Non di meno, anche questi pensatori si servivano dei testi base del loro movimento, ossia lo *Yijing*, il *Laozi* (*Daodejing*), e lo *Zhuangzi* (noti collettivamente come i «tre misteri»), come punto di partenza per tutta una serie di speculazioni ontologiche e metafisiche. Sebbene fossero scaturite da differenti correnti di pensiero, queste tre opere erano considerate dai pensatori *xuanxue* come complementari e reciprocamente esplicative.

Le opere di Wang Bi sono tutte dei commentari: l'uno, da molti studiosi ritenuto insuperato, al *Laozi*, e l'altro allo *Yijing*, rimasto incompiuto alla morte dell'autore ad appena ventitré anni. Le sue interpretazioni esercitarono un'influenza profonda sulle successive analisi di questi testi, e divennero il modello di un nuovo tipo di esegesi, tesa ad afferrare il significato delle scritture canoniche, anziché indulgere a scolasticismi interpretativi. Il punto di partenza del pensiero di Wang Bi è il *wu*, la «non esistenza», l'assenza di ogni determinazione o qualità, la non esistenza di qualsivoglia cosa o fenomeno particolari e, in quanto tale, la «radice» (*ben*) di ogni esistenza. Wang Bi considerava centrale il concetto espresso dal *Laozi* secondo cui «la molteplicità delle cose viene in essere dall'essere (*you*); l'essere viene in essere dal non essere (*wu*)» (cap. 40). La sfera degli «esistenti» (*you*) è caratterizzata dalla limitatezza, dall'imperfezione, dalla molteplicità, dal mutamento e dal movimento; il *wu*, al contrario, è oltre ogni limite o definizione stabilita. Esso è permanenza, unicità e stasi. Ogni essere ha una causa, è generato e dipendente, e ha la sua origine, la sua vita e la sua fine nel *wu*. Ciascun fenomeno e ciascun istante vengono prodotti, manifestati e sostenuti da questo silente e oscuro Mistero (*xuan*) fondamentale, il supremo *wu*, che si trova in uno stato di inazione e non è limitato da alcuna qualità o «nome». Lo *you*, la sfera dei fenomeni che portano nomi e che sono collocati nel tempo e nello spazio, è la «funzione» (*yong*) del *wu*. Il *wu* manifesta se stesso come *you*.

Ne consegue che le semplici parole e i simboli sono inadeguati a trasmettere questa realtà fondamentale, poiché tutti i termini necessariamente definiscono, mentre il Mistero è indefinibile e indiscutibile. Esso può venire indicato dalle parole soltanto in via provvisoria. L'inadeguatezza di ogni espressione verbale, la discrepanza tra le parole e la realtà fondamentale, il fatto che le parole non esprimano compiutamente le idee, costituiscono il nucleo delle varie tesi dibattute dai pensatori *xuanxue* e dai loro rivali dell'epoca, i *mingjiao* («scuola dei nomi»), i quali sottolineavano invece l'importanza dei doveri sociali e politici e il bisogno di armonizzare i «nomi» (ossia i titoli e le funzioni) con la «realtà» (ossia le capacità individuali).

Nei suoi commentari allo *Yijing* e al *Laozi*, Wang Bi diede al termine *wu* un nuovo significato e un nuovo potere, poiché nella sua interpretazione il *wu* diventava la fonte ontologica soggiacente a tutte le cose create.

Col tempo, il termine divenne simbolo di rifiuto del mondo e, cosa che Wang Bi non avrebbe potuto prevedere, mezzo di fuga per le speculazioni gnostiche dei pensatori *xuanxue* più tardi. La rivalutazione del *wu* inaugurata da Wang preparò anche la via all'introduzione della nozione buddhista di «vacuità» (sanscrito, *śūnyatā*; cinese, *kong*) nel vocabolario filosofico dell'intellighenzia nobiliare dei secoli III e IV. Anche il suo concetto di *you* come «funzione» del *wu* prefigura la nozione neoconfuciana della complementarietà di *ti* (sostanza) e *yong* (funzione).

Infine, Wang Bi svolse un ruolo fondamentale anche nella ridefinizione della natura e delle qualità del saggio, tema costante nella storia intellettuale e religiosa della Cina. Wang sosteneva che Confucio era stato un saggio poiché, sebbene avesse trattato esclusivamente dello *you*, aveva potuto farlo grazie a una essenziale stima interiore del *wu* e a una fondamentale identificazione con esso. Laozi e Zhuangzi, al contrario, avevano discusso interminabilmente del *wu* proprio a motivo della loro inadeguatezza a comprenderlo appieno. Come dice il *Laozi*, «Colui che parla non sa, e colui che sa non parla». In tal modo Wang Bi si servì del pensiero e della terminologia daoisti per reinterpretare il concetto del saggio e affermarne come epitome la posizione di Confucio.

[Vedi *LAOZI* e *GUO XIANG*].

BIBLIOGRAFIA

Ina Bergeron, *Wang Pi philosophe du non-avoir. Variétés sinologiques*, Taipei 1986.

P.J. Lin (trad.), *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*, Ann Arbor 1977 (Michigan Papers in Chinese Studies, 30).

Isabelle Robinet, *Les Commentaires du Tao-tö king jusqu'au septième siècle*, Paris (1977) 1981, 2ª ed., pp. 56-77.

Ariane Rump e Wing-tsit Chan (tradd.), *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, Honolulu 1979 (Society for Asian and Comparative Philosophy, 6).

T'ang Yung-t'ung, *Wang Pi's New Interpretation of the I-ching and Lun-yü*, W. Liebenthal (trad.), in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 10 (1947), pp. 124-61.

A.F. Wright, *Wang Pi. His Place in the History of Chinese Philosophy*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 10 (1947), pp. 75-88.

ISABELLE ROBINET

WANG CHONG (27-100? d.C.), critico e scettico che propose spiegazioni naturalistiche per la relazione tra il Cielo e l'uomo. Nato in una povera famiglia del Guiji (nell'attuale Zhejiang), Wang studiò nell'Accademia Imperiale, ma poi occupò una carica pubblica per pochi anni soltanto. Trascorse in solitudine la maggior parte della sua vita, dedicandosi a comporre le sue tre opere: *Zhengwu* (La condotta di governo), *Lunheng* (Saggi critici) e *Yangsheng* (Sul perfezionamento della vita). Di esse, soltanto i *Saggi critici* ci sono pervenuti.

Stando a quel che affermava lo stesso Wang, lo spirito dei suoi *Saggi critici* può essere riassunto in una frase: egli detesta tutto ciò che è fittizio e falso. La finzione che Wang detestava maggiormente era la teoria della «scambievole risposta tra il Cielo e l'uomo», che dominava le menti della Cina Han da ben centocinquanta anni, ossia dal tempo in cui Dong Zhongshu l'aveva per primo proposta. Secondo questa teoria, i fenomeni naturali aberranti (come le inondazioni o la comparsa di esseri anomali) costituivano dei presagi, dei commenti del Cielo sul comportamento umano. Wang respinse *in toto* questa cosmologia teleologica, sostenendo, al contrario, che la Via del Cielo è una via di spontaneità (*ziran*) e di non azione (*wuwei*). «Il Cielo», scriveva, «non desidera produrre le cose, anzi, le cose si producono di loro spontanea volontà; il Cielo non desidera creare le cose, anzi, le cose si creano da sé». Poiché Wang definiva il Cielo in termini di spontaneità e non azione, in epoca moderna la sua filosofia è stata di solito etichettata come naturalistica, sebbene il suo autore venga tradizionalmente annoverato tra gli eclettici (*zajia*).

La definizione del Cielo che Wang diede lo portò alla totale denuncia di tutte quelle teorie che affermavano chiaramente l'esistenza di interazioni tra Cielo e uomo. Egli paragonò il posto dell'uomo nell'universo a un pidocchio nelle pieghe di un vestito: se un pidocchio non può, con le sue azioni, influenzare i movimenti dell'uomo che indossa il vestito, come può un uomo che vive sulla superficie della terra influenzare, e ancor meno causare, con le sue azioni, i movimenti e le variazioni del Cielo? Per questa ragione, è semplicemente falso supporre che possa esistere una relazione causale tra eventi naturali benigni o calamitosi da un lato e governo buono o cattivo dall'altro. Tutte le apparenti coincidenze tra fenomeni naturali e azioni umane devono essere interpretate come pura casualità.

La filosofia di Wang esercitò inoltre un notevole influsso anche su un'altra tematica, ossia la concezione della vita e della morte. Diversi suoi saggi sono appunto dedicati a una recisa confutazione della credenza, popolare ai suoi tempi, che l'anima possa sopravvivere al corpo. Egli sosteneva, invece, che l'anima dell'uomo esiste all'interno del suo corpo e che al momento della morte, quando il corpo si decompone e diventa polvere e terra, anche l'anima si disintegra. Per illustrare tale relazione corpo-anima si serviva di una famosa metafora: la morte

umana è come un fuoco che si spegne; quando un fuoco è spento, la sua luce cessa di brillare, e quando un uomo muore, anche la sua coscienza cessa di esistere. Affermare che l'anima sopravvive al corpo è come dire che la luce sopravvive al fuoco. Wang argomentò anche contro l'esistenza dei fantasmi, un'altra forma in cui si credeva che lo spirito umano potesse sopravvivere al corpo. Secondo Wang, dal momento che tutti i racconti di fantasmi riferiscono che essi indossano vestiti, come persone viventi, e dal momento che questi vestiti di certo non possiedono un'anima che sopravviva alla decomposizione, allora com'è possibile che i fantasmi siano visti con dei vestiti addosso? Assumendo questa posizione ateistica, tuttavia, Wang segue la tradizione confuciana piuttosto che quella daoista. Nel pensiero daoista di epoca Han, le anime lasciano il corpo al momento della morte e ritornano alla loro «vera casa», dove continuano a condurre un'esistenza ultraterrena.

Scrivendo contro le credenze predominanti ai suoi tempi, Wang si rivelò davvero un pensatore tenace, nei suoi tentativi di demolire un gran numero di superstizioni infondate. Ma, sotto altri aspetti, si manifestò in tutto e per tutto figlio dei suoi tempi. Per esempio, accettò senza mezzi termini alcuni degli asserti fondamentali del dualismo *yin-yang* e della teoria delle Cinque Fasi. Condivise la comune teoria dell'epoca che la vita, cosmica o individuale che fosse, provenisse dall'interazione e dalla combinazione delle energie vitali di base (*qi*) di *yang* e *yin*, e che tutte le cose fossero classificate secondo le Cinque Fasi, ossia legno, fuoco, terra, metallo e acqua. Ciò che essenzialmente distingue la cosmologia di Wang è, dunque, l'assenza di una finalità cosmica.

Nel naturalismo di Wang si radica anche la sua teoria del fato predeterminato. La buona o la cattiva riuscita nella vita di un individuo e dello stesso Stato sono determinate, secondo Wang, da quel che egli chiama «fato» (*ming*). Il fato controlla ogni minima parte della vita. Wang sosteneva, per esempio, che la longevità di un individuo, la sua intelligenza, la sua posizione sociale e il suo benessere sono determinate alla nascita dal tipo di *qi* di cui costui è dotato. Allo stesso modo, anche l'ordine o il disordine di uno Stato sono predeterminati. Così, dunque, Wang presupponeva un legame tra fenomeni celesti e fato umano, ma, ciò nonostante, interpretava gli eventi naturali benigni o calamitosi come semplici segni di un fato predeterminato, e non come espressioni intenzionali del compiacimento o del biasimo del Cielo.

Wang rimase relativamente oscuro in vita, ma i suoi *Saggi critici* furono riscoperti all'inizio del III secolo e spianarono la via alla nascita del naturalismo neodaoista del periodo Wei-Jin (220-420).

[Per ulteriori trattazioni delle nozioni cinesi di vita oltre la morte, vedi *ALDILÀ (Concezioni cinesi)*, e *ANIMA (Concezioni cinesi)*. Vedi anche *YIN-YANG WUXING*].

BIBLIOGRAFIA

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton (1952-1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Cfr. II, pp. 150-67, per una concisa trattazione del pensiero di Wang e del suo contesto storico.

J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956, pp. 368-86 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983).

Wang Ch'ung, *Lun-heng*, A. Forke (trad.), I-II, Leipzig 1907-1911, New York 1962 (2ª ed.). Una traduzione inglese completa dell'opera, corredata da un'utile introduzione.

YÜ YING-SHIH

WANG FUZHI (*zi*, Ernong; *hao*, Chuanshan; 1619-1692), filosofo neoconfuciano. Riconosciuto oggi, insieme con Huang Zongxi e Gu Yanwu, come uno dei maggiori pensatori della Cina del XVII secolo, Wang fu invece quasi sconosciuto in vita al di fuori di una piccola cerchia di seguaci della sua provincia natale, lo Hunan. Egli dedicò la propria esistenza a ridar vita e a recuperare l'eredità storica e l'autonomia politica di una Cina confuciana il cui declino e la cui caduta, culminati con la capitolazione della dinastia dei Ming e con la conquista dei Manciù, l'avevano trasformato in un vero e proprio profugo nella sua stessa terra. Nel 1650, a soli trentuno anni, il suo tentativo patriottico di affermarsi nell'arena politica della corte di Yongli, pretendente al trono Ming, lo portò per qualche tempo in prigione a seguito delle lotte tra fazioni. Da quel momento, dovette contentarsi di presentare le proprie idee in un numero prodigioso di opere, nessuna delle quali pubblicata quand'era in vita, soprattutto per via dei fieri sentimenti anti-Manciù e delle teorie politicamente sovversive che in esse erano espressi. Nondimeno, come ebbe modo di dichiarare lo stesso Wang, «Pur nella rovina della mia patria e nella distruzione della mia casa, io manifesto le mie opinioni ai posteri... In futuro verrà chi porterà a termine il compito». Alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX, i suoi scritti storici e politici, come *Du Tongjian lun* (Sulla lettura dello *Specchio esauriente*), *Song lun* (Sulla storia della dinastia Song), *Huangshu* (Libro giallo) ed *Emeng* (Strano sogno), pubblicati tutti per la prima volta nel 1865, accesero l'immaginazione dei riformatori patriottici e dei rivoluzionari, che consi-

derarono Wang come un profeta del nazionalismo cinese moderno. Tan Sitong, Zhang Binglin e Mao Zedong riconobbero tutti in lui una fonte di ispirazione.

Proprio il suo fervore patriottico, così gradito ai Cinesi moderni, impedì a Wang di intraprendere una rivalutazione radicale dell'intera storia della civiltà cinese. Quali erano stati gli errori? E quali avrebbero dovuto essere i rimedi? Questi erano i due interrogativi che ispiravano e permeavano tutti gli studi di Wang, studi che abbracciarono l'intero panorama della cultura cinese. Secondo il caratteristico costume confuciano, tuttavia, il suo interesse centrale era di tipo ideologico: dov'era stato l'errore nella trasmissione della tradizione confuciana, e dove andava cercato il vero sviluppo del Confucianesimo ortodosso? Questo suo interesse fu condiviso da molti altri studiosi vicini alla dinastia Ming, soprattutto da quelli legati all'Accademia Donglin i quali, in reazione alle influenze buddhiste e alle contemporanee tendenze della scuola di Wang Yangming, cercavano di imprimere una nuova direzione al Confucianesimo. Wang Fuzhi ammirava i loro sforzi nell'incoraggiare i letterati-funzionari ad abbandonare l'egoistica ricerca della perfezione individuale e della verità assoluta per impegnarsi invece in un programma sociale e politico nel quale la filosofia morale fosse applicata alla realtà contemporanea. Da giovane, Wang fu certamente influenzato dal loro pensiero. Ma, se questi pensatori cercarono di arrivare a compromessi di vario genere fra la tradizione Cheng-Zhu e le forme più moderate della tradizione di Wang Yangming, Wang Fuzhi invece si spinse oltre, giungendo alla conclusione che il declino morale della Cina poteva essere individuato al tempo dei Song, quando la scuola Cheng-Zhu si era discostata, per la prima volta, dalle «vere dottrine» di Zhang Zai (1020-1077).

Benché si fosse registrato un rinnovato interesse per le dottrine di Zhang tra i suoi contemporanei, Wang seppe andare oltre, dichiarandosi moderno discepolo del filosofo Song e riconoscendogli la precedenza su Zhu Xi (1130-1200), la cui sistematizzazione della tradizione confuciana in una sintesi d'ampio respiro (che incorporava a un tempo alcune idee di Zhang) aveva dato vita alla scuola Cheng-Zhu di Neoconfucianesimo, l'ortodossia dominante fino al XX secolo. Wang, tuttavia, sulla base della cosmologia del suo mentore Song, elaborò un proprio sistema filosofico personale ed estremamente coerente. Egli adottò il concetto di Zhang (un affinamento, a sua volta, di quelle idee naturaliste daoiste che avevano trovato voce nel I secolo d.C. nel *Lunheng* di Wang Chong) di un universo consistente in una massa d'energia (*qi*) in perpetuo fluire, che si agglomerava a formare oggetti e si disperdeva tornando al «vuoto» di apparente non essere quando i suoi aspetti *yin* e *yang* interagivano. Wang respinse senza mezzi termini la dottrina del principio (*li*) e dell'energia della scuola Cheng-Zhu, che implicava un approccio dualistico sia a livello metafisico, sia nella sua trattazione della natura umana. Secondo Wang non vi era dualismo: il principio stava entro l'energia, e tutta l'energia era principio. La sua concezione monistica dell'universo lo portò ad attaccare sia l'attribuzione del male, data da Zhu, alla natura fisica, sia il conseguente rifiuto dei desideri umani.

Wang sostenne che nulla era intrinsecamente male: il male scaturisce semplicemente da un'attività eccessiva o incongrua degli scontri naturali nell'ambito del movimento del tutto organico. Il ruolo vitale dell'uomo come parte integrante di questo universo dinamico serviva ad assicurarne il funzionamento armonico mediante l'autodisciplina e il mantenimento dell'ordine sociale. Per adempiere a questo ruolo occorreva comprendere i processi universali; questi processi li si poteva vedere all'opera nel corso della storia e, in forma codificata, nel testo classico di divinazione, lo *Yijing* (Libro delle mutazioni). Anche Zhang Zai aveva tenuto in gran conto questo testo, ma la sua trattazione degli archetipi e dei simboli delle *Mutazioni* era stata di carattere mistico, l'espressione delle sue idee di natura poetica, come testimoniava la sua autorevole opera *Ximing* (Iscrizione occidentale), ed egli aveva dedicato ben poca attenzione alla storia. L'approccio di Wang fu invece più analitico, razionale e pragmatico, persino utilitaristico. L'importanza attribuita da Wang alle variabili di tempo e di spazio e alle condizioni generali nel determinare ciò che è appropriato e, di conseguenza, nel determinare un universo moralmente ordinato, lo indussero a dare una valutazione critica delle istituzioni politiche di tutta la storia cinese e a formulare una propria proposta di riforma basata su radicali cambiamenti nel sistema fiscale e di possesso delle terre. Nella Cina contemporanea, Wang è stato ammirato, patriottismo a parte, per il contributo fondamentale da lui dato alla filosofia materialistica autoctona e per la critica da lui avanzata, in quanto storico, alla società del passato.

BIBLIOGRAFIA

La più completa edizione delle opere di Wang è il *Ch'uan-shan i-shu*, Shanghai 1933 (T'ai-p'ing-yang bookstore), di cui esiste anche una versione in facsimile pubblicata a Taipei nel 1965. Per una bibliografia completa delle fonti secondarie in cinese, giapponese e in lingue occidentali, cfr. I. McMorran, *Wang Fu-chih and His Political Thought*, Diss. Oxford 1968. L'appendice di Liu Zhijisheng a *Wang Chuanshan yanjiu can kao liao*, Changsha 1982, comprende una lista completa di studi recenti su Wang, sia in Cina che fuori. Per ulteriori studi, cfr. T'ang Chün-

i, *Chung-kuo che-hsüeh yüan-lun. Yüan chiao p'ien*, Hong Kong 1975, e I. McMorran, *Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition*, in W.Th. de Bary (cur.), *The Unfolding of Neo-Confucianism*, New York 1975. Un'edizione completa delle opere di Wang è stata edita nella Repubblica Popolare sotto il titolo di *Chuanshan quanshu*, Changsha 1988.

IAN MCMORRAN

WANG YANGMING (1472-1529), pseudonimo letterario Wang Shouren; il più autorevole pensatore confuciano cinese di epoca Ming e uno dei più importanti letterati-funzionari della storia cinese. L'impatto intellettuale di Wang sulla cultura dell'Asia orientale, e la trasformazione che egli seppe imporre all'orientamento spirituale della tradizione confuciana in Cina, fecero di lui uno dei più grandi filosofi della relazione tra conoscenza e azione che si possano annoverare in qualunque epoca e in ogni cultura.

Nato in una famiglia di spicco della piccola nobiltà nel delta del fiume Yangtze, Wang fin da giovane fu soggetto a grande pressione sociale affinché eccellesse nella dottrina confuciana. Racconti agiografici narrano che Wang, appena adolescente, avesse sgomentato il suo insegnante, il quale l'esortava dicendo che la cosa più importante nella vita era studiare duramente per distinguersi agli esami, ribattendo: «Apprendere a diventare saggio è la cosa più importante». La competizione col padre, che si era guadagnato i massimi onori agli esami triennali metropolitani (*jinshi*), e la contestazione delle convenzioni del tempo lo portarono a seguire un percorso spirituale caratterizzato da pratiche daoiste e Chan. Bocciato per tre volte agli esami metropolitani prima di riuscire a ottenere finalmente un incarico ufficiale e scontento per la volgarità degli altri funzionari, Wang si dedicò con sempre maggior determinazione a cercare una forma di vita alternativa.

Wang è noto per i suoi costanti tentativi di comprendere la mente e la natura. La sua biografia riporta che il giorno del suo matrimonio venne così assorbito dalla conversazione con un sacerdote daoista sul modo di prolungare la vita nutrendo l'energia vitale del corpo che non tornò a casa fino al giorno dopo. Da giovane aveva intrapreso un percorso di formazione tradizionale fondato sui classici confuciani, ma aveva studiato anche le questioni militari, lo stile letterario, la filosofia buddhista e le tecniche daoiste di longevità. Nel 1492, risoluto a mettere in pratica la dottrina di Zhu Xi (1130-1200) sull'«investigazione delle cose» (*gewu*), si dedicò allo studio del «principio» (*li*) inerente alle cose meditando per sette giorni di fronte a un boschetto di bambù. Avendo fallito il tentativo di comprendere l'asserzione di Zhu Xi secondo cui la conoscenza personale può essere acquisita mediante una comprensione dei fenomeni esterni, si vide costretto a saggiare le risorse interne del proprio «mente e cuore» (*xin*).

Wang intraprese la propria carriera ufficiale all'età di ventotto anni. Lo scopo primario della sua vita, tuttavia, fu sempre quello di divenire un maestro esemplare, in grado di condividere le proprie capacità intellettuali e le proprie ricerche spirituali con amici e studenti. In realtà, gli occorse un po' di tempo per scendere a compromessi con il suo ruolo di letterato-funzionario. Quando, in una caverna vicino casa sua, si mise a coltivare le arti daoiste di perpetuazione della vita, contemplò anche l'idea di abbandonare definitivamente il mondo ma, convintosi infine che i sentimenti che nutriva per il padre e per la nonna che l'aveva allevato erano irriducibili passioni umane, necessarie alla sopravvivenza e al benessere del consorzio civile, decise di tornare definitivamente in seno alla società per trasformarla dal suo interno.

Uno degli avvenimenti che più segnò il suo esordio nella carriera ufficiale fu l'amicizia con Zhan Ruoshui, discepolo del celebre maestro confuciano Chen Bosha (Chen Xianzhang, 1428-1500). Con lui, Wang strinse il patto di promuovere la vera dottrina confuciana, ossia quella che si basa sulla comprensione esperienziale del corpo e della mente, che nulla aveva a che spartire con lo studio dei classici in vista della promozione agli esami.

Wang propugnò la sua prima dottrina, «l'unità di conoscenza e azione» poco dopo aver preso la decisione di tornare in seno alla società. In conformità con le sue famose massime, «la conoscenza è l'inizio dell'azione: l'azione è il completamento della conoscenza», e «la conoscenza nella sua realtà autentica e nella sua corretta concretezza è azione; l'azione nella sua geniale autoconsapevolezza e nel suo raffinato discernimento è conoscenza», si vennero a precisare quelle caratteristiche della filosofia della mente di Wang che Wing-tsit Chan definì il suo «idealismo dinamico».

Tuttavia, lungi dall'essere un pensatore speculativo che non si curava di mettere in pratica le proprie idee. Wang descrisse la sua dottrina come il risultato di «cento morti e mille avversità». E una volta almeno fu sul punto di rimetterci la vita opponendosi a un eunuco potente. L'imperatore gli fece infliggere a corte quaranta frustate e lo esiliò in una piccola stazione di posta, in una remota regione montana dell'attuale Guizhou. Fu proprio lì, tuttavia, che Wang sperimentò l'«illuminazione» e sviluppò un approccio originale alla dottrina confuciana che enfatizzava la «scienza del corpo e della mente».

Uno dei caratteri salienti del pensiero di Wang è l'indagine sul panorama interiore della mente come centro

di creatività morale. Essa si basa su una visione che abbraccia sia la realtà ontologica del Cielo, sia la realtà sociale delle relazioni umane. Nella sua filosofia, che è religiosa ed etica al contempo, l'autodisciplina è il processo olistico dell'apprendere a essere pienamente umani. Wang sostenne che l'autodisciplina comincia con una comprensione critica della propria individualità, ma non si discostò dalla tradizione confuciana nel porre il sé al centro delle relazioni. Per Wang, dunque, la ricerca della conoscenza di sé richiede necessariamente la partecipazione attiva alla comunità umana.

L'idea confuciana dell'umano non è antropocentrica. L'umanità, nella sua piena attuazione, sta ad indicare piuttosto una realtà antropocosmica spesso simboleggiata dalla nozione di «unità di uomo e Cielo». Questa attuazione richiede che noi, in quanto esseri umani, ci adeguiamo alla fonte ultima della creatività, ossia, alla «via del Cielo» (*tiandao*). La seconda dottrina fondamentale di Wang è dunque la «preservazione del principio celeste e l'eliminazione dei desideri umani». I desideri umani sono richieste egoistiche e idee private, interessate. Il vero sé, che è non soltanto la fonte più profonda della creatività morale ma anche il «principio celeste» (*tianli*) intrinseco nella nostra natura, è un sistema aperto. Esso si estende orizzontalmente alla comunità umana nel suo insieme e, simultaneamente, raggiunge verticalmente il Cielo. Perciò, l'unità di uomo e Cielo non è semplicemente un'idea, bensì una realtà etico-religiosa sperimentata.

Il tentativo di Wang di integrare principio celeste (realtà ontologica) e relazioni umane (realtà sociale) nella creatività morale del sé (soggettività) è ben articolato nella sua terza e più matura dottrina, spesso tradotta con «l'estensione della conoscenza innata del bene» (*zhi liangzhi*; Chan, 1969, p. 656). In realtà, tale dottrina può ben essere definita come la piena attuazione della nostra «consapevolezza primordiale», una consapevolezza che possiamo perfezionare da noi. Questa dottrina può essere considerata una interpretazione creativa della classica tesi menciana della bontà della natura umana. Basandosi sulla nozione di Mengzi, secondo la quale i sentimenti morali di «mente e cuore» costituiscono l'apice dell'umanità, Wang predicò che l'unicità dell'essere umano sta nella sua capacità di perfezionarsi tramite lo sforzo individuale. Il motivo per cui alcuni di noi sono divenuti dei saggi (la più genuina realizzazione dell'essere umano) sta nel fatto che possediamo, intrinseco nella nostra natura celeste, un «grande corpo» (*dati*) che non cessa mai di guidarci verso le vette più eccelse dell'umanità. Wang sottolinea questa dimensione dell'insegnamento di Mengzi aggiungendo il verbo *zhi* («estendere, attuare pienamente») al termine menciano *liangzhi* («bontà innata», o consapevolezza primordiale), trasformandolo in tal modo in un principio attivo, dinamico e creativo di autodisciplina.

Wang formulò la sua interpretazione della via confuciana in opposizione all'equilibrata impostazione di Zhu Xi nei confronti della dottrina di Confucio. In breve, Zhu Xi sosteneva che lo sviluppo morale non può essere raggiunto se non con una interazione simultanea di spirito di reverenza (*jing*) e investigazione del principio intrinseco in tutte le cose. Wang, invece, sostenne che il vertice dell'autodisciplina morale deve consistere nel voler essere buono, poiché né l'acquisizione di conoscenza empirica in sé per sé, né l'imperativo psicologico di essere serio e rispettoso portano automaticamente a una buona vita morale.

Sostenendo che lo scopo primario dell'educazione morale consiste nello stabilire in noi stessi ciò che rende grandi tutti gli esseri umani, Wang si avvicinò al rivale intellettuale di Zhu Xi, Lu Xiangshan (Lu Jiuyuan, 1139-1193). Il concetto che la ricerca di creatività morale inizi dall'autoconsapevolezza fu criticato come buddhista dai confuciani, ma Wang non dubitò mai dell'autenticità del proprio messaggio confuciano. Egli difese coscienziosamente il contenuto e il metodo del proprio insegnamento basandosi proprio sui testi scelti da Zhu Xi come rappresentativi del nucleo della tradizione confuciana. Fin dal XIII secolo, infatti, i Quattro Libri – ossia il *Lunyu* (Dialoghi), il *Mengzi* (Mencio), lo *Zhongyong* (Dottrina del giusto mezzo) e il *Daxue* (Grande scienza) – avevano svolto il ruolo di vere e proprie scritture per le classi colte dell'Asia orientale. La sfida di Wang all'autorità interpretativa di Zhu Xi conobbe soltanto un successo parziale, ma lasciò un segno indelebile sulla concezione generale dell'educazione confuciana. La sua celebre opera *Daxue wen* (Inchiesta sulla *Grande scienza*), che ricapitola i temi principali della sua filosofia, è divenuta uno dei più citati trattati di umanesimo confuciano.

L'*Inchiesta sulla Grande scienza* venne scritta nel 1527, all'incirca un anno prima della morte di Wang. Essa affronta con grande sensibilità la questione ultima confuciana del «formare un solo corpo con il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose»:

> Che l'uomo grande possa considerare il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose come un solo corpo non dipende dal fatto che egli deliberatamente voglia farlo, ma dal fatto che è naturale per la natura umana della sua mente che egli faccia così. Formare un solo corpo con il Cielo, la terra e la molteplicità delle cose non è una verità del solo uomo grande. La mente dell'uomo piccolo non è diversa. È soltanto lui a farsi piccolo.
> (Chan, 1969, p. 659).

Wang impiega una scala discendente di sensibilità umana per dipingere le nostre abituali risposte a una serie di situazioni che facilmente evocano in noi senti-

menti compassionevoli: imbattersi in un bimbo che sta per cadere in un pozzo; udire versi di sofferenza e imbattersi in uccelli e animali spaventati; vedere piante spezzate e distrutte; vedere mattoni e pietre frantumati e sbriciolati. I sentimenti di allarme, commiserazione, pietà e rimpianto suscitati in noi si manifestano con vari gradi di intensità emotiva, ma indicano che esseri umani, animali, piante e pietre, formano tutti un solo corpo nella nostra consapevolezza primordiale.

Quest'asserzione, apparentemente romantica, dell'unità di tutte le cose si basa in realtà su una visione ontologica radicata nell'umanesimo confuciano classico. Quel che Wang propugnava era una ri-formulazione della tesi menciana secondo cui se noi attuiamo pienamente i «germogli (*duan*) di umanità» che sono nelle nostre menti e nei nostri cuori, allora riusciamo a comprendere in forma esperienziale la nostra natura umana; e se comprendiamo la nostra natura, allora conosciamo il Cielo. Conoscere il Cielo, nella prospettiva dell'*Inchiesta sulla Grande scienza* di Wang, significa considerare Cielo, terra e molteplicità delle cose come un solo corpo, il mondo come una sola famiglia, e la propria terra come una sola persona.

Questa esplicita enfasi posta sulla comunanza e sulla comunione, tuttavia, non era astratto universalismo. Al contrario, uno dei maggiori contributi della filosofia di Wang è proprio il suo sottile apprezzamento dell'esperienza personale concreta nell'autodisciplina morale. L'insistenza con cui Wang sosteneva che soltanto «affinandosi e disciplinandosi negli effettivi casi della vita» si può imparare l'arte di essere uomo, mostra il forte carattere esistenziale della sua dottrina. Wang stesso, a testimonianza del proprio insegnamento, seppe acquisire vaste conoscenze pratiche, occupandosi di amministrazione locale, di casi legali e di tattica militare. In effetti, fu l'unico funzionario civile a essere insignito di un grado militare in virtù dei risultati straordinariamente encomiabili ottenuti nel reprimere una ribellione che avrebbe potuto sovvertire le storia della dinastia Ming.

La scuola Yangming, che in Giappone è nota con il nome di Yōmeigaku, ha influenzato profondamente l'Asia orientale moderna. Lo spirito del *samurai*, che enfatizza la fermezza di propositi, l'autocontrollo e la fedeltà, e la supremazia dinamica della restaurazione Meiji nel 1868 furono in parte doni di Wang al Giappone. In Cina, riformatori come Liang Qichao (1873-1929) e Tan Sitong (1865-1898), rivoluzionari come Sun Yatsen (1866-1925) e filosofi come Xiong Shili (1885-1968) e Liang Souming (1893-1988) sono stati tutti ispirati dall'eredità di Wang, il *Chuanxi lu* (Istruzioni di vita pratica), che raccoglie dialoghi con gli studenti, lettere accademiche ad amici e diversi brevi saggi.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*; *XIN*; *LI*; *MENGZI*; *ZHU XI*; e *LU XIANGSHAN*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Wang Yangming sono state raccolte nel volume *Yangming quanshu*, edizione Sibu Beiyao. Tra i principali studi interpretativi, cfr.:

Araki Kengo et al. (curr.), *Yōmeigaku taikei*, I-XII, Tokyo 1971-1973.

Wing-tsit Chan (trad.), *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-Ming*, New York 1963.

Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1969, pp. 654-91.

Julia Ching, *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming*, New York 1976.

Okada Tokehiko, *Ōyōmei to minmatsu no jugaku*, Tokyo 1970.

Shimada Kenji, *Shushigaku to Yōmeigaku*, Tokyo 1967.

Tu Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action. Wang Yangming's Youth*, Berkeley 1976.

[Aggiornamenti bibliografici:

A.S. Cua, *Between Commitment and Realization. Wang Yangming's Vision of the Universe as a Moral Community*, in «Philosophy East and West», 43/4 (1993), pp. 611-47.

Jane Geaney, *Chinese Cosmology and Recent Studies in Confucian Ethics. A Review Essay*, in «Journal of Religious Ethics», 28/3 (2000), pp. 451-70.

Kandice Hauf, «*Goodness Unbound*». *Wang Yangming and the Redrawing of the Boundary of Confucianism*, in Chow Kaiwing, Ng On-cho e J.B. Henderson (curr.), *Imagining Boundaries. Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, Albany 1999, pp. 121-46.

Ph.J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition. The Thought of Mencius and Wang Yangming*, Atlanta 1990.

Kim Youngmin, *Redefining the Self's Relation to the World. A Study of mid-Ming neo-Confucian Discourse (China)*, Diss. Cambridge/Mass. 2002.

Liu Shu-Hsien, *On the Final Views of Wang Yangming*, in «Journal of Chinese Philosophy», 25/3 (1998), pp. 345-60].

TU WEI-MING

WANG ZHE (1112-1170), noto anche con il nome monastico di Chongyangzi; maestro daoista del periodo Jin (1115-1234) e fondatore della setta Quanzhen. Terzo figlio di un grande proprietario terriero di Xianyang nella provincia dello Shaanxi, Wang ricevette un'educazione confuciana ed entrò nella scuola del distretto a Xianyang all'età di vent'anni. In seguito a incomprensioni con il suo insegnante, tuttavia, non venne ammesso agli esami per le cariche civili e dovette ripiegare sui meno prestigiosi esami militari. Benché fosse in un primo tempo entusiasta della carriera militare, Wang fu

per scoraggiarsi per il suo mancato avanzamento di grado e decise di abbandonare l'esercito per una vita anacoretica sul monte Zhongnan. Praticò per un certo tempo il Buddhismo ma, nel sesto mese del 1159, ricevette degli insegnamenti segreti dalla bocca di Lü Chunyang e Zhong Liquan, dopodiché si convertì al Daoismo e venne ordinato sacerdote (*daoshi*).

Le narrazioni riguardanti la carriera daoista di Wang enfatizzano il carattere ascetico della sue pratiche. Si narra che una volta dormì sul ghiaccio e che un'altra volta si scavò un buco profondo due metri dove raccogliersi a meditare, e chiamò questa austera cella «la tomba di un cadavere vivo». Nel 1163, però, riempì questo buco e si costruì un piccolo eremo nel villaggio di Liujiang, dove cominciò a predicare la sua fede religiosa recentemente raggiunta. Tuttavia, i suoi sforzi gli guadagnarono inizialmente pochi seguaci, per via della reputazione di quasi folle di cui godeva. Nel 1167 bruciò l'eremo e si trasferì da solo nella provincia dello Shandong, dove Ma Danyang di Ninghai divenne suo discepolo. In seguito, diversamente da quanto era accaduto nello Shaanxi, si fecero avanti molti potenziali discepoli. Tra di essi, Wang ne scelse sei ai quali trasmettere il proprio insegnamento. Insieme con Ma, essi vennero detti i Sette Perfetti del Daoismo Quanzhen. Wang riuscì a organizzare cinque società daoiste nell'area costiera settentrionale dello Shandong, tra le quali figuravano il Sanjiao Jinlian Hui (Società del loto d'oro dei tre insegnamenti) e il Sanzhai Pingdeng Hui (Società egualitaria dei tre insegnamenti). A seguito del suo successo nello Shandong, decise di tornare nella provincia natale dello Shaanxi. Si mise in viaggio con Ma Danyang e quattro altri discepoli, ma morì lungo il cammino a Kaifeng, nella provincia dello Henan.

Le dottrine e le pratiche della scuola del Quanzhen si fondavano sul Confucianesimo, sul Daoismo e sul Buddhismo, i cosiddetti Tre Insegnamenti. Assai vicina alle pratiche del Chan, la scuola del Quanzhen perorava l'importanza della meditazione e del clero itinerante e sosteneva l'indipendenza dalle scritture. Le dottrine di questa scuola sono riassunte nel volume *Lijiao shiwulun*, ma Wang fu anche poeta ispirato e le antologie delle sue opere, specie il *Chongyang quanzhen ji* e il *Chongyang jiaohua ji* godono tuttora di grande prestigio.

[Vedi anche *DAOISMO*, articolo *Comunità religiosa daoista*].

BIBLIOGRAFIA

Ch'en Yüan, *Nan Sung ch'u Ho-pei hsin tao-chiao k'ao*, Beijing 1958.

Kubo Noritada, *Chūgoku no shūkyō kaikaku*, Tokyo 1967.

Kubo Noritada, *Dōkyōshi*, Tokyo 1977.

[Aggiornamenti bibliografici:

A. Sharma e H.G. Cox, *Our Religions*, San Francisco/Cal. 1993].

KUBO NORITADA

XIAN, termine solitamente tradotto con «immortale», «santo» o «genio» e riferito, nella storia delle religioni cinesi, all'ideale di perfezione umana che caratterizza la tradizione daoista. Uno *xian* è un essere umano (uomo, donna o bambino di qualsiasi ceto sociale) che, conformandosi assiduamente a varie pratiche spirituali (cioè, meditazione, concentrazione, visione interiore, unione mistica) e fisiche (mimo e danza liturgici, pratiche alimentari, respiratorie, ginniche, sessuali, alchemiche) o, talvolta, in modo del tutto fortuito, raggiunge una particolare modalità di esistenza sacra che è perennemente in armonia con il ritmo di vita ultimo del Dao. Grazie a questa integrazione con la vita universale, lo *xian* continua, a vivere per diversi cicli di tempo cosmico, che equivalgono a centinaia e migliaia di normali anni umani, vagabondando per il mondo in luoghi marginali, specie sui monti e in grotte profonde (etimologicamente, il termine *xian* allude all'immagine di un uomo sopra o dentro una montagna), oppure nelle dimore astrali dei cieli. Avendo un corpo sottile o etereo che collega le dimensioni fisica e spirituale del suo essere, lo *xian* realizza l'«immortalità materiale» (il concetto cinese indigeno di immortalità comprende sempre tanto lo spirito quanto il corpo) e incarna nella sua forma eccentrica e nella sua azione gioiosa i più importanti valori daoisti di libertà spontanea, efficienza senza sforzo e impegno indiscriminato verso gli altri.

La tradizione dello *xian* è specificamente collegata ai movimenti settari daoisti di scrittura rivelata e liturgia comunitaria che nacquero dopo la disgregazione della dinastia degli Han posteriori (II secolo d.C.), ma l'ideale dello *xian* affonda in certo qual modo le sue radici nei primitivi, mitici ritratti del santo o dell'adepto daoista, detto *daoren* («uomo del *dao*»), *zhenren* («uomo vero»), *shenren* («uomo dello spirito»), e così via. Tali ritratti si trovano in antichi testi daoisti quali il *Laozi* (*Daodejing*) e lo *Zhuangzi* (dal IV al II secolo a.C.), nei quali la curativa unione di corpo e spirito e i concomitanti mantenimento e prolungamento della vita umana (se non l'«immortalità materiale» nel senso stretto del termine) sono associati con le arti mistiche di ritorno al Dao.

Un'altra componente fondamentale, suggerita dal tema mistico della peregrinazione o del volo spirituali che compare nei primi testi daoisti, è data dalla tradizione della guarigione sciamanica e della divinazione mediante la comunicazione con gli antenati e gli spiriti. Questo rapporto è indicato da un'antico segno grafico diverso per *xian* che significa «sollevarsi» o «alzarsi in volo come un uccello» e che suggerisce chiaramente una tradizione sciamanica che comprendeva una danza saltellante, simile all'incedere degli uccelli, l'uso magico di erbe e minerali (alcuni di natura probabilmente allucinogena) e una identificazione estatica con un uccello divino.

Queste tensioni dottrinarie e pratiche creano il contesto per l'emergere di un culto indistinto dell'immortalità dello *xian* dopo il IV secolo a.C., ma è soltanto nel primo periodo degli Han (secoli II e I a.C.) che troviamo espliciti riferimenti testuali e iconografici allo *xian*. Le prime raffigurazioni Han degli *xian* come esseri alati simili ad angeli che possiedono i segreti dell'immortalità – cenano a base di giada, dimorano nelle nuvole, o su isole paradisiache dei mari orientali o sul Kunlun Shan, la sacra montagna occidentale – mostrano l'esistenza di salvifici aneliti all'immortalità di matrice po-

polare e non esclusivamente daoista. Tali rappresentazioni anticipano senz'altro gran parte dell'immaginario che caratterizzerà le prime raccolte biografiche degli immortali daoisti, come il *Lie xian zhuan* (Vite di famosi immortali) attribuito a Liu Xiang del primo periodo Han, ma risalente in realtà alla formazione del Daoismo religioso successivamente al II secolo d.C.

I racconti agiografici di *xian* leggendari e semileggendari, che cominciano a comparire sempre più spesso nel corso della fioritura del Daoismo religioso nel periodo delle Sei Dinastie (dal II al IV secolo d.C), mostrano una struttura dottrinale non del tutto coerente e traggono di volta in volta ispirazione da nozioni etico-familiari confuciane, da tratti collegabili all'idea buddhista del *bodhisattva*, e da sentimenti associati con la tradizione religiosa popolare dei villaggi. È possibile, tuttavia, tratteggiare alcune caratteristiche fondamentali di questi esseri capricciosi.

1. Gli *xian* venivano generalmente immaginati come esseri sovrumani, dotati di incredibili poteri (volo, ubiquità, capacità di cambiare forma, invulnerabilità, invisibilità, chiaroveggenza) e dall'aspetto fuori dal comune (caratteristiche ermafrodite, carnagione giovanile, corpo luminoso, ossa simili a giada, pupille quadrate, orecchie allungate, testa oblunga). La manifestazione di questi poteri occulti e di queste caratteristiche fisiche, però, veniva di solito tenuta celata da una identità pubblica completamente nella norma. Uno *xian* di solito non veniva riconosciuto come un individuo straordinario e, secondo quanto predicava il comune detto daoista, «restava nascosto tra la gente».

2. Solitamente, gli *xian* venivano suddivisi in tre categorie: gli «*xian* celesti», che vivevano in prevalenza tra gli astri e facevano parte della burocrazia celeste; gli «*xian* terrestri», che peregrinavano sulla terra tra monti e caverne nascoste; e gli *shijie xian*, o «*xian* liberi dalle spoglie». Questi ultimi, a differenza degli altri che scomparivano semplicemente in pieno giorno per diventare *xian*, raggiungevano il traguardo di un corpo sottile e immortale soltanto dopo una morte normale. Lo *xian* celeste è teoricamente il più elevato, ma i testi daoisti e lo spirito popolare spesso accordano le loro preferenze a *xian* più terreni, i quali, a causa del loro comportamento troppo burlesco o spinti dall'insofferenza per l'ordine celeste, erano banditi dai cieli.

3. Gli *xian* potevano essere distinti dagli dei (*shen*) e dagli antenati dei pantheon daoista e popolare in virtù della loro totale indipendenza da qualsiasi legame con una località specifica, tempio o tomba che sia. A differenza degli dei e degli antenati, gli *xian* non potevano essere indotti a compiere qualcosa mediante riti sacrificali e non erano associati a un culto di reliquie miracolose.

In senso lato, gli *xian* erano esseri in una posizione perennemente intermedia tra il mondo divino e il mondo umano, tra i quali fungevano da mediatori volontari. In qualità di campioni sacri della religione daoista e di modelli del traguardo umano finale, essi intervenivano in modo bizzarro nelle fortune della gente comune, procurando rivelazioni scritturali, talismani, elisir alchemici o altri segni di grazia liberamente accordata. Infine, occorre sottolineare come la popolarità dell'ideale *xian* abbia oltrepassato i circoli daoisti e abbia ampiamente influenzato in varie forme (per esempio, le leggende e l'iconografia degli «Otto Immortali») le espressioni popolari, letterarie e artistiche nel corso di tutta la storia tradizionale cinese.

[Vedi *DAOISMO*, *Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

La miglior trattazione analitica delle origini e del significato dello *xian* daoista, e al contempo una superba traduzione commentata di una delle più importanti fonti primarie, è costituita dal testo di M. Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan. Biographies légendaires des immortels taoïstes de l'antiquité*, Beijing 1953, Paris 1987 (riproduzione in facsimile dell'ed. 1953). Per una trattazione apprezzabile e ricca di informazioni, cfr. anche J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge 1956 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983), e V, parte 2, *Chemistry and Chemical Technology. Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*, Cambridge 1974; Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, Paris 1979, rist. Paris 1995 (trad. it. *La meditazione taoista*, Roma 1984), e Ead., *Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism*, in «History of Religions», 19 (1979), pp. 37-70; e K. Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, Roma 1983). Come appare evidente da questa bibliografia essenziale, le opere più pregevoli sullo *xian* in lingue occidentali sono il prodotto di studi francesi moderni; alcuni racconti agiografici miscellanei sono stati tradotti in inglese da L. Giles (trad.), *A Gallery of Chinese Immortals*, London 1948, mentre per una traduzione dei capitoli interni del *Baopuzi*, cfr. J.R. Ware, *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320. The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-p'u-tzu)*, Cambridge/Mass. 1967.

N.J. GIRARDOT

XIAO, devozione filiale, è un concetto che sta alla base dell'ordine sociale cinese tradizionale e della coscienza religiosa confuciana. Rappresentato da un ideogramma che unisce i significati di «anzianità» e «figlio», il termine compare nei testi cinesi più antichi – le iscrizioni sulle ossa oracolari della dinastia Shang e le iscrizioni dedicatorie su vasi di bronzo delle dinastie Shang

e Zhou – e ha mantenuto essenzialmente inalterato il proprio significato fino ai giorni nostri.

Lo *xiao* è definito dallo *Xiaojing* (Libro della devozione filiale) come «il dovere che spetta a un figlio nei confronti dei genitori», ossia il rispetto, l'obbedienza e lo sforzo di compiacerli. Sebbene non faccia parte delle «cinque virtù» confuciane (umanità, rettitudine, correttezza, saggezza e fedeltà), è considerato la base e la somma di tutte. Esso è implicito nella risposta data da Confucio al quesito su come il mondo possa divenire armonioso: «Che i padri siano padri e i figli siano figli» (*Dialoghi* 12,11). Per analogia, la devozione filiale sta alla base di tutte le relazioni gerarchiche all'interno della società: quella del ministro con il sovrano, della moglie con il marito, del fratello minore con il fratello maggiore, e così via. L'onore tradizionalmente tributato alle vedove caste deriva in parte da questa idea che alla moglie spetti una gerarchia di doveri e obbligazioni nei confronti del marito. L'insegnamento dei precetti di devozione filiale era centrale nell'educazione confuciana. Il *curriculum* elementare classico comprendeva libri di aneddoti illustrati riguardanti modelli di devozione filiale tra i quali figurava, per esempio, uno studioso che ormai di mezza età giocava con i giocattoli per far sentire ancora giovani i propri anziani genitori.

La devozione filiale implica la reciprocità: il figlio è reverente e obbediente nei confronti del padre e il padre nutre, guida e corregge il figlio. Tuttavia, i doveri del figlio sono costanti: anche se la condotta dei genitori non è esemplare, ciò non lo esime dagli obblighi filiali. I doveri poi permangono nel tempo: la devozione filiale è dovuta non soltanto nei confronti dei genitori e dei nonni in vita, ma anche di tutti gli antenati defunti, fino al fondatore del clan. Perpetuare la linea familiare mettendo al mondo figli maschi è dunque un obbligo sacro, affinché il tempio degli antenati e le tombe di famiglia non siano trascurati e gli spiriti ancestrali non siano privati dei loro sacrifici.

È proprio nel culto degli antenati che la devozione filiale esprime il proprio contenuto religioso. I doveri religiosi associati alla devozione filiale comprendono la manutenzione delle tombe di famiglia e il mantenimento di un tempio familiare, presso il quale vengono celebrati i sacrifici e gli obblighi in occasione delle festività annuali e di certe altre ricorrenze (per esempio, l'annuncio formale agli antenati della nascita di un bambino, di un matrimonio o di un decesso in famiglia). Il più importante dovere filiale, tuttavia, è il lutto. I canoni rituali confuciani, come il *Liji*, lo *Yi li* e lo *Zhou li* contengono norme precise che regolano le cerimonie, i paramenti e la durata del lutto, che varia notevolmente a seconda del grado di parentela. Alla fine del periodo imperiale cinese, ai funzionari pubblici veniva persino richiesto di ritirarsi dai loro incarichi per i «tre anni» di lutto (in realtà venticinque mesi) alla morte di un genitore. La centralità di questo dovere è riflessa anche nella lingua: gli «abiti filiali» sono gli abiti da lutto e la «camera filiale» è una capanna per il lutto costruita accanto alla tomba di un genitore. Nonostante una certa disapprovazione ufficiale, funerali elaborati e rovinosamente dispendiosi costituivano manifestazioni comuni di devozione filiale.

[Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, *Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

Riferimenti alla devozione filiale ricorrono in tutto il canone confuciano, la maggior parte del quale è stato tradotto in inglese da J. Legge, *The Chinese Classics*, I-V, London 1893-1895, Hong Kong 1960 (rist.); J. Legge, *Lî Kî*, Oxford 1885 (Sacred Books of the East, 27-28), che raccoglie il *Liji*, o *Libro dei riti*; e J. Legge, *Hsiao King*, Oxford 1879, pp. 449-88 (Sacred Books of the East, 3), che raccoglie lo *Xiaojing*, o *Libro della devozione filiale*. Lo *Xiaojing* è stato per oltre due millenni il classico per eccellenza in questo campo; benché la tradizione lo attribuisca a Zengzi, un discepolo di Confucio del V secolo a.C., esso è probabilmente opera di un autore sconosciuto e leggermente più tardo. Per una trattazione moderna di questo tema nel corso della tradizione confuciana, cfr. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, D. Bodde (trad.), I-II, Princeton (1952-1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990).

JOHN S. MAJOR

XIAO BAOZHEN (morto nel 1166 d.C.), maestro daoista del periodo Jin e fondatore della setta daoista Taiji. Nato nella prefettura di Ji (l'attuale provincia dello Henan), portava anche il nome di Yuan Sheng. Nulla si sa della sua occupazione prima di diventare maestro daoista, né quale fu il suo apprendistato a tale fine. Durante il periodo Tianjuan (1138-1140), all'epoca del regno dell'imperatore Xizong, Xiao fondò la setta del Taiji nella prefettura di Ji. Delle tre nuove sette daoiste fondate ai confini settentrionali del regno Jin (Quanzhen, Zhenda e Taiji), il Taiji presentava un carattere più conforme a quelli che sono gli insegnamenti daoisti tuttora esistenti. Le sue pratiche si incentravano intorno a un talismano chiamato Taiji Sanyuan, che la tradizione vuole sia stato trasmesso a Xiao da un immortale. Benché i contenuti di tale talismano siano sconosciuti, è chiaro che la setta dava grande importanza a talismani e incantesimi. Grazie alla sua abilità nell'alleviare le sofferenze della gente.

nello scacciare gli spiriti maligni e nel curare le malattie, Xiao finì per attirare a sé molti discepoli e riuscì infine a fondare la setta del Taiji. A mano a mano che gli insegnamenti di Xiao divenivano una fonte di salvezza per gli individui portati alla deriva dalle agitazioni sociali dell'epoca, il potere della sua setta rapidamente aumentava. Venuto a conoscenza della sua crescente reputazione, l'imperatore Xizong lo invitò a corte nell'ottavo anno del suo regno (1148). A corte, Xiao dimostrò le sue capacità spirituali curando un infermo. Profondamente colpito, l'imperatore lo onorò con una targa in cui si leggeva «Taiji wanshou gong», nome che egli conferì al tempio daoista di Xiao nella prefettura di Ji, stabilendo in tal modo il riconoscimento e il patrocinio ufficiali della setta di Xiao. Si narra persino che lo stesso Xizong venne convertito al Daoismo Taiji da Xiao.

Benché parte delle sue dottrine riguardasse l'uso di talismani, Xiao non adottò elisir o altri elementi del culto dell'immortalità, ma aderì anzi alla «via media», vietando l'uso di bevande inebrianti e la consumazione delle cinque sostanze piccanti, e interdì anche il matrimonio ai sacerdoti. Risulta chiaro quanto le regole di condotta che egli insegnava fossero severe e mirassero a trasformare le teorie speculative daoiste in una pratica monastica disciplinata. Sappiamo anche che impose ai suoi successori alla direzione della scuola di assumere il suo stesso nome. Sfortunatamente, molti elementi della sua vita permangono tuttora oscuri.

[Vedi *DAOISMO*, articoli *Panoramica generale* e *Comunità religiosa daoista*].

BIBLIOGRAFIA

Ch'en Yüan, *Nan Sung ch'u Ho-pei hsin tao-chiao k'ao*, Beijing 1958.

Kubo Noritada, *Chūgoku no shūkyō kaikaku*, Tokyo 1967.

Kubo Noritada, *Dōkyōshi*, Tokyo 1977.

KUBO NORITADA

XIN. I segni grafici *xin* e *xin*, rispettivamente il quarto e il primo tono, rappresentano due concetti distinti nella filosofia cinese. Nella loro pronuncia antica, il primo *xin* terminava con un suono consonantico *n*, mentre il secondo terminava con un suono consonantico *m*. Benché scritti nello stesso modo nella traslitterazione in alfabeto latino, i due termini non sono collegati e verranno presi in esame separatamente in questa voce.

Xin nel senso di fiducia. Il segno grafico di *xin* (quarto tono) in questa accezione contiene gli elementi di «uomo» e di «parola», e ha il significato di «fiducia» e relativi derivati. Poiché è il nome di una virtù, esso sta a indicare sia la «fedeltà» che l'«onestà», ed è spesso collegato al termine *zhong* («lealtà»), come accade per esempio nella frase *zhongxin* (lealtà e buona fede). Più tardi, *xin* venne aggiunto alla lista delle quattro virtù (umanità, rettitudine, correttezza e saggezza) date dal *Mengzi* (2A,6; 6A,6) per formare la classica lista di cinque. Tuttavia, sia Confucio sia Mengzi condannano un interesse puramente feticista per lo *xin* che perda di vista ciò che è realmente giusto (*Mengzi* 4B,11; *Lunyu* 13,20). L'uso di questo stesso termine, *xin*, come verbo significa «considerare qualcuno come se avesse *xin*» e dunque «fidarsi, aver fede in qualcuno». Il termine viene così a indicare la «credenza» in una dottrina o la «fede» in una divinità. Esso ha assunto questo significato prima dell'introduzione del Cristianesimo, come dimostra il titolo del testo sacro buddhista *Dasheng qixin lun* (Trattato per il risveglio della fede nel Mahāyāna). Una sorta di concetto di fede religiosa esisteva già nella Cina antica, almeno in forma di credenza negli oracoli. Tale atteggiamento è raccomandato nel capitolo dello *Shang shu* (Libro dei documenti) dal titolo «Da gao» (Grande annuncio; probabilmente un testo dell'XI secolo a.C.): il duca di Zhou, a nome del secondo re di Zhou, Cheng Wang, sostiene che questo è un atteggiamento proprio del re e l'ascrive anche ai suoi antenati. In questo caso, tuttavia, non viene impiegato il termine *xin*.

Nello *Zuo zhuan* (*Zhuang* 10,1), il termine *xin* viene impiegato per descrivere la relazione tra un fedele e uno spirito; in questo caso, tuttavia, il significato non è «fede», ma sembra invece che si riferisca piuttosto alla «fedeltà» del fedele, il quale non cerca di corrompere lo spirito con un profluvio di offerte, ma mantiene i suoi impegni, inducendo così lo spirito ad aver «fiducia» in lui e a elargirgli le sue benedizioni. Negli antichi testi cinesi non compaiono altri segni di fede personale di un devoto in una divinità. I Cinesi antichi, a eccezione di certi filosofi di tendenze più scettiche come Xunzi, davano di solito per scontata l'esistenza degli spiriti e non si ponevano problemi esistenziali a riguardo della fede.

Il filosofo Mozi (secoli V-IV a.C.), mostrò un certo qual interesse per la fede, ma la scuola di pensiero basata sulle sue idee, e che scomparve nel II secolo a.C., fu anomala per altri versi: nel suo insistere sui canoni ortodossi della dottrina, si divise in sette e prese a contestare l'incredulità nel Cielo e negli spiriti. Quel che in realtà sostiene il *Mozi*, però, è che la gente dovrebbe *xin* («credere, aver fiducia») nel fatto che gli spiriti siano davvero in grado di ricompensare le buone azioni e di punire la malvagità. Mozi sostiene dunque l'utilità sociale della fede e non una trasformazione del sé (*Mozi*, cap. 31, «Far chiarezza sugli spiriti»). D'altro canto, Wang Yangming, moralista confuciano della dinastia

Ming, per il quale il cuore-mente era di fatto un «dio dentro», ritiene che dobbiamo aver fiducia (*xin*) nella nostra intuizione morale (*liangzhi*). Per Wang, un tale atteggiamento assume in un certo senso il carattere di un «atto di fede».

Xin nel senso di cuore. Il segno grafico di *xin* (primo tono) in questa accezione rappresenta l'organo fisico del cuore. Dal momento che i primi Cinesi ritenevano che questo organo fosse deputato al pensiero e all'emozione, il termine venne a significare sia «mente», sia «inclinazione». Nel pensiero religioso cinese, questo «cuore-mente» si pone al centro di ogni sforzo di miglioramento e perfezionamento individuale. In alcune iscrizioni bronzee della dinastia Zhou, i termini *de* (virtù) e *xin* figurano quasi intercambiabili, e in alcuni testi letterari così come nelle iscrizioni il *de* di un re indica qualcosa che il sovrano ha in se stesso e che ha il dovere religioso di «difendere» (*gong*) o di «riverire» (*jing*). [Vedi *DAO E DE*]. Lo *xin* è oggetto di due diversi culti religiosi rivolti alla perfezione morale e all'onniscienza o saggezza. Secondo la tradizione confuciana derivante dal pensiero di Mengzi, lo *xin* è la sede in cui principiano i «gusti» o «germogli» morali (*duan*), che devono essere incoraggiati a crescere. Nel *Mengzi* (2A,6; 6A,6), le quattro inclinazioni iniziali sono quelle verso la benevolenza (*ren*), la rettitudine (*yi*), la correttezza (*li*) e la conoscenza (*zhi*, intesa come l'inclinazione a distinguere il bene dal male). Mengzi si serve anche del termine *xing* («natura umana»), identificando lo *xing* con la sede dell'innata bontà umana; questo portò alla controversia circa la relazione tra *xin* e *xing* negli ulteriori sviluppi della filosofia morale menciana. In buona parte della tradizione daoista derivante dal pensiero di Zhuangzi, invece, occorre «mettere a digiuno» lo *xin* (*Zhuangzi*, cap. 4) per sgombrarlo dai preconcetti che bloccherebbero l'intuizione diretta del Dao e per renderlo idealmente uno «specchio» (*Zhuangzi*, cap. 7).

Nell'etica menciana, le caratteristiche fondamentali e positive dello *xin* sono quelle che rendono gli uomini sostanzialmente uguali. Nella concezione daoista, che è simile al primo pensiero di Xunzi e che confluisce nelle idee buddhiste e poi neoconfuciane, gli aspetti caratterizzanti dello *xin* sono proprio quelle tracce di pregiudizio o, in termini neoconfuciani, di «pensiero egoista», che disturbano la capacità specchiante della mente di riflettere la realtà esattamente così com'è, e che devono essere eliminate perché lo *xin* non ne sia «oscurato» (*bi*). Privo di queste contaminazioni, lo *xin* diventa la «mente di Buddha» (o «natura di Buddha»). In alternativa possiamo dire, sull'esempio di Lu Jiuyuan (1139-1193), neoconfuciano di epoca Song, che «la mia mente è l'universo» o, sull'esempio di Wang Wangming, che «questa mente» (*ci xin*) è l'«intelligenza» dell'universo e mi consente di «formare un solo corpo con tutte le cose». L'idea di Wang sembra dunque quella di ritenere che lo *xin* sia uno (e infatti talvolta afferma che «la mente è il Cielo»), benché sia individuato nella mente di ciascuna persona.

La cultura tradizionale identifica il Confucianesimo di Wang con la scuola della Mente (*xinxue*), in opposizione a Zhu Xi e alla sua scuola del Principio (*lixue*). Per Wang, lo *xin* privato delle ombre rivela, come un perfetto specchio naturale, quel che è moralmente giusto in ogni situazione e ci rende inclini a esso. Wang combina in tal modo il concetto daoista e buddhista Chan di *xin* inteso come «specchio» con il concetto menciano di moralità. In seguito, l'idea neoconfuciana dello *xin* come oggetto di autoperfezionamento prenderà la forma di un impegno personale all'autocritica e all'autodisciplina (*gongfu*) costanti, intese a percorrere le tappe di autosviluppo illustrate dal *Daxue* (Grande scienza). Il compito principale nel «coltivare la persona» (*xiu shen*, intrapreso per «far risplendere la propria virtù [*de*]») è «rendere corretto il proprio *xin*» (*zheng xin*). I moralisti delle epoche Song, Yuan e Ming elevarono questa «scienza dello *xin*» a dovere primario del sovrano e la presentarono come una via alla «saggezza» morale facilmente percorribile persino da chi non possedeva grande cultura.

Due problemi importanti vengono a galla nelle discussioni neoconfuciane sullo *xin* (e hanno la loro controparte nelle analisi buddhiste sui tipi di coscienza e sulle modalità di perfezionamento religioso). Il primo è costituito dalla relazione che intercorre tra *xin*, passioni e malvagità umana. Cheng Yi (1033-1107) identifica lo *xin* («mente») con lo *xing* («natura»), come sede nell'essere umano del *li* («principio» morale). [Vedi *LI*]. Zhu Xi (1130-1200) propone lo *xin* come sede delle passioni e lo assegna alla componente fisica dell'essere umano, la quale (tanto per Cheng quanto per Zhu) è responsabile della tendenza dell'uomo verso il male. Molti moralisti risolsero il problema distinguendo tra la «mente-Via» (*dao xin*) e la «mente umana» (*ren xin*) sulla base di un testo del III secolo tratto dal capitolo spurio «Da Yu mou» dello *Shang shu*.

Il secondo problema riguarda il modo corretto di intendere lo *xin*, nell'ambito dell'autodisciplina, come fonte di «conoscenza» più elevata. È necessario placare le emozioni mediante la meditazione o lo «star seduti in silenzio», o «lustrare lo specchio» così da isolare la sostanza (*ti*) della mente «prima che nascano i sentimenti» (*Zhongyong* 1)? Oppure la sostanza della mente si identifica o si rivela soltanto nel suo funzionamento (*yong*), nell'attività di emozione e di pensiero qui e ora, quando ci si distacca dal flusso progressivo dell'attività? Questi due metodi, che possono essere ascritti rispettivamente

ai fautori del «raggiungimento graduale» e dell'«illuminazione improvvisa», caratterizzarono l'uno la scuola settentrionale e l'altro la scuola meridionale di Buddhismo Chan a partire dalla dinastia Tang e, in seguito, anche la scuola «destra» e la scuola «sinistra» del Confucianesimo post-Wang Yangming nel XVI secolo.

[Vedi anche *CINA, FILOSOFIA DELLA* e la biografia di *MENGZI*].

BIBLIOGRAFIA

W.Th. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, New York 1981.

A.C. Graham, *Two Chinese Philosophers. Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-ch'uan*, London 1958, La Salle/Ill. 1992 (ed. riv.).

Wang Tch'ang-tche, *La philosophie morale de Wang Yang-ming*, Shanghai-Paris 1936.

DAVID S. NIVISON

XI WANG MU, il cui nome viene solitamente tradotto con «Regina Madre dell'Occidente», risale ai primordi della mitologia cinese e fu oggetto di intensa devozione religiosa nei primissimi secoli della nostra era. Probabilmente menzionata anche nelle iscrizioni sulle ossa oracolari del 1500 a.C. circa, compare tuttavia con certezza nello *Zhuangzi* (IV secolo a.C.) e negli scritti posteriori. Xi Wang Mu viene descritta come un essere che ha «raggiunto il Dao», ma nulla si sa delle sue origini o della sua fine. Si ritiene che dimori nella terra dei sogni dell'estremo Occidente e, secondo alcune fonti, è un essere di forma ibrida. Il suo regno viene di solito identificato con la sommità di una montagna chiamata Kunlun, ma vi sono anche riferimenti a una residenza in una grotta. Si ritiene che possegga certi poteri magici e che viva nel lusso, circondata da gioielli straordinari. Può essere accompagnata da spiriti, anch'essi di forma ibrida, e della montagna Kunlun si narra talvolta che sia circondata da acque che la proteggono e che sia impossibile per gli uomini raggiungerla.

Alla regina vengono attribuiti anche diversi poteri cosmici, come la capacità di controllare certe costellazioni e il potere di mantenere o infrangere i ritmi che regolano i movimenti dell'universo. Si ritiene poi che custodisca il segreto dell'elisir dell'immortalità, che può elargire a chi la supplica in forma di pozione.

Queste caratteristiche compaiono in varie versioni di un mito cinese che narra di un incontro di coppia. Secondo una di queste versioni, per tenere in movimento i ritmi cosmici era necessario che due stelle (altrimenti separate dalla Via Lattea) si incontrassero ogni anno in un determinato momento dell'estate. Lo stesso tema lo si ritrova in racconti che narrano di incontri avvenuti durante l'estate tra la Regina Madre dell'Occidente e vari monarchi terrestri. Talvolta si racconta che la regina riceve un re nella propria dimora; talvolta, invece, la regina viene sulla terra in tutta la sua gloria per incontrare un re o un imperatore nel regno di lui. Lo scopo di tali incontri cerimoniali era di permettere al *partner* umano di ottenere il farmaco dell'immortalità. In un'altra versione del mito, la regina si accoppia con un consorte mitico, noto come il Re Padre dell'Est.

Stando ad alcune narrazioni, nel 3 a.C. conobbe ampia diffusione nella Cina settentrionale un movimento soteriologico incentrato sull'invocazione della regina. Le descrizioni di questo movimento parlano di pratiche come lo scambio di pegni o talismani, la celebrazione di cerimonie religiose, il canto e la danza e una serie di comportamenti permissivi o lassisti. Lo scopo di queste assemblee consisteva nel prepararsi all'arrivo della regina e nel comunicare o nell'ottenere la promessa dell'immortalità. Ma fu soltanto intorno alla metà del I secolo d.C. che la regina cominciò a essere sempre più associata all'immortalità.

Le prime nozioni cinesi di un aldilà prevedevano un «paradiso orientale» situato in isole come Penglai. Oltre a cercare di guidare mediante talismani le anime dei trapassati al paradiso attraverso queste isole, venivano compiuti considerevoli sforzi stimolati da una nozione completamente diversa, derivata da motivi intellettuali piuttosto che religiosi. Ci si augurava infatti che, grazie alla presenza di oggetti simbolici di diversa natura, soprattutto un certo tipo di specchi in bronzo, il defunto si sarebbe trovato nelle circostanze cosmiche più favorevoli. In tal modo si sarebbe instaurata una corrispondenza tra le personali circostanze della vita e della morte di un individuo e gli eterni movimenti ciclici di cielo e terra. Ma già fin dalla metà del II secolo a.C. circa l'accento cominciò a essere posto sull'acquisizione dell'immortalità tramite gli uffici della Regina Madre dell'Occidente, o riuscendo a indurla a fornire l'elisir che avrebbe assicurato la continuità della vita sulla terra, oppure facendo migrare l'anima alla terra della regina, un reame popolato da esseri mitici che prendevano parte a un'esistenza sovrumana.

L'uso di seppellire talismani che assicurassero la felicità del defunto è ampiamente attestato in Cina assai prima del I secolo d.C., ma da quel periodo in poi la Regina Madre dell'Occidente compare spesso nell'iconografia funeraria. I suoi attributi, raffigurati su rilievi litici, (rari) affreschi e specchi di bronzo comprendono una caratteristica acconciatura o una corona e talvolta un trono, composto in parte da un drago e in parte da una tigre, sul quale siede in maestà. È protetta da un guardiano armato e accompagnata da una o più lepri impegnate a

preparare gli elisir, un uccello a tre zampe (talora tre uccelli distinti), e una volpe a nove code, ciascuna delle quali ha particolari compiti e proprietà. Talvolta compaiono dei supplici accanto a lei, impegnati a implorare il farmaco o a berne una dose da una tazza. In qualche caso, la dea è raffigurata sulla cima di una colonna che la rende inaccessibile all'uomo e, seppur raramente, compare accanto a lei il suo sposo, anch'egli in trono.

Col tempo, il potere simbolico di questo genere di iconografia si andò indebolendo, al punto che i dettagli, che in origine possedevano valenza talismanica, vennero ridotti a motivi decorativi e riprodotti senza accuratezza. Allo stesso tempo è verosimile che anche l'importanza religiosa della regina e la sua popolarità cominciassero a declinare di fronte al sorgere dell'influenza buddhista in Cina, a partire forse dal III secolo d.C. Nelle versioni del mito della regina comparse da questo periodo in poi si possono infatti rintracciare certe caratteristiche buddhiste. L'apice del mito è costituito dal famoso racconto di un banchetto offerto dalla regina, durante il quale la Scimmia ruba dalla tavola le pesche dell'immortalità. Il conseguente castigo inferto alla Scimmia e le sue avventure rientrano ormai in un contesto completamente buddhista.

[Vedi *ALDILÀ (Concezioni cinesi)* e *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

Per un approfondimento di questa trattazione, cfr. cap. 4, *The Queen Mother of the West*, in M. Loewe, *Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality*, London 1979, Taipei 1994 (rist.).

MICHAEL. LOEWE

XUNZI (306-212? a.C.), uno dei più importanti pensatori confuciani del periodo classico della cultura cinese. Le fonti più antiche riportano talvolta anche il cognome Sun e il nome Kuang o, altrove, Qing. In segno di rispetto, ci si riferisce di solito a questo eminente maestro con l'appellativo Xunzi («Maestro Xun»).

Benché nativo dello Stato di Zhao, Xunzi trascorse la maggior parte della sua vita negli Stati di Qi e di Chu, che all'epoca godevano anch'essi di prestigio. A Qi, Xunzi divenne membro del famoso gruppo Jixia, una sorta di accademia reale composta da dotti consiglieri, del quale infine fu posto a capo. Più tardi si spostò da Qi a Chu, dove il principe regnante lo nominò magistrato di Lanling. Quando il suo mecenate venne ucciso, Xunzi si dimise dalla carica ma rimase a Lanling, dedicandosi a comporre la sua opera e a insegnare. Le date di Xunzi sono estremamente incerte, ma si è in grado di affermare che visse abbastanza da assistere all'eliminazione degli Stati rivali e all'unificazione dell'Impero da parte dello Stato di Qin. La sua costernazione di fronte alle politiche autoritarie del nuovo Impero e al ruolo avuto da due suoi ex studenti, Li Si e Han Fei, nella formulazione di tali politiche, può essere inferito da una fonte che riporta: «Quando Xunzi udì che Li Si aveva accettato la carica di primo ministro di Qin, se ne andò in tutta fretta».

La carriera di Xunzi si svolse verso la fine della cosiddetta età dei cento filosofi, un periodo di considerevole fermento intellettuale e sociale nella Cina antica. Xunzi poté dunque trarre profitto dalle teorie di una gran varietà di pensatori, confuciani, daoisti, moisti, legalisti, logici e altri ancora. Benché sostenesse di essere un seguace di Confucio, la tradizione confuciana, soprattutto dal periodo Song, ha teso a considerarlo un pensatore eterodosso. Questo giudizio riflette in parte il discredito che gettarono su di lui le azioni dei suoi discepoli nel corso delle loro attività alla corte Qin. Le spietate politiche legaliste del nuovo Impero, che comprendevano la soppressione delle rivali scuole di pensiero e gli infami eventi del 212 a.C., quando si narra che quattrocentosessanta dotti confuciani vennero sepolti vivi su consiglio di Li Si, non poterono fare a meno di gettare il sospetto anche su Xunzi. Assai più pertinente, tuttavia, è il netto allontanamento di Xunzi dalla posizione normativa menciana riguardante l'innata bontà della natura umana. Xunzi parla invece principalmente della modificabilità della natura malvagia insita nell'uomo. Per Xunzi, la bontà è acquisita. Il suo paradigma di educazione morale è l'attività dell'artigiano, che reca a materiali fondamentalmente imperfetti un senso di ordine, di proporzione e di funzionalità. Xunzi dimostra una medesima indipendenza dalla tradizione confuciana anche nella sua teoria della relazione morale tra uomo e mondo, microcosmo e macrocosmo: «Il Cielo persegue un corso costante», afferma, «non toccato da un sovrano virtuoso né da un sovrano malvagio».

Le dottrine di Xunzi ci sono pervenute in un'opera in trentadue capitoli nota semplicemente come *Xunzi*. Contrariamente allo stile aforistico dei primi testi filosofici, come i *Dialoghi* e il *Daodejing*, i capitoli dello *Xunzi* sono per la maggior parte saggi ben organizzati e coerenti incentrati su argomenti specifici. Il testo, relativamente immune da corruzioni e falsificazioni, affronta un'ampia serie di soggetti: l'etica e la politica, ovviamente, ma anche educazione, psicologia, linguistica, logica ed estetica, con freschezza di stile e acuta sensibilità.

Uno dei contributi più distintivi e duraturi al pensiero e alla cultura cinesi è dato dall'importanza attribuita da Xunzi al *li*, ossia i riti o il cerimoniale. Il *li* è una nozione

estremamente ampia, che connota sia le sensazioni interiori di decoro e di correttezza, sia l'osservanza esteriore del rituale e della convenzione. Già centrale nella dottrina di Confucio, il *li* venne considerato da Xunzi come la forza che sta alla base tanto dell'educazione dell'individuo quanto della stabilità della società. Il *li* adempie alle funzioni di disciplina e di controllo, così necessarie in un tempo di caos completo, ma le adempie senza la severità e le sanzioni della legge. In effetti, il *li* apporta una dimensione estetica e spirituale alla vita dell'individuo e della società. Abbellisce e commemora le occasioni importanti e promuove un sentimento di partecipazione e lealtà all'interno della comunità.

Per finire, Xunzi concorda completamente con Confucio e con Mengzi nel considerare una società ordinata composta di individui educati come lo stadio ultimo della beatitudine umana. Nonostante tutto quel che ha mostrato la politica dell'epoca di Xunzi, la sua fede radicale nel supremo potenziale dell'uomo non venne mai scossa. «L'uomo della strada ha tutto il potenziale per diventare come il re-saggio Yu», affermò Xunzi.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Fondamenti della tradizione*].

BIBLIOGRAFIA

Brani dello *Xunzi* sono stati tradotti da H.H. Dubs, *The Works of Hsüntze*, London 1928, New York 1977 (rist.), e da B. Watson, *Hsün Tzu. Basic Writings*, New York (1963) 1996, 2ª ed. (pubblicato nuovamente con il titolo *Xunzi. Basic Writings*, New York 2003). La seconda traduzione è migliore, ma comprende meno materiale. Per la letteratura critica su Xunzi, cfr. H.H. Dubs, *Hsüntze. The Moulder of Ancient Confucianism*, London 1927, Taipei 1966 (rist.).

Y.P. MAY

YAMAGA SOKŌ (1622-1685), confuciano giapponese della scuola del Sapere Antico (Kogaku). Sokō nacque ad Aizu, figlio di un guerriero senza padrone chiamato Yamaga Sadamochi (1585-1664) e della sua compagna Myōchi (morta nel 1677). Egli cominciò a studiare i classici confuciani all'età di cinque o sei anni e a otto anni era già iscritto alla scuola Hayashi di Edo (l'attuale Tokyo). Da giovane studiò anche letteratura giapponese, Shintō e scienza militare, quest'ultima con Obata Kagenori (1572-1663) e Hōjō Ujinaga (1609-1670).

Sokō raggiunse per la prima volta la fama nel 1642, quando pubblicò *Heihō yūbishū* (Raccolta di scritti sui metodi e la preparazione militari), un'opera in cinquanta volumi sulla scienza militare che trattava l'intero campo dei temi legati alla pratica delle armi: dalle difese delle fortezze all'organizzazione dei guerrieri. Nei due decenni successivi le sue lezioni sugli affari militari e sui classici cinesi attrassero un numero sempre crescente di guerrieri locali e di signori. Nel 1652 Sokō entrò al servizio di Asano Naganao (1610-1672), signore dei domini di Akō, e lo servì fino al 1660, quando si dimise per dedicarsi interamente all'insegnamento. Nonostante il suo servizio presso Asano e il suo successo come insegnante, Sokō sperava di diventare un vassallo diretto dello *shōgun*. Sebbene stesse per realizzare questa ambizione in diverse occasioni, le sue speranze vennero deluse nel 1666, quando il consigliere anziano Hoshina Masayuki (1611-1672) ottenne il suo esilio nei territori di Akō. La ragione apparente di ciò fu la pubblicazione di *Seikyō yōroku* (Elementi essenziali dell'insegnamento dei Saggi), in cui Sokō criticava il Neoconfucianesimo ufficialmente approvato. Durante il suo esilio Sokō fu trattato bene dalla famiglia Asano, godette di un interminabile flusso di visitatori da Edo e scrisse più di diciassette libri, i più importanti dei quali sono *Takkyō dōmon* (Domande di un bambino durante l'esilio), *Chūchō jijitsu* (La verità sul Giappone) e *Haishō zanpitsu* (L'ultimo testamento in esilio). Quando fu perdonato, nel 1675, ritornò a Edo, dove ricominciò a fare l'insegnante, riprendendo nuovamente le sue lezioni sulle scienze militari e sul Confucianesimo. Morì di itterro nel 1685.

Sokō è famoso soprattutto come teorico di arte militare, studioso confuciano e nazionalista. Fin da giovane si concentrò sulla formalizzazione e sistematizzazione degli usi, dei costumi e delle istituzioni della classe guerriera. Intorno al 1650 sviluppò la nozione di ciò che chiamò *bushidō* (la «via del guerriero»), che diede una base filosofica alla scienza militare mutuandola pesantemente dal Neoconfucianesimo, e descrisse il comportamento ideale di una classe la cui funzione principale non era più il combattimento, ma il governo.

Sokō è anche conosciuto come difensore e propugnatore del Sapere Antico. Mentre un tempo aveva sostenuto il Neoconfucianesimo, giunse poi a opporvisi, invocando un ritorno agli insegnamenti degli antichi saggi cinesi e a Confucio. In *Seikyō yōroku*, per esempio, attaccò le preoccupazioni troppo introspettive del Neoconfucianesimo e al loro posto propose un nuovo utilitarismo, sottolineando l'importanza delle relazioni sociali e raccomandando il recupero delle antiche regole e dei rituali cinesi. Sokō cominciò il lavoro che Itō Jinsai (1627-1705) e Ogyū Sorai (1666-1728), suoi successori alla scuola del Sapere Antico, avrebbero completato. Durante l'esilio Sokō divenne un fervente nazionalista. In *Chūchō jijitsu* e in *Takkyō dōmon* egli so-

stenne che la religione nazionale giapponese, lo Shintō («la via degli dei»), era superiore al Confucianesimo e che il Giappone stesso era superiore alla Cina e a tutti gli altri Paesi del mondo. [Vedi *ITŌ JINSAI*; *OGYŪ SORAI*].

Gli scritti di Sokō rivelano in primo luogo un impressionante eclettismo, che riflette i suoi studi, in tempi diversi, sul Neoconfucianesimo, sullo Shintō, sulla scienza militare, sul Buddhismo e perfino sul Daoismo. Essi riflettono anche il suo interesse, associato al suo utilitarismo, per gli affari concreti della vita quotidiana e per il più ampio problema di come governare il Paese. Gli scritti di Sokō, infine, mostrano con evidenza la sua fiera lealtà allo *shōgun* e al governo che questi capeggiava. Anche se non divenne mai un diretto vassallo dello *shōgun*, Sokō insegnò a centinaia, forse migliaia, di vassalli Tokugawa e formulò dei princìpi politici che miravano a rafforzare lo shōgunato.

[Vedi anche *CONFUCIANESIMO IN GIAPPONE*; *BUSHIDŌ*].

BIBLIOGRAFIA

W.T. de Bary, *Sagehood as a Secular and Spiritual Ideal in Tokugawa Neo-Confucianism*, in W.T. de Bary e Irene Bloom (curr.), *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York 1979, pp. 127-88: un'importante revisione dell'interpretazione proposta da Maruyama Masao sulla storia intellettuale del periodo Tokugawa, in cui si parla anche di Yamaga Sokō.

Maruyama Masao, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton 1974: uno studio classico sulla storia intellettuale del periodo Tokugawa.

Uenaka Shuzo, *Last Testament in Exile. Yamaga Sokō's* Haishō Zampitsu, in «Monumenta Nipponica», 32 (1977), pp. 125-52: traduzione annotata dello *Haishō zanpitsu*, con una ricca introduzione biografica.

SAMUEL HIDEO YAMASHITA

YAMATO TAKERU, leggendario generale dell'esercito giapponese del periodo di fondazione dell'antico Stato del Giappone. Figlio del dodicesimo imperatore, Keiko, Yamato Takeru, ovvero Yamato il coraggioso, venne dapprima inviato nel Giappone sudoccidentale per sottomettere i Kumaso, una popolazione non giapponese. Portata a termine con successo questa spedizione, gli venne ordinato di guidarne un'altra, questa volta per conquistare le regioni orientali, inclusa l'odierna Tokyo, dove vivevano i barbari Emishi. Quando il suo esercito, procedendo verso nord-est, si avvicinò alla terra di Michinoku, la sola vista in lontananza di un grande specchio appeso all'albero della nave di Yamato Takeru gettò nel panico il capo degli Emishi, che si erano accampati sulla costa pronti alla battaglia. I nemici deposero gli archi e le frecce e si inchinarono al cospetto degli invasori. L'episodio suggerisce che lo specchio, uno degli oggetti religiosi più sacri e importanti nel Giappone antico, avesse il potere di intimidire gli avversari sul campo di battaglia.

Naturalmente è impossibile stabilire quale fondamento storico abbia questo racconto delle conquiste di Yamato Takeru. Probabilmente esisteva una narrazione molto antica sulle imprese dell'eroe, che in seguito venne ampliata ed elaborata fino a diventare la storia che conosciamo.

Dopo avere conquistato le regioni orientali, Yamato Takeru morì sulla via del ritorno alla capitale, Yamato, e fu sepolto a Nobono, nella provincia di Ise. Ecco il seguito del racconto:

> Yamato Takeru venne fuori della sua tomba sotto la forma di un uccello bianco e volò via verso la terra di Yamato. Quando i funzionari aprirono la bara constatarono che il corpo non c'era più e che erano rimaste soltanto le vesti. Per seguire l'uccello bianco vennero inviati dei messaggeri. L'uccello si fermò nella pianura di Kotobiki e in quel luogo fu eretto il tumulo funerario. L'uccello volò ancora fino a Kawachi e si fermò per riposare nel villaggio di Furuichi, dove pure venne eretto un tumulo... Alla fine volteggiò sempre più in alto verso il cielo e nulla venne sepolto se non le sue vesti e il suo copricapo.
>
> (Aston 1896, pp. 210s.).

Morris propone di vedere in questa leggenda dell'uccello bianco un riflesso di idee daoiste cinesi sugli spiriti immortali (1975, p. 10). Ma anche i Giapponesi antichi credevano che lo spirito del defunto si possa trasferire in un uccello (Aston 1896, p. 66). Fu verosimilmente in base a questa credenza che la morte di Yamato Takeru si trasformò in un mito.

BIBLIOGRAFIA

W.G. Aston (trad.), *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, 1896, rist. Tokyo 1972.

I.I. Morris, *The Nobility of Failure. Tragic Heroes in the History of Japan*, New York 1975.

[Aggiornamenti bibliografici:

Ishimoda Sho, *Kodai kizoku no eiyū jidai. Kojiki no ichikōsatsu*, 1948, rist. Tokyo 1989.

Isomae Jun'ichi, *Myth in Metamorphosis. Ancient and Medieval Versions of the Yamato Takeru Legend*, in «Monumenta Nipponica», 54 (1999), pp. 361-85.

Re-appropriating the Japanese Myths. Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki *and* Nihonshoki, in «Japanese Journal of Religious Studies», 27 (2000), pp. 15-39.

Motoori Norinaga, *Kojikiden* (*Motoori Norinaga zenshū*, XI), Tokyo 1969.
D.L. Philippi (trad.), *Kojiki*, Tokyo 1968.
Tsuda Sōkichi, *Nihon koten no kenkyū*, 1948, rist. Tokyo 1993.
Ueda Masaaki, *Yamato takeru no mikoto*, Tokyo 1960.
Uegaki Setsuya (cur.), *Fudoki* (*Shinpen nihon koten bungaku zenshū*, V), Tokyo 1997.
P. Villani (cur.), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006].

KAKUBAYASHI FUMIO

YAMAZAKI ANSAI (1618-1682) confuciano giapponese e studioso dello Shintō del primo periodo Tokugawa. Figlio di un *samurai* che aveva perso la propria posizione nei disordini del primo periodo Tokugawa, Ansai fu avviato in tenera età a una carriera di sacerdote dello Zen. Intorno ai vent'anni venne a conoscenza degli scritti antibuddhisti di Zhu Xi, studioso neoconfuciano di epoca Song. Ispirato da questi testi, rigettò il Buddhismo a favore del Confucianesimo, lasciò il monastero e si dedicò allo studio e all'approfondimento delle idee di Zhu Xi. Attrasse un grande numero di discepoli, provenienti soprattutto dalla classe dei *samurai*, e sviluppò strette relazioni con un certo numero di importanti figure politiche. Ansai svolse così un ruolo significativo nella diffusione del sapere confuciano fra le classi di *samurai* del periodo Tokugawa. Fu anche profondamente interessato alla fusione di Confucianesimo e Shintō, sviluppata da studiosi contemporanei dello Shintō come Kikkawa Koretari. Da lui Ansai ricevette il nome religioso di Suika Geisha: perciò la versione di Ansai dello Shintō contaminato di Confucianesimo è conosciuta come Suika Shintō.

Insistendo sul fatto che, come Confucio, anch'egli voleva soltanto trasmettere, non creare, Ansai scrisse poco che avesse natura sistematica e interpretativa. Il suo metodo preferito consisteva nella compilazione di selezioni e di estratti dagli scritti di Zhu Xi: poi, su questi passi e su pochi altri testi scelti, esponeva attraverso le sue lezioni la propria posizione sugli insegnamenti neoconfuciani. Perciò le idee di Ansai furono trasmesse essenzialmente nella forma di appunti delle lezioni presi dai suoi discepoli. Da questi scritti appare che le lezioni di Ansai, declamate con uno stile vigoroso e colloquiale, cercavano soprattutto di risolvere certe complessità della metafisica di Zhu Xi e di proporle a un pubblico relativamente ineducato in modo semplice e diretto. Questo approccio certamente giustifica il successo e l'influenza della sua scuola.

Ansai sottolineò egualmente l'importanza di padroneggiare pochi testi di base piuttosto che ampie letture. Mentre altri studiosi confuciani, come per esempio Hayashi Razan, esaltavano l'erudizione e presentavano il sapere confuciano come una componente fondamentale dell'attività dello studioso, Ansai criticò la ricerca dell'erudizione, che per lui incoraggiava il dilettantismo ed era in ultima analisi controproducente per lo sviluppo di un solido senso delle priorità morali. Molti studiosi confuciani delle altre scuole criticarono come angusta e troppo rigida la sua posizione, che tuttavia ebbe l'importante funzione di offrire a un largo pubblico una semplice via d'accesso all'insieme, per la verità proibitivo nella sua difficoltà, della letteratura cinese confuciana.

Ansai sosteneva che la sua selezione degli insegnamenti fondamentali di Zhu Xi costituiva la tradizione ortodossa. Egli, comunque, modificò di fatto molte delle idee di Zhu Xi su numerosi aspetti importanti. Quest'ultimo, per esempio, attribuiva particolare risalto all'importanza morale della relazione fra signore e vassallo, descrivendo l'obbligo del vassallo nei confronti del signore in termini assoluti, paragonabili a quelli che devono intercorrere fra genitore e figlio. La posizione della scuola di Ansai su questo argomento, invece, contribuì a rafforzare l'idea, ampiamente diffusa nel tardo periodo Tokugawa, della natura eterna e assoluta dell'obbligo della lealtà alla famiglia imperiale.

Un altro argomento su cui Ansai si allontanò in modo significativo da Zhu Xi fu la sua enfasi sull'importanza della «deferenza» – rispetto all'«investigazione del principio delle cose» – nel processo di educazione, da parte dell'individuo, della propria natura morale innata. Il conseguente accento posto sull'adesione alle norme del Confucianesimo e sulla rigorosa introspezione per assicurarsi che il proprio comportamento si conformasse a quelle norme contribuì al tono rigido e dogmatico che appare tipico della scuola di Ansai.

Il rapporto tra Confucianesimo e Shintō fu un altro dei temi caratteristici dell'insegnamento di Ansai. A differenza di altri studiosi confuciani, come Hayashi Razan, che cercavano di accostare la via dello Shintō e quella confuciana, Ansai le presentò come due distinte manifestazioni di un'unica verità universale, ciascuna legata al Paese in cui aveva avuto origine. Così facendo, aggiunse al Confucianesimo qualche tratto di mistero e una forte autorità religiosa, che favorirono la sua accettazione nella società Tokugawa, mentre la sua insistenza sul carattere tipicamente «giapponese» dello Shintō attribuì alla sua scuola un sapore nazionalistico, che con il tempo andò sempre aumentando. In ogni caso, molti dei legami che Ansai istituì fra Shintō e Confucianesimo erano di fatto forzati e innaturali e i suoi discepoli più autorevoli, pur dichiarandosi fedeli all'essenza degli insegnamenti di Ansai, ruppero con lui proprio su questa questione. Si realizzò così, negli anni più tardi.

una divisione della scuola di Ansai in due rami principali, l'uno propriamente confuciano e l'altro shintōista.

BIBLIOGRAFIA

Per una introduzione in inglese alle principali idee di Yamazaki Ansai cfr. Okada Takehiko, *Yamazaki Ansai*, in Wm.Th. de Bary e Irene Bloom (curr.), *Principle and Practicality. Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, New York 1979. Per l'orientamento ideologico della sua scuola cfr. H. Ooms, *Tokugawa Ideology. Early Constructions, 1570-1680*, Princeton 1985. Bitō Masahide, *Nihon hōken shisōshi kenkyū*, Tokyo 1961, presenta un'efficace trattazione della posizione di Ansai nello sviluppo del pensiero Tokugawa e dei suoi punti di divergenza con Zhu Xi. Sull'approccio di Ansai al Confucianesimo, infine, cfr. due importanti saggi, rispettivamente di Abe Ryūichi e di Maruyama Masao, in Nishi Junzō e Abe Ryūichi (curr.), *Yamazaki Ansai gakuha*, Tokyo 1980.

KATE WILDMAN NAKAI

YAO E SHUN furono leggendari re-saggi dell'antichità cinese. Secondo la storiografia tradizionale cinese, Tang Yao (Yao del clan, o dello Stato di Tang; nome proprio, Fang Xun), o Tang Tao, regnò dal 2356 al 2256 a.C. Sovrano di grande virtù, giudicò suo figlio Dan Zhu (o, secondo alcune versioni, i suoi dieci figli) indegno di governare l'Impero, ed elesse dunque Shun a proprio successore, dopo avergli dato come spose le sue due figlie. Yu Shun (il cui nome proprio era Chong Hua) dapprima servì Yao come suo ministro, poi come reggente quando Yao fu anziano, e infine gli succedette sul trono, che resse per cinquanta anni. Anche Shun, a sua volta, giudicò il proprio figlio Shang Jun (o in certe versioni, i suoi nove figli) indegno di regnare e scelse dunque Yu come successore. Yu divenne il fondatore degli Xia, tradizionalmente considerati la prima dinastia ereditaria in Cina.

Nei testi della dinastia Zhou (XI-III secolo a.C), la storia comincia convenzionalmente al tempo di Yao. Tutti i grandi eventi cosmologici hanno luogo all'epoca del suo regno. Apparvero i dieci soli, nove dei quali furono abbattuti dall'arciere Yi; il monte Bu Zhou, la colonna nordoccidentale, venne abbattuto da Gong Gong; ed ebbe luogo la grande inondazione che verrà poi arginata da Yu. Nel periodo degli Stati combattenti (403-221), tuttavia, si cominciò ad anteporre a Yao altri sovrani, alcuni dei quali erano in origine gli antenati mitici di altre casate, e nello *Shiji*, la storia universale compilata da Sima Qian nel II secolo a.C., Yao e Shun non sono che gli ultimi due di una serie di cinque imperatori.

Yao aveva abdicato in favore di Shun per via della virtù di quest'ultimo. Esempio di devozione filiale fin dal periodo Zhou, Shun appare spesso negli affreschi dei templi, seguito di solito da un aratro tirato da un elefante. La sua devozione filiale è esemplare perché il suo malvagio padre, Gu Sou («il cieco»), e suo fratello minore Xiang («elefante») avevano tentato entrambi di ucciderlo, prima togliendogli la scala e appiccando il fuoco al granaio del quale era intento a riparare il tetto, e poi ostruendo un pozzo che era stato mandato a dragare. La versione più antica di questa storia è contenuta nel *Mengzi*. Nella più elaborata versione del periodo Han presentata nel *Lienü zhuan* (Biografie di donne esemplari), furono le figlie di Yao a suggerire a Shun il modo per sfuggire ai malvagi piani di suo padre. Shun continuò a servire suo padre come dovrebbe fare un figlio, senza risentimento e, secondo il *Mengzi*, suo padre alla fine ne fu compiaciuto.

Sebbene Shun sia un simbolo di devozione filiale, accettando di succedere a Yao e di sposarne le figlie, egli tuttavia contravvenne al volere di suo padre e privò della successione il figlio di Yao. Il suo ruolo dunque è paradossale, e la sua storia costituisce un paradigma del conflitto che si instaura tra i princìpi della sovranità per virtù e della sovranità per diritto ereditario, che è un tema comune nelle leggende di successione riportate dai testi di epoca Zhou. I motivi che caratterizzano la storia della successione di Shun, come il riconoscimento da parte del sovrano della virtù del suo successore a dispetto della sua infima condizione sociale e la sua deliberazione di fare affidamento su di un uomo di bassa estrazione, compaiono anche nelle leggende che avvolgono la fondazione delle dinastie ereditarie.

Alcuni elementi delle storie di Yao e Shun presenti nei testi più antichi indicano l'esistenza di leggende ancor più remote circa le origini dei clan. La prima menzione della storia di Yao e Shun è contenuta nel capitolo «Yao dian» dello *Shangshu*, un testo di epoca Zhou. In questo testo, Yao viene detto *di* («signore»), un titolo che richiama il nome di Shangdi, il supremo signore della dinastia Shang (circa XVI-XI secolo a.C.), più tardi equiparato a Tian (Cielo). La storia della successione di Yao e Shun contiene forse i resti di un mito cosmogonico precedente, nel quale il Sommo Signore affidava prima il governo a Shun, il progenitore degli Shang. Shun è stato identificato con Di Ku (che diede origine al primo antenato degli Shang, Xie, mediante l'uovo di un uccello nero) e con Jun, il marito di Xihe (che originò i dieci soli) e probabilmente con il più augusto antenato nominato dai re Shang nelle loro iscrizioni sulle ossa oracolari.

Shun è anche strettamente legato alla tribù degli Yi dell'Est e le sue due mogli vengono talvolta identificate con le dee del fiume Xiang nelle «Nove Canzoni» del *Chuci*.

[Vedi *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE* e *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

Sarah Allan, *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China*, San Francisco 1981. Una trattazione della leggenda degli Stati combattenti e del suo significato nei testi filosofici.

Sarah Allan, *The Shape of the Turtle. Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany/N.Y. 1991. Affronta l'ipotesi che la leggenda di Yao e Shun si basi su di un mito cosmogonico precedente.

SARAH ALLAN

YI. Vedi *REN E YI.*

YIN-YANG WUXING. *Yin* e *yang* («ombroso» e «luminoso») e *wuxing* («Cinque Fasi», ossia legno, fuoco, terra, metallo e acqua) sono concetti d'ordine chiave nell'organica visione del mondo della filosofia cinese tradizionale. I pensatori cinesi, dall'epoca dei primi filosofi (circa 500-200 a.C.) in poi, hanno generalmente condiviso l'idea che il cosmo fosse «organico», che ogni cosa fosse connessa a ogni altra cosa e da essa venisse influenzata, senza considerazione alcuna per una qualche relazione di causa ed effetto matematicamente o meccanicamente dimostrabile. Nessuna distinzione veniva fatta tra fenomeni fisici e mentali, o tra mondo «umano» e mondo «naturale».

Per mettere ordine intellettuale in questo universo infinitamente interconnesso, la filosofia cinese ricorse al «pensiero categoriale», un sistema di raggruppamento dei fenomeni in categorie euristiche o analogiche. All'interno di queste categorie e tra di esse, si riteneva che le relazioni fossero relativamente regolari e prevedibili. A un dato fenomeno si poteva assegnare una certa posizione all'interno di ciascuna di queste serie di categorie, che erano lo *yin* e lo *yang*, le Cinque Fasi, gli Otto Trigrammi, i Dieci Gambi Celesti, i Dodici Rami Terrestri e altre ancora. Si sviluppò così un elaborato sistema di classificazione che raggruppava insieme tutti i fenomeni situati nell'area di intersezione delle varie serie.

Si può già distinguere nella cultura cinese una certa tendenza al pensiero categoriale fin dal II millennio a.C. con l'elaborazione, per esempio, del calendario della dinastia Shang, costituito da cicli di sessanta giorni basati sulla combinazione dei Dieci Gambi Celesti e dei Dodici Rami Terrestri. Altrettanto antica è la tendenza a vedere i fenomeni in termini dualistici. Tuttavia, sembra che *yin* e *yang* siano stati i primi termini a essere usati per creare una categoria d'ordine in senso filosofico astratto.

Yin e *yang* compaiono per la prima volta nei testi del periodo della Primavera e dell'Autunno (722-481) con i loro significati originari di «pendio in ombra» e «pendio soleggiato» o, per estensione, di «freddo» e «caldo». Già nell'ultima parte di questo periodo, una grande varietà di fenomeni dualistici veniva ormai caratterizzata in termini di *yin* e *yang*: il femminile e il maschile, il basso e l'alto, la terra e il cielo, l'umido e il secco, il passivo e l'attivo, il buio e la luce e così via. L'uso dei termini *yin* e *yang*, con la loro connotazione di alternanza tra luce e ombra sul pendio di un'altura nel corso della giornata, si accordava bene al concetto cinese di dualismo, che non fu mai assoluto o antagonistico ma, anzi, relativistico e complementare. Il freddo esiste soltanto in relazione al proprio complemento, il caldo. Un ministro è *yin* in rapporto al suo sovrano, ma è *yang* in rapporto a sua moglie. Lo *yin* dell'inverno muove inevitabilmente verso lo *yang* dell'estate e viceversa: entrambi contengono il germe dell'altro.

Le categorie delle Cinque Fasi si stabilizzarono come principio d'ordine della filosofia organica cinese probabilmente alla fine del periodo della Primavera e dell'Autunno. Anche questa volta, però, il concetto aveva radici più antiche. Le ragioni che portarono allo sviluppo delle categorie in numero di cinque, piuttosto che di qualche altro numero, non sono chiare, e dipesero forse da considerazioni astrologiche sui cinque pianeti visibili o dalla numeralogia del quadrato magico del tre (una griglia di tre per tre caselle in cui sono disposti i numeri interi da 1 a 9 con il 5 al centro e in cui ciascuna riga, colonna e diagonale dà come somma 15).

Il termine *wuxing* viene spesso tradotto con «cinque elementi», ma questa traduzione è fuorviante, poiché implica che legno, fuoco, terra, metallo e acqua siano gli elementi costitutivi della materia fisica. I cinque, invece, non sono «elementi», ma paradigmi o analogie per specifici modi di essere o attività, e dunque oggi si tende a preferire la traduzione «Cinque Fasi». Le cinque categorie denotano una relazione tra i fenomeni e dunque i *wuxing* vennero utilizzati per distribuire e classificare in cinque categorie i fenomeni che presentano un attributo in comune, com'è mostrato nella tabella 1. L'uso di categorie di cinque si diffuse largamente nell'ambito di tutte le scuole di pensiero cinesi. I confuciani, per esempio, parlavano delle Cinque Virtù (umanità, rettitudine, correttezza, lealtà e fedeltà), i medici descrivevano i Cinque Visceri, i teorici della musica e dell'armonia utilizzavano una scala di Cinque Toni.

I due diversi sistemi di categorie, lo *yin-yang* e il *wuxing*, vennero combinati, adattati e ampliati nel periodo degli Stati combattenti (403-221), in particolare

TABELLA 1. *Attributi delle Cinque Fasi.*

	ATTRIBUTI				
Fase	Pianeta	Colore	Stagione	Direzione	Sapore
Legno	Giove	Verde	Primavera	Est	Acido
Fuoco	Marte	Rosso	Estate	Sud	Amaro
Terra	Saturno	Giallo	Mezza estate	Centro	Dolce
Metallo	Venere	Bianco	Autunno	Ovest	Acre
Acqua	Mercurio	Nero	Inverno	Nord	Salato

sotto l'influenza di Zou Yan (III secolo a.C.). Zou Yan è considerato il fondatore della scuola dei naturalisti, o scuola dello Yin-yang e delle Cinque Fasi (Yin-yang Wuxingjia), che incentrava la propria attenzione proprio su queste categorie di relazione e sulla loro interazione tramite il concetto di «risonanza», o *qi*. L'accento era posto sulle serie di classificazioni che venivano a intersecarsi; per esempio, i fenomeni Legno e Fuoco erano entrambi *yang*, la Terra era in equilibrio tra i due, il Metallo e l'Acqua erano *yin*. Il Legno, tuttavia, era *yin* in rapporto con il Fuoco.

La scuola dei naturalisti tendeva a occuparsi dei fenomeni naturali più che delle relazioni politiche o sociali, mentre i loro successori del primo periodo degli Han anteriori (206 a.C.-7d.C.), la scuola dello Huanglao, si dedicò invece all'integrazione dei fenomeni umani e non umani.

Zou Yan e i suoi seguaci postulavano le Cinque Fasi in movimento attraverso regolari e prevedibili cicli di successione; varie permutazioni delle cinque formavano ordini ciclici che potevano essere applicati in determinante circostanze. I due ordini più comuni e più utilizzati furono l'ordine della «mutua produzione» e l'ordine della «mutua sopraffazione». Nel primo, il Legno produce Fuoco (bruciando), il Fuoco produce Terra (la cenere), la Terra produce Metallo (i minerali), il Metallo produce Acqua (mediante la fusione) e l'Acqua produce Legno (attraverso l'irrigazione). Nel secondo, la Terra sopraffà l'Acqua (arginandola), l'Acqua sopraffà il Fuoco (estinguendolo), il Fuoco sopraffà il Metallo (fondendolo), il Metallo sopraffà il Legno (spaccandolo), il Legno sopraffà la Terra (mediante la crescita). L'ordine di mutua produzione veniva applicato, per esempio, all'avvicendamento delle stagioni, mentre l'ordine di mutua sopraffazione era applicato ai cicli della semina e del raccolto nel corso dell'anno.

Questi ordini venivano applicati allo stesso modo anche all'ambito umano. I pensatori di certe scuole, come i legalisti (o amministratori), la scuola dello Huanglao e gli strateghi, descrivevano infatti il ciclo dinastico in termini di ordine di mutua sopraffazione: una dinastia che regnava «in virtù» della fase del Legno, per esempio, sarebbe stata sopraffatta da un nuovo casato legato al Metallo. Le idee *yin-yang* e *wuxing* potevano essere messe a frutto anche per determinare il momento propizio per attaccare un altro Stato, o le circostanze adatte per celebrare un rito. I vari governi si servivano di specialisti, chiamati *fangshi* («maestri dei metodi»), per assicurarsi che tutti i fenomeni classificabili fossero propriamente assegnati alle categorie dello *yin* e dello *yang*, delle Cinque Fasi o altre, poiché ciò era considerato essenziale al benessere e al corretto funzionamento dello Stato.

Con la formulazione di una filosofia confuciana sincretica a opera di Dong Zhongshu (179-104) nel periodo degli Han anteriori, lo Yin yang, le Cinque Fasi, e altri sistemi di «pensiero categorico» vennero completamente integrati nella filosofia ortodossa cinese. Da quel momento, tali sistemi non poterono essere più associati a una determinata scuola, confuciana o daoista che fosse, ma furono invece proprietà comune di tutta la filosofia, la religione e la scienza cinesi.

[Vedi *ZOU YAN* e *DONG ZHONGSHU*; per una trattazione della scuola dello Yin-yang in Giappone, vedi *ONMYŌDŌ*].

BIBLIOGRAFIA

Per una visione globale dei concetti di *yin-yang* e *wuxing* e del posto che essi occupano nel pensiero cinese, cfr. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, I-II, D. Bodde (trad.), Princeton (1952-1953) 1983, rist. (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Cfr. anche J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge (1956) (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II, *Storia del pensiero scientifico*, Torino 1983); J.S. Major, *Myth, Cosmology, and the Origins of Chinese Science*, in «Journal of Chinese Philosophy», 5 (1978), pp. 1-20; e D. Bodde, *Types of Chinese Categorical Thinking*, in Ch. Le Blanc e Dorothy Borei (curr.), *Essays on Chinese Civilization*, Princeton 1981, pp. 141-60.

JOHN S. MAJOR

YI TOEGYE, pseudonimo di Yi Hwang (1501-1570), fondatore della scuola Yeongnam di Neoconfucianesimo coreano. A Toegye viene attribuito il merito di aver fondato in Corea la tradizione ortodossa neoconfuciana secondo il modello della scuola Cheng-Zhu, cosiddetta dal nome dei suoi fondatori putativi, Cheng Yi (1033-1107) e Zhu Xi (1130-1200), ed è considerato il più grande dei pensatori neoconfuciani coreani.

Yi Toegye nacque a Yean, nella provincia del Gyeongsang, nella Corea sudorientale. Dopo aver intrapreso gli studi sotto la guida dello zio, Yi U, nel 1523 entrò

al collegio Reale di Seul dove, nel 1528, superò gli esami preliminari per l'ammissione alle cariche pubbliche e, nel 1534, l'esame finale, in seguito al quale entrò nella piccola *élite* di governo, intraprendendo così una lunga carriera pubblica. Durante la sua carriera ricoprì, come voleva lo schema tipico dell'*élite* del tempo, diversi incarichi presso gli uffici delle città più importanti, tra cui l'Ufficio di Corrispondenza Diplomatica, il Censorato, l'Ufficio del Precettore del Principe Ereditario e il Collegio Reale. Inoltre prestò servizio come magistrato presso l'amministrazione locale. Nonostante l'atmosfera politica piuttosto volubile dell'epoca, la sua carriera proseguì senza intoppi. Tra le cariche più alte che ricoprì, figurano gli incarichi di Ministro dei Riti, Quinto Consigliere di Stato, Direttore dell'Ufficio dei Decreti Reali e Direttore dei Consiglieri Speciali. Nel 1569 si ritirò dalla vita pubblica e tornò al suo paese di origine. I re che servì, ossia Jungjong (regnante dal 1506 al 1544), Myeongjong (regnante dal 1545 al 1567) e Seonjo (regnante dal 1567 al 1608), lo trattarono tutti con grande rispetto. Vi è anche una leggenda secondo la quale il re Myeongjong, al quale Toegye aveva presentato il suo famoso testo dal titolo *I dieci diagrammi della saggia scienza* (*Seonghak sipdo*), sarebbe stato un suo discepolo.

Nonostante la lunga e illustre carriera pubblica, Toegye viene ricordato per aver mantenuto, o forse persino iniziato, la tradizione di indipendenza intellettuale dallo Stato. Pur non rifuggendo mai dalla vita pubblica, Toegye sembrava costantemente attratto dallo studio e dall'insegnamento indipendenti. Spesso, anzi, confessò il suo desiderio di vivere dedicandosi in privato allo studio e all'insegnamento e, non appena poté, sia tra una carica ufficiale e l'altra sia in servizio, tentò di portare avanti questo suo ideale. Durante il suo incarico di magistrato della contea di Punggi, Toegye promosse con successo il supporto governativo a una accademia privata di quella zona, determinando così un precedente che venne spesso ripetuto. Alla fine, egli stesso fondò nella sua regione natia l'Accademia Dosan, che per generazioni attrasse un gran numero di studenti. Fu in questa accademia che Toegye si ritirò periodicamente per proseguire i propri studi. Il suo dichiarato anelito a una vita di studi influenzò l'atteggiamento degli intellettuali posteriori, tanto che la maggior parte degli studiosi della scuola Yeongnam (Scuola del Principio) non intraprese una carriera pubblica. Ciò era dovuto naturalmente anche ad una realtà politica fatta di violenti scontri tra fazioni e feroci competizioni per le cariche pubbliche. Questi intellettuali conservarono un certo orgoglio per questa loro indipendenza dallo Stato e per la loro esclusiva devozione al sapere. Ritenevano infatti di essere i veri eredi di Yi Toegye non soltanto in campo intellettuale, ma anche nella loro scelta di vita.

Toegye basò la propria filosofia soprattutto su quella di Zhu Xi, appoggiandone la teoria dualistica di *li* (coreano, *i*; «principio») e *qi* (coreano, *gi*; «energia materiale»), ma approfondì il problema di stabilire se la priorità data da Zhu Xi al principio sull'energia materiale fosse di carattere valutativo o esistenziale. La sua conclusione fu che tale priorità del principio afferiva al campo del valore. La sua fede nella superiorità del principio, che egli identificava con la natura originale e la mente morale, definì la sua posizione sui *sadan* (cinese, *siduan*; «quattro inizi») e sui *chiljeong* (cinese, *qiqing*; «sette emozioni») nel famoso dibattito con Gi Daeseung (1527-1572), nel corso del quale Toegye ne difese le loro origini separate, postulando che i Quattro Inizi avessero avuto origine dal principio e le Sette Emozioni dall'energia materiale. Per sostenere questa posizione, tuttavia, Toegye dovette postulare che il principio possiede un potere generativo. Questa posizione divenne centrale nel sistema dottrinario della scuola Yeongnam.

Un aspetto dottrinario forse ancor più significativo è la posizione tenuta da Toegye sull'argomento del perfezionamento morale. Egli rifiutò la teoria di Wang Yangming (1472-1529) sull'unità tra conoscenza e azione, giudicandola irresponsabile nel suo disinteresse per la razionalità umana, sostenendo la necessità di una pratica quotidiana di perfezionamento morale, un processo lento e accurato. Considerava sincerità e reverenza come atteggiamenti imprescindibili per l'acquisizione della conoscenza, la quale può essere perseguita soltanto mediante laboriose e metodiche ricerche e meditazioni. Tale propensione alla stasi e alla meditazione, che caratterizzò il suo profilo intellettuale, venne ereditata anche dai suoi seguaci e fu sempre un segno distintivo della scuola Yeongnam.

[Vedi *CONFUCIANESIMO IN COREA*; e *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Yi Toegye sono raccolte nel volume *T'oegye chŏnsŏ*, I-II, Seoul 1968. Per uno studio autorevole sulla sua figura, cfr. Yi Sang-ŭn, *T'oegye ŭi saengae wa hangmun*, Seoul 1973. In inglese, cfr. i seguenti articoli che ne trattano le posizioni filosofiche: Tomoeda Ryūtarō, *Yi T'oegye and Zhu Xi. Differences in Their Theories of Principle and Material Force*, in W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush (curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985, pp. 243-60; Tu Wei-ming, *Yi T'oegye's Perception of Human Nature. A Preliminary Inquiry into the Four-Seven Debate in Korean Neo-Confucianism*, in W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush (curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985, pp. 261-82; e Sa-soon Youn, *T'oegye Identification of "To Be" and "Ought". Yi T'oegye's Theory of Values*, in W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush

(curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985, pp. 223-42.
[Aggiornamenti bibliografici:
E.Y.J. Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok. A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*, Albany/N.Y. 1995.
M.C. Kalton (ed. e trad.), *To Become a Sage. The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye*, New York 1988.
Kwang-Sae Lee, *Yi T'oegye [1501-1570]*, in I.P. McGreal (cur.), *Great Thinkers of the Eastern World. The Major Thinkers and the Philosophical and Religious Classics of China, Japan, Korea, and the World of Islam*, New York 1995, pp. 413-17].

JAHYUN KIM HABOUSH

YI YULGOK, pseudonimo di Yi I (1536-1584), pensatore neoconfuciano la cui statura intellettuale all'interno della tradizione coreana è eguagliata soltanto da quella di Yi Toegye. A Yulgok viene attribuito il merito di aver fondato la scuola Giho («energia materiale») in Corea. Nativo di Gangneung, nella provincia del Gangwon, nella Corea centro-occidentale, non lontano dalla capitale, Yulgok cominciò gli studi sotto la guida della madre, Sin Saimdang, nota poetessa e pittrice. Alla morte di lei, quando egli aveva appena sedici anni, sembrò cadere in una profonda crisi personale. Dopo tre anni di lutto, si ritirò in un tempio buddhista sulle montagne con l'intenzione di farsi monaco. Dopo essersi dedicato per un anno allo studio delle scritture buddhiste, tuttavia, Yulgok cambiò idea, ma la familiarità ormai acquisita con il Buddhismo ne influenzò probabilmente il pensiero. Nel 1564, si classificò primo sia agli esami preliminari sia agli esami finali per l'ammissione alle cariche pubbliche, guadagnandosi così il soprannome di Signor Primo Candidato dei Nove Esami. La conseguente reputazione di studioso brillante e la facilità allo studio gli assicurarono una fulminea ascesa nell'apparato burocratico ed egli ottenne incarichi in vari uffici governativi, sia metropolitani che provinciali. Nel 1568 Yulgok compì un viaggio in Cina come membro di una missione diplomatica. Tra le cariche che ricoprì, vi furono quelle di ministro agli Affari Militari, ministro alle Opere Pubbliche e ministro del Personale, titolo che ricopriva al momento della morte, avvenuta all'età di quarantanove anni. Fu assai vicino al re Seonjo (regnante dal 1567 al 1608), del quale fu anche precettore imperiale.

Come spesso accadde ai pubblici ufficiali della dinastia Yi, anche Yulgok dovette interrompere la sua carriera per brevi periodi di ritiro, dovuti forse a problemi personali, o forse allo sfavorevole clima politico che regnava a corte. Ciò nonostante, egli è ritenuto il rappresentante della tradizione attivista degli intellettuali di Stato confuciani. Sotto questo aspetto, Yulgok è considerato l'antagonista di Toegye, noto invece per la preferenza che accordò alla vita privata. Questa reputazione si fonda probabilmente sui tanti interessi coltivati da Yulgok, il quale, a differenza di Toegye, i cui studi si limitavano per la maggior parte ad argomenti filosofici, si dedicò con passione agli aspetti pratici del governo. Scrisse copiosamente di materie quali la riforma fiscale, i problemi di reinsediamento dei contadini senza terra, l'organizzazione e le finanze militari, i mezzi per divulgare tra la popolazione gli usi confuciani, le relazioni tra monarca e burocrazia e i loro rispettivi ruoli, i potenziali attriti all'interno dell'apparato burocratico e il regolamento e i programmi di studio delle accademie private. La sua proposta di creare un esercito forte di centomila uomini, che pur rimase inascoltata, è tuttavia spesso definita profetica alla luce delle disastrose invasioni giapponesi che avranno luogo nel decennio 1590-1600. A Yulgok viene persino attribuita la redazione di un memoriale sul letto di morte nel quale ribadiva la necessità di politiche di governo più efficaci. I suoi successori, gli intellettuali della scuola Giho, ne ereditarono l'attivismo, e non fu certo una semplice coincidenza se poterono conservare nelle proprie mani il potere per tutta l'epoca della dinastia Yi.

Pur non discostandosi dell'ortodossia della scuola Cheng-Zhu (dal nome dei pensatori cinesi Cheng Yi e Zhu Xi), Yulgok respingeva la teoria dualistica di *i* (cinese, *li*; «principio») e *gi* (cinese, *qi*; «energia materiale»), avanzata da Zhu Xi e Toegye. Pur accettando una distinzione concettuale tra i due, infatti, egli sosteneva la loro inseparabilità sia nell'ambito della funzione che della manifestazione. Anziché considerare il principio come unico, immutabile e immanente in tutte le cose, egli lo postulava distinto in ciascuna cosa, condizionato dall'energia materiale e dunque perennemente mutevole. La sua fede nella superiorità dell'energia materiale quale determinante di ogni entità, lo portò a elaborare una teoria dei *sadan* (cinese, *siduan*; «quattro inizi») e dei *chiljeong* (cinese, *qiqing*; «sette emozioni») che andava in quella direzione. Partendo dalla posizione di Toegye, secondo il quale i Quattro Inizi e le Sette Emozioni avevano origini distinte, Yulgok insisteva sul fatto che essi erano entrambi manifestazioni dell'energia materiale che contenevano il principio, e affermava, inoltre, che i Quattro erano manifestazioni «buone» dell'energia materiale. La differenza tra i Quattro e le Sette sta nel modo in cui essi si manifestano, ossia, nel fatto che i Quattro Inizi sono le Sette Emozioni manifestate come bene. In tal modo, Yulgok si distaccò nettamente dall'idea che il principio e l'energia materiale fossero rispettivamente la fonte del bene e la fonte del male. Gli

studiosi della scuola Giho continuarono a sviluppare tale supremazia dell'energia materiale, proponendo così un'alternativa intellettuale e politica alla scuola Yeongnam di Yi Toegye.

[Vedi *CONFUCIANESIMO IN COREA* e la biografia di *YI TOEGYE*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Yi Yulgok sono raccolte nel volume *Yulgok chŏnsŏ*, I-II, Seoul 1971. Per uno studio esaustivo della sua figura, cfr. Kim Kyongt'ak, *Yulgok ŭi yŏn'gu*, Seoul 1960. Per quanto riguarda le sue posizioni filosofiche e la sua attività politica, cfr.: Julia Ching, *Yi Yulgok on the "Four Beginnings and Seven Emotions"*, in W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush (curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985, pp. 303-22; Sakai Tadao, *Yi Yulgok and the Community Compact*, in W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush (curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985, pp. 323-48.

[Aggiornamenti bibliografici: E.Y.J. Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok. A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation*, Albany/N.Y. 1995].

JaHyun Kim Haboush

YU, noto anche come Yu il Grande; demiurgo che salvò la Cina da una grande inondazione, fondatore leggendario della dinastia Xia e il più antico eroe culturale pancinese. (Huangdi, Yao e Shun sono, in effetti, di origine più tarda). Secondo i racconti tradizionali, Yu contrastò l'inondazione servendosi degli esempi che gli forniva la natura. Drenando i campi, dragando i fiumi e scavando passi tra i monti, egli riuscì ad avere la meglio laddove suo padre Kun aveva fallito servendosi di dighe che contenessero le acque e ne bloccassero il corso (*Shujing*, *Yu gong*, *Shiji*). A lui venne dunque attribuita la creazione dei sistemi di canalizzazione e di irrigazione in Cina ed egli divenne il santo patrono di tutta l'ingegneria idraulica (*Shizi*, *Huainanzi*). Ma Yu fu anche minatore ed esperto di metalli. Inventò le armi di bronzo e forgiò i Nove Calderoni di Xia, simbolo della sovranità, sui quali erano raffigurate le regioni del suo Impero (*Zuo zhuan*). Queste immagini si dice trovino corrispondenza testuale nella famosa opera *Shanhaijing* (Libro dei monti e dei mari). Fondatore delle confraternite dei metallurghi, Yu è il santo patrono delle arti esoteriche e magiche che stanno alla base dell'alchimia e delle tecniche di longevità daoiste.

Yu è uno dei leggendari sovrani modello ai quali le divinità del Fiume Giallo e del fiume Lo conferirono i mistici diagrammi Hetu («carta del fiume») e Loshu («scritto di Lo»). Nelle tradizioni daoiste, questi emblemi sacri vennero reinterpretati nei *lingbao wufu* («cinque talismani di *lingbao*»), che Yu ricevette da un dio come fonte di aiuto magico nelle sue fatiche erculee. Secondo la leggenda, egli li nascose su un monte sacro, dove essi furono riscoperti per diventare il nucleo di un *corpus* di scritture sacre daoiste (*Wuyue chunqiu*, *Lingbao wufu xu*).

Uno dei riti più antichi della cultura cinese, tuttora praticato dai sacerdoti daoisti, è lo Yubu, o «passo di Yu». Esausto per gli sforzi compiuti, si narra infatti che Yu venisse colpito da emiplegia, che gli causò un'andatura zoppicante (*Shizi*). Secondo altre fonti, invece, gli spiriti gli avevano donato il controllo degli uomini e della natura insegnandogli una danza saltellante nella quale doveva trascinare un piede dietro l'altro. Gli antichi sovrani si servivano della danza per sottomettere i ribelli (*Huainanzi*), e gli stregoni l'eseguivano per entrare in *trance*. I daoisti adottarono il passo di Yu sia per avere accesso a poteri soprannaturali, come quelli apportati dalle piante che assicuravano l'immortalità, sia per sopraffare le forze demoniache (*Baopuzi*). Per essi, l'importanza non risiedeva esclusivamente nell'andatura, ma anche nel labirintico gioco di linee tracciato dai piedi dell'officiante, traccia di un esagramma o, più spesso, dell'andamento serpentino dell'Orsa Maggiore. Si ritiene che il passo di Yu, o «passo dello sciamano» (*wubu*) abbia il ritmo magico atto a creare l'ordine cosmico e a evocare e sottomettere dei e demoni. Esso divenne l'andatura favorita della processione liturgica del *daoshi* attraverso i cieli (*Daozang* 987; *Taishang zongzhen biyao* 8, 1116 d.C.) Il passo di Yu è tuttora eseguito come parte dei riti daoisti di Taiwan.

[Vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

I miti di Yu il Grande sono stati studiati da M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris (1929) 1959, rist., pp. 466-590. Il suo ruolo nel Daoismo viene menzionato in M. Kaltenmark, *Ling-pao. Note sur un terme du taoïsme religieux*, in *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, Paris 1960, II, pp. 561-65. In M. Granet, *Remarques sur le taoïsme ancien*, in «Asia Major», 2 (1925), pp. 146-51, ristampato poi con il titolo di *Études sociologique de la Chine*, Paris (1953) 1990 (2ª ed.), l'autore si serve del passo di Yu come esempio per dimostrare come le radici della religione daoista risalgano a riti antichissimi. Per ulteriori informazioni su Yu, cfr. J. Needham, *Science and Civilisation in China*, II-IV, Cambridge 1956-1971 (trad. it. *Scienza e civiltà in Cina*, II-III, Torino 1983-1986).

Anna Seidel

YUHUANG, l'Imperatore di Giada, è stato la suprema divinità del pantheon popolare cinese a partire almeno dal X secolo d.C.

Un elemento essenziale e profondamente radicato nella cultura cinese è il concetto di un Impero unico e centralizzato, sottoposto alla sovranità di un imperatore che è al contempo monarca religioso e secolare. Questo concetto ha esercitato varie influenze sulla religione. Sia il pantheon daoista che quello popolare sono modellati sull'apparato burocratico dello Stato cinese. Le comunicazioni tra gli dei e i rapporti tra divinità e mortali spesso richiedono un rituale simile a quello tra vassallo e sovrano o tra un funzionario e il proprio superiore.

Già la somma divinità della religione antica, l'Imperatore Supremo (Shangdi), era il sovrano di una corte celeste, ma a riguardo di questa divinità suprema della religione popolare non abbiamo informazioni fino al IX secolo d.C. Il credo e il culto dell'Imperatore di Giada presero forma al tempo della più perfetta realizzazione dell'Impero burocratico universale, la dinastia Tang (618-906). Poemi e raffigurazioni del X secolo attestano un mito ormai pienamente sviluppato, nel quale il Grande Imperatore di Giada (Yuhuang Dadi) presiede alla sua corte celeste composta da tutte le divinità che governano sopra e sotto la terra, gli dei delle stelle, del vento, della pioggia e del tuono, delle montagne e dei laghi, e altri ancora. L'imperatore della dinastia Song, Zhenzong (regnante dal 998 al 1022), rafforzò la propria autorità rivendicando la sua discendenza dagli eroi culturali mitici, una genealogia che gli era stata rivelata da un emissario dell'Imperatore di Giada. Nel 1017 venne istituito un culto di Stato per l'Imperatore di Giada, che fu canonizzato con il titolo di Grande Imperatore Celeste, Maestà del [Cielo della] Purezza di Giada (Yuqinghuang Da tiandi).

«Imperatore di Giada» non è un nome, bensì il titolo di un sovrano con una funzione particolare. Modellato a immagine dell'imperatore terreno, l'Imperatore di Giada è il sovrano soprannaturale dell'universo, compreso il pantheon divino. Il suo compito principale è conferire tutti gli avanzamenti di carriera nella burocrazia soprannaturale e nelle gerarchie religiose di questo mondo, e di sovrintendere all'investitura degli imperatori e degli dei, come si narra nel romanzo popolare *Fengshen yanyi* (L'investitura degli dei). Arbitro supremo, giudice e sovrano dell'universo, egli è tuttavia semplice esecutore degli ordini emanati dalla somma triade celeste, i Tre Puri (San Qing) daoisti, che sono divinità troppo remote e straordinarie per il culto popolare.

La sua festa cade il nono giorno del primo mese lunare. Il suo nome popolare è Maestro del Cielo (Tiangong), ed egli è rappresentato con un abito su cui è ricamato un drago e con il copricapo ornato di perle tipico dell'imperatore cinese, assiso in trono e circondato dai cortigiani. La sua scrittura canonica, lo *Yuhuang benxing jing* (XII-XIII secolo; *Daozang* 10, 11, 12), riveste un ruolo importante nel rituale daoista.

[Vedi *REGALITÀ NELL'ESTREMO ORIENTE* e *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Temi mitici*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna monografia dedicata a questa importante divinità. La descrizione migliore è ancora quella fornita da H. Maspero, *The Mythology of Modern China*, in *Taoism and Chinese Religion*, F.A. Kierman (trad.), Amherst/Mass. 1981.

Per informazioni aggiuntive, cfr. H.Y. Feng, *The Origin of Yü Huang*, in «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1 (1936), pp. 242-50.

ANNA SEIDEL

YUN HYU (1617-1680), funzionario e letterato coreano, *leader* della fazione Namin e rivale politico e intellettuale di Song Siyeol (1607-1689). Yun Hyu è noto soprattutto per la sua posizione nella controversia dei riti e per aver osato sfidare l'ortodossia di Zhu Xi, prevalente nel Neoconfucianesimo coreano.

Figlio di un ispettore generale, Yun Hyojeon, nel 1656 gli venne proposto di intraprendere la carriera pubblica in virtù della sua reputazione intellettuale. Benché l'offerta venisse reiterata più volte, Yun scelse di continuare i suoi studi in privato fino al 1674. Come molti intellettuali coreani del periodo, anch'egli venne profondamente toccato dalla caduta della dinastia cinese Ming per mano della dinastia Qing. La dinastia Ming era considerata, dai Cinesi e dai Coreani, la legittima erede della civiltà confuciana, vertice del mondo civile e fonte dei valori della civiltà. Per questa ragione, la disfatta dei Ming turbò nel profondo i confuciani dell'epoca, che l'interpretarono come una violazione dei princìpi fondamentali dell'idea confuciana di ordine mondiale e una sfida alla posizione che la Corea occupava in esso. La decisione di Yun di restare uno studioso privato si fondò proprio sul desiderio di esaminare le cause della caduta dei Ming, così che la dinastia Yi in Corea non subisse il medesimo destino, e di definire un nuovo ruolo per la Corea nella mutata situazione internazionale.

Gli sforzi intellettuali di Yun possono essere in buona parte classificati nell'ambito di due distinte categorie. La prima comprendeva l'analisi delle istituzioni politiche nelle dinastie storiche e le conseguenti conclusioni riguardanti il governo ideale. La seconda consiste-

va invece di pensiero puramente speculativo e filosofico. Lo studio delle dinastie storiche lo portò a concludere che l'erosione dell'autorità monarchica avesse causato la debolezza e infine la caduta del regime. Propose, dunque, che il sovrano, in qualità di capo di Stato, regnasse come istituzione, anziché come individuo soggetto agli obblighi familiari. Yun intervenne nella controversia dei riti proprio per difendere questa sua idea di rigida separazione tra Stato e famiglia reale. Determinando la posizione della fazione Namin, egli sostenne che il lutto per il defunto re Hyojong (regnante dal 1649 al 1659) dovesse essere osservato in maniera conforme al suo *status* pubblico da tutti, inclusa la madre che, dopo tutto, era sua suddita. Song Siyeol, che capeggiava la fazione Seoin, sosteneva invece che la madre di Hyojong dovesse osservare il lutto sulla base della posizione familiare del defunto re, che era il suo secondo figlio. Yun riteneva che ciò offendesse la legittimità di Hyojong come erede al trono e che avrebbe finito per compromettere la legittimità e l'autorità stessa del trono.

Quando Sukjong (regnante dal 1674 al 1720) espulse gli affiliati al Seoin, adirato per le implicazioni irrispettose della loro posizione, e affidò l'apparato burocratico alla fazione Namin, Yun Hyu decise di entrare a far parte del governo, convinto di avere l'opportunità di mettere in pratica alcune delle sue idee di riforma. Rivestendo molte cariche, tra cui ministro del personale, ministro ai lavori pubblici e consigliere di Stato, egli riuscì a mettere in atto alcune riforme, in particolare in materia fiscale e militare. Lavorò anche a stretto contatto con Sukjong, del quale finì per divenire il custode morale. Dal momento che la versione di Yun della supremazia monarchica si basava sull'istituzionalizzazione dello *status* pubblico del sovrano, e dal momento che egli riteneva che l'autorità del trono sarebbe stata conservata grazie soprattutto alla purezza morale di chi l'occupava, Yun Hyu non si dimostrò particolarmente flessibile nei confronti del comportamento morale di Sukjong, e le relazioni tra i due finirono per logorarsi. Alla fine, Sukjong intraprese un altro cambiamento al vertice, restaurando il Seoin ed epurando il Namin e, come risultato, Yun Hyu venne condannato a morte nel 1680.

Come molti dei suoi contemporanei, anche Yun prese molto sul serio il nuovo ruolo della Corea come ultimo bastione della civiltà confuciana dopo la caduta della dinastia Ming. Nel definire la civiltà confuciana e il modo migliore per preservarla, Yun mantenne come al solito un atteggiamento indipendente. Egli definiva la civiltà confuciana come l'insieme dei contributi culturali che la storia dell'umanità ci ha fatto conoscere, e non semplicemente come il pensiero della scuola Cheng-Zhu, cosiddetta dal nome dei neoconfuciani cinesi Cheng Yi (1033-1107) e Zhu Xi (1130-1200). La caratteristica della civiltà è la sua continua evoluzione e, dunque, il compito imposto alla Corea come portatrice di civiltà era di trovare un nuovo corso, consono ai tempi. Yun considerava Zhu Xi uno dei più grandi pensatori di tutti i tempi, ma comunque uno tra i pensatori di una tradizione in evoluzione. Limitarsi al suo pensiero, o all'ortodossia Cheng-Zhu, secondo Yun andava contro allo spirito creativo dimostrato dallo stesso Zhu Xi e dalla tradizione neoconfuciana. Con questo spirito, Yun scrisse di suo pugno commentari allo *Zhongyong* (Dottrina del giusto mezzo) e al *Daxue* (Grande scienza). All'epoca, tale impresa venne giudicata come una sfida diretta all'ortodossia Cheng-Zhu. Di conseguenza Song Siyeol arrivò a definirlo un traditore della cultura confuciana, ma Yun dichiarò di non sentirsi minimamente toccato da questo attacco.

[Vedi *CONFUCIANESIMO IN COREA* e la biografia di *SONG SIYEOL*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Yun Hyu sono raccolte nel volume *Paekho chŏnsŏ*, I-III, Taegu 1974. Per uno studio sulla sua attività, cfr. Han Ugŭn, *Paekho Yun Hyu yŏn'gu*, in «Yŏksa hakpo», 15 (1961), pp. 1-29; 16 (1961), pp. 63-108; e 19 (1962), pp. 91-120. In inglese, cfr. i seguenti studi: JaHyun Kim Haboush, *A Heritage of Kings. One Man's Monarchy in the Confucian World*, Diss. New York 1978, pp. 40-53; e Miura Kunio, *Orthodoxy and Heterodoxy in Seventeenth-Century Korea*, in W.Th. de Bary e JaHyun Kim Haboush (curr.), *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York 1985, pp. 411-44.

JAHYUN KIM HABOUSH

Z

ZHANG DAOLING, figura semileggendaria del II secolo d.C., presentata dalle agiografie come un maestro di lunga vita (*changsheng*) che mise alla prova i suoi discepoli, sconfisse i demoni e preparò l'elisir dell'immortalità. Secondo la tradizione, nel 142 d.C. Zhang Daoling ricevette una rivelazione da Taishang Laojun, il Laozi divinizzato, che gli conferì il titolo di Maestro Celeste (*tianshi*) e gli trasmise la «Dottrina dell'Ortodosso [fondata su] l'autorità dell'Alleanza» (*zhengyi mengwei dao*), rivelandogli che i demoniaci Sei Cieli erano stati aboliti e che il loro regno era stato sostituito da un'età aurea governata dai Tre Cieli. Il popolo, dunque, non avrebbe più dovuto onorare altri dei all'infuori di quelli dell'Alleanza, i maestri dovevano astenersi dal farsi remunerare e i sacrifici cruenti dovevano essere banditi.

Zhang Daoling riunì allora molti discepoli nel Sichuan e promosse una campagna per la riforma delle pratiche religiose del popolo, descritto come in preda ormai alla degenerazione. Il maestro diede inizio a un culto risanatore e scrisse diversi libri ma, dal momento che le sue opere sono andate perdute, quasi nulla ci è dato di sapere delle sue dottrine. La tradizione vuole che Zhang Daoling abbia anche posto le basi di uno Stato teocratico suddiviso dapprima in ventiquattro comunità, corrispondenti ai ventiquattro respiri dell'anno (uno ogni quindici giorni), e poi in ventotto, in corrispondenza delle suddivisioni dello zodiaco cinese. I seguaci della setta erano obbligati a pagare una tassa di cinque stai di riso, e da questo fatto la setta prese la denominazione di Via dei Cinque Stai di Riso (Wudoumi Dao).

Zhang Daoling è considerato il fondatore della setta daoista dei Maestri Celesti (Tianshi Dao). Suo figlio maggiore, Zhang Heng, fu il suo successore e il figlio di questi, Zhang Lu, succedette a sua volta al padre. Sotto la guida di Zhang Lu, il movimento guidò una rivolta contro gli Han. La Via dei Maestri Celesti divenne il primo movimento daoista organizzato, ed è tuttora attivo a Taiwan attraverso una successione di maestri daoisti che rivendicano la loro discendenza da Zhang Daoling. Molti testi del *Daozang* (il canone daoista) derivano da questo movimento religioso, il cui carattere è di tipo liturgico, demonologico e più o meno sciamanico.

[Vedi *DAOISMO*, articoli *Panoramica generale* e *Comunità religiose daoiste*; e la biografia di *LAOZI*].

BIBLIOGRAFIA

C. Imbault-Huart, *La légende du premier pape des taoïstes et l'histoire de la famille pontificale des Tchang*, in «Journal asiatique», 2 (1844), pp. 389-461.

H. Welch, *The Chang t'ien-shih and Taoism in China*, in «Journal of Oriental Studies», 4 (1957-1958), pp. 188-212.

ISABELLE ROBINET

ZHANG JIXIAN (1092-1126), maestro daoista del periodo Song. Zhang fu il trentesimo gran sacerdote del Tianshi Dao, ossia la setta daoista dei Maestri Celesti, che deriva a sua volta dal movimento daoista dei Cinque Stai di Riso (Wudoumi Dao) fondato da Zhang Lu nel II secolo. Era anche noto come Jia Wen e come Dao Zheng. Il suo nome in qualità di maestro daoista era Xiaoranzi.

Zhang divenne gran sacerdote della setta dei Maestri Celestri ad appena nove anni e, nel 1103, si recò al-

la corte dell'imperatore Huizong, dove la sua abilità nel rispondere alle domande del sovrano suscitò grande ammirazione. Nel dodicesimo mese del 1103, si servì di un talismano per invocare il leggendario generale Guanyu affinché uccidesse un drago e tenesse un'inondazione sotto controllo. L'anno seguente servì ancora a corte e, dopo aver risposto a un quesito dell'imperatore a proposito delle dottrine daoiste, costruì un'impalcatura per le iniziazioni, tenne lezioni sul Daoismo e presentò scritture e talismani all'approvazione imperiale. Celebrò inoltre molte cerimonie daoiste a corte. L'imperatore, compiaciuto dei risultati raggiunti da Zhang, lo insignì del titolo di Xujing Xiansheng («maestro della tranquillità e del vuoto») e gli rifiutò il permesso di tornare alla sua dimora sul monte Longhu, permesso che infine fu costretto ad accordargli in seguito alle sue infinite suppliche. Nello stesso periodo, un tempio daoista vene eretto nella sua provincia natale.

Nel 1107, obbedendo a un'ingiunzione dell'imperatore, Zhang celebrò sul monte Longhu un rituale daoista, e si servì di talismani per scacciare gli spiriti maligni e per curare moltissimi malati alla corte imperiale. Grazie a queste sue capacità, venne insignito della carica di *daxu dafu* («ministro del grande vuoto»), ma egli rifiutò tale nomina e l'anno seguente fece ritorno a casa. Nel 1112, quando venne nuovamente convocato dall'imperatore, Zhang mandò un discepolo in sua vece e, in segreto, mise in guardia il sovrano sulla prossima caduta della dinastia dei Song del Nord, senza riuscire però a convincerlo. Quando le armate dei Jin avanzarono sulla capitale, l'imperatore tornò finalmente in sé e, memore delle parole di Zhang, mandò un messaggero a chiamarlo. Tuttavia, quando il messaggero raggiunse la sua meta, trovò Zhang ormai sul letto di morte intento a scrivere il suo poema; poco dopo il maestro morì, e la tradizione vuole che la capitale dei Song del Nord cadesse proprio quel giorno. L'imperatore Song, Wuzong, per assistere il suo spirito, innalzò Zhang al titolo postumo di Xujing Xuantong Hongwu Zhenju («perfetto signore della tranquillità e del vuoto, grande nell'illuminazione e solutore dei misteri»).

[Vedi *DAOISMO*, articolo *Comunità religiosa daoista*].

BIBLIOGRAFIA

Non esistono monografie dedicate a Zhang Jixian in lingue occidentali. In cinese, è possibile consultare lo studio di Chang Cheng-ch'ang, *Han t'ien-shih shih-chia*, in «Tao-tsang», 1066/3 (Shanghai 1926).

KUBO NORITADA

ZHANG JUE (morto nel 184 d.C.), fondatore della setta dei Turbanti Gialli. Zhang Jue ereditò le dottrine di Yu Ji, un mago e guaritore che predicò e operò nello Shandong e che fu probabilmente l'autore dell'ormai perduto *Taiping qingling shu* (Libro della grande pace, o Libro della grande uguaglianza). In seguito alla rivelazione che il «cielo blu» della dinastia Han sarebbe stato rimpiazzato da un «cielo giallo» (il giallo è il colore del Centro) nel primo (*jiazi*) anno del futuro nuovo ciclo di sessanta anni (ossia nel 184 d.C.), Zhang Jue, intorno all'anno 175, inviò otto discepoli a convertire le popolazioni delle province centrali e orientali della Cina. Costoro predicavano delle dottrine strettamente legate a quelle della setta dei Cinque Stai di Riso del Sichuan.

Così come avrebbe fatto poi Zhang Lu, capo carismatico di quest'ultima setta, anche Zhang Jue guariva i malati mediante confessioni di gruppo (poiché si riteneva che i peccati fossero la causa delle malattie), organizzava cerimonie collettive regolate da una gerarchia ecclesiastica semimilitare, e si serviva di tecniche sessuali per raggiungere la santità. [Vedi *ZHANG LU*].

Ai seguaci di Zhang Jue venne dato il nome di Turbanti Gialli (Huangjin) per via dei fazzoletti gialli che portavano in capo in segno della loro attesa del «cielo giallo». Essi veneravano Huanglao e si adoperavano per inaugurare un'età d'oro, l'età della Grande Pace, e uno Stato utopico basato su idee egualitarie, del tutto opposto alle idee confuciane di gerarchia sociale. Si riunivano con regolarità nei loro oratori (*jingshi*, «camere pure») dove guarivano i malati mediante la confessione dei peccati e la recitazione delle sacre scritture. I seguaci della setta dovevano conformarsi a determinati codici morali e si suddividevano in trentasei *fang* (un termine che significa sia «regione», sia «ricetta magica»), ossia comunità locali guidate da «generali». I «tre Zhang», ossia Zhang Jue e i suoi due fratelli Liang e Bao, erano rispettivamente i generali del Cielo, della Terra e dell'Uomo, a simboleggiare la loro incarnazione della triade onnicomprensiva.

Per più di un decennio, Zhang Jue riscosse grande successo. Nel 184, quando ebbe inizio la ribellione dei Turbanti Gialli, la setta contava diverse centinaia di migliaia di seguaci in otto diverse province. Zhang Jue e i suoi fratelli vennero catturati e giustiziati quello stesso anno, ma si lasciarono appresso un gran numero di comunità di credenti che, ancora nel 205, costituivano per il governo un problema militare. Le sollevazioni dei Turbanti Gialli nella Cina orientale e settentrionale, insieme con quelle di Zhang Lu nelle province occidentali, finirono per indebolire la dinastia Han e contribuirono alla sua caduta.

[Vedi *TAIPING*; *HUANGLAO JUN*; *DAOISMO*,

articoli *Panoramica generale* e *Comunità religiose daoiste*; e *MOVIMENTI MILLENARISTI CINESI*].

BIBLIOGRAFIA

W. Eichhorn, *Bemerkungen zum Aufstand des Chang Chio und zum Staate des Chang Lu*, in «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», 3 (1955), pp. 291-327.
Fukui Kōjun, *Dōkyō no kisoteki kenkyū*, Tokyo 1952, pp. 62-92.
H.S. Levy, *Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of the Han*, in «Journal of the American Oriental Society», 76 (1956), pp. 214-27.
P. Michaud, *The Yellow Turbans*, in «Monumenta Serica», 17 (1958), pp. 47-127.

ISABELLE ROBINET

ZHANG LU (attivo tra il 184 e il 220 d.C.), nipote di Zhang Daoling, fondatore della setta dei Maestri Celesti, e terzo Maestro Celeste della setta. Nel 184 d.C., Zhang Lu guidò la setta nella ribellione contro la dinastia Han e fondò uno Stato indipendente nello Hanzhong, nella Cina occidentale, dove governò per trenta anni. Nel 215 si arrese al generale degli Han, Cao Cao, e ne venne ricompensato con vari onori, tra i quali un feudo. Dopo la nascita della dinastia Wei nel 220 per mano del figlio di Cao Cao, Zhang Lu visse per qualche anno alla corte dei Wei. Possiamo certo affermare che sia l'esistenza della setta come Chiesa organizzata, sia il riconoscimento ufficiale da parte del governo siano frutto dei suoi sforzi. La setta dei Maestri Celesti divenne infatti il primo movimento daoista istituzionalizzato, a differenza di altri credi popolari e movimenti messianici dell'epoca, specie gli adepti della lunga vita daoisti, che erano invece disorganizzati e dispersi. Il movimento dei Maestri Celesti raggiunse la Cina settentrionale verso la fine del III secolo e alla fine del IV era ormai diffuso in tutto il Paese e annoverava tra i suoi fedeli molte famiglie importanti.

La Chiesa si divideva in ventiquattro diocesi (poi ventotto), corrispondenti ai ventiquattro respiri dell'anno (uno ogni quindici giorni), e, in seguito, alle ventotto suddivisioni dello zodiaco cinese. La gerarchia della Chiesa e la sua verticalizzazione del potere erano modellate sugli usi imperiali e burocratici. La Chiesa eresse dappertutto locande per i viaggiatori, dove cibo e alloggio venivano offerti gratuitamente e, poiché ogni famiglia di seguaci contribuiva con una tassa di cinque stai di riso, la setta prese il nome appunto di Via dei Cinque Stai di Riso (Wudoumi Dao).

Il centro nodale di ogni diocesi era l'oratorio, presieduto dai «capi delle libazioni» (*jijiu*), una classe ereditaria di sacerdoti sposati. Costoro fungevano da mediatori tra i fedeli e il divino e sapevano anche come scacciare i demoni. Le richieste dei fedeli, inoltrate tramite il fumo dell'incenso e gli spiriti esternati dal corpo del sacerdote, venivano indirizzate ai Tre Cieli. I Tre Funzionari (San Guan) del Cielo, della Terra e dell'Acqua potevano anche essere interpellati tramite lettera: una copia veniva posta su un monte, perché raggiungesse il Cielo, un'altra copia era sepolta nel suolo, per il Funzionario della Terra, e una terza era gettata in un fiume per il Funzionario dell'Acqua. Altri rituali prevedevano invece l'utilizzo di talismani realizzati dai sacerdoti: i talismani venivano bruciati, le loro ceneri mescolate con acqua e quest'acqua magica consacrata veniva infine bevuta dai fedeli. Le liturgie cantate si basavano su testi religiosi, specie sul *Daodejing*. Lo *Xianger*, un commentario al *Daodejing* attribuito a Zhang Lu, veniva utilizzato come una sorta di catechismo per istruire i fedeli. La morale e la legge erano unificate, le malattie venivano ritenute conseguenze delle cattive azioni, e dunque il malato era curato con riti di espiazione, cerimonie, confessioni e castighi. Anche le trasgressioni dei fedeli, come il furto e l'ubriachezza, rientravano nella giurisdizione della setta, che le puniva di solito imprigionando il colpevole o imponendogli lavori di manutenzione stradale.

L'anno veniva suddiviso secondo un calendario religioso. Agli equinozi si compivano offerte al dio della terra e al dio del suolo, e si distribuivano talismani benefici ai seguaci della setta. Ai solstizi, si compivano invece sacrifici per la salvezza delle anime dei defunti. Banchetti comunitari (*chu*) venivano offerti il primo, il settimo e il decimo mese, oltre che in occasione di particolari eventi religiosi come un'iniziazione o la consacrazione di un oratorio. A ogni luna nuova si celebrava un rito comunitario di carattere sessuale, l'Unione dei Respiri (*heqi*), che le fonti buddhiste descrivono come un'orgia licenziosa, ma che alcuni testi tuttora esistenti mostrano invece come una cerimonia di significato religioso e cosmico dalla coreografia erotica estremamente stilizzata.

La setta dei Maestri Celesti esiste tuttora: i suoi *leader* sostengono di essere i diretti discendenti di Zhang Daoling e Zhang Lu, e molti dei riti, dei sacrifici e delle feste attuali derivano dai riti dei Maestri Celesti del III secolo.

[Vedi *DAOISMO, Panoramica generale* e *Comunità religiose daoiste*].

BIBLIOGRAFIA

W. Eichhorn, *Bemerkungen zum Aufstand des Chang Chio und zum Staate des Chang Lu*, in «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», 3 (1955), pp. 291-327.

Fukui Kōjun, *Dōkyō no kisoteki kenkyū*, Tokyo 1952, pp. 62-92.
Hsiung Te-chi, *T'ai-p'ing ching ti tsuo-chih he ssu-hsiang chi ch'i yü Huang-chin he T'ien-shih-tao ti kuan-hsi*, in «Li-shih yen-chiu», 4 (1962), pp. 8-25.
R.A. Stein, *Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au deuxième siècle ap. J.C.*, in «T'oung pao», 50 (1963), pp. 1-78.

ISABELLE ROBINET

ZHANG XUECHENG (1738-1801), storico e filosofo cinese. Nativo di Shaoxing (distretto di Kuaiji), nella provincia dello Zhejiang, e figlio di un magistrato di distretto, nel 1762 Zhang intraprese gli studi a Pechino e, nel decennio successivo, ebbe modo di frequentare molti degli scrittori più noti dell'epoca. Tra i suoi mentori e le personalità da lui frequentate spiccavano Zhu Yun (1729-1781), che gli era stato maestro, e il filosofo e filologo Dai Zhen (1724-1777), che Zhang da un lato ammirava per i suoi saggi filosofici, e dall'altro criticava fermamente per la sua opposizione alle idee del moralista confuciano di epoca Song, Zhu Xi (1130-1200). Fin da giovane, Zhang dimostrò un appassionato interesse per lo stile e la teoria della storiografia, e una profonda ammirazione per lo storiografo di epoca Tang, Liu Zhiji (661-721). A partire dal 1770, cominciò a formulare una teoria dello sviluppo della civiltà basata sulle speculazioni di Liu Xin, bibliotecario alla corte degli Han, a proposito della storia delle forme di scrittura. Nel 1778, superò gli esami di ammissione al più alto grado del servizio pubblico (*jinshi*), ma non detenne mai alcuna carica e si guadagnò da vivere solitamente con incarichi di insegnamento nelle accademie locali, redazioni di storie locali e di famiglia, e ricerche e scritti commissionati da mecenati privati (specie da Bi Yuan, 1730-1797).

Zhang espose la propria visione del passato umano nel suo studio sulla storia di Hezhou (1775), pervenutoci soltanto in modo frammentario, nel *Jiaochou tongyi* (Filosofia della bibliografia, 1779), e soprattutto nel lungo saggio monografico *Yuandao* (L'analisi della Via, 1789). Secondo Zhang, tutte le convenzioni morali, le istituzioni, le tradizioni scientifiche e i generi letterari avevano preso forma in un primo stadio della condizione umana, nel quale non vi era distinzione tra aspetti pubblici (ufficiali) e aspetti privati della vita, e in cui tutti i generi letterari erano naturalmente belli o utili a seconda delle loro funzioni, anonimi e scevri di vanità personali. Questa situazione ideale ebbe termine qualche secolo prima di Confucio. Da quel momento, «i funzionari non furono più insegnanti», e non vi fu più una «unità di governo (*zhi*) e dottrina (*jiao*)», espressione, questa, che Zhang (sulla scorta dello spirito eclettico di epoca Song, Ouyang Xiu, 1007-1072) impiega a significare che l'unità primordiale dello spirito umano era stata scissa per sempre, in una alienazione dell'intelletto dall'azione. Da quel momento in poi, la storia intellettuale è stata un processo dialettico di visione perennemente incompleta della verità, una serie infinita di epoche filosofiche, di cultura e di arte letteraria che si avvicendano l'una all'altra, ciascuna cieca ai valori che non riesce a realizzare. Zhang condensa il proprio pensiero nella celebre e lapidaria valutazione che diede dei Classici confuciani, in apertura alla sua raccolta di saggi *Wenshi tongyi* (Princìpi generali di critica storico-letteraria): «I Sei Classici sono tutti storia». Con queste parole, intendeva affermare che essi costituiscono non testi personali che formulano il *dao* della società umana, bensì esemplificazioni del *dao*, poiché si tratta di documenti, di resti del funzionamento dell'antica società e dello Stato antico, di un età in cui «il *dao* e le sue incarnazioni erano una cosa sola» (*dao qi heyi*). Questo *dao* non può essere ridotto a «parole vuote» (*gong yan*) e a formule, ma deve essere afferrato intuitivamente mediante lo studio delle istituzioni e delle azioni umane, che lo storico ha il compito di presentare così come sono, senza pregiudizi.

In questo aspetto del suo pensiero, Zhang si rifà al moralista confuciano di epoca Ming, Wang Shouren (Wang Yangming, 1472-1529), ma, a differenza di Wang, egli non ebbe mai una spinta religiosa verso l'autodisciplina. [Vedi *WANG YANGMING*]. Zhang ebbe diversi amici buddhisti, che stuzzicava bonariamente, ma fu sempre disposto ad ammettere che il Buddhismo aveva in sé del vero e che costituiva a suo modo un valore. Quanto a Zhang stesso, se pure non lo si può definire daoista, tuttavia mutuò da Zhuangzi non poco della sua visione della storia intellettuale. Mantenne forti pregiudizi conservatori sul ruolo delle donne, pregiudizi che espresse in diversi saggi dai toni accesi diretti contro il poeta Yuan Mei (1716-1798). Fu insofferente nei confronti della cultura filologica dei suoi tempi e il suo pensiero fu più affine a quello del cosiddetto circolo letterario Tongcheng. Nutrì grande ammirazione per lo storico del primo periodo Qing, Huang Zongxi (1610-1695), e per altri autori dello Zhejiang, ed è talvolta annoverato tra i «membri» di una scuola di storia «dello Zhejiang orientale».

BIBLIOGRAFIA

P. Demiéville, *Chang Hsüeh-ch'eng and His Historiography*, in W.G. Beasley e E.G. Pulleyblank (curr.), *Historians of China and Japan*, Oxford 1961, pp. 167-85.
D.S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng*,

1738-1801, Stanford 1966. Comprende una bibliografia ragionata di importanti fonti cinesi e giapponesi.
Yü Ying-shih, *Lun Tai Chen yü Chang Hsüeh-ch'eng*, Hong Kong 1976.
[Aggiornamenti bibliografici:
Susan Mann, *Women in the Life of Zhang Xuecheng*, in Ph.J. Ivanhoe (curr.), *Chinese Language, Thought, Culture. Nivison and His Critics*, La Salle/Ill. 1996, pp. 83-109.
D.S. Nivison, *The Philosophy of Zhang Xuecheng*, in D.S. Nivison e B.W. Van Norden (curr.), *The Ways of Confucianism. Investigations in Chinese Philosophy*, Chicago 1996.
Wong Young-tsu, *Discovery or Invention. Modern Interpretation of Zhang Xuecheng (1738-1801)*, in «Historiography East and West», 1 (2003), pp. 178-203].

DAVID S. NIVISON

ZHANG ZAI (1021-1077), noto anche con il nome di Zhang Hengqu, secondo maggior pensatore della tradizione ufficiale neoconfuciana. Zhang Zai nacque a Chang'an, nell'attuale Shaanxi. A ventuno anni prese a dedicarsi allo studio di quelli che erano i testi classici del Neoconfucianesimo, spinto dal rapporto epistolare, e dal successivo incontro, con Fan Zhongyan (989-1052), un importante funzionario confuciano. Fan suggerì a Zhang Zai di cominciare gli studi affrontando lo *Zhongyong* (Dottrina del giusto mezzo). Il consiglio indusse Zhang Zai a studiare il Confucianesimo, ma egli, come molti altri neoconfuciani, si dedicò anche al Buddhismo e al Daoismo, e in particolare a certe loro pratiche religiose come la meditazione. Alla fine, tuttavia, Zhang respinse questi sistemi di pensiero e tornò ai classici confuciani. Nel 1057 gli venne assegnata una carica e ben presto si guadagnò grande fama come uno dei maggiori interpreti delle dottrine confuciane. Tuttavia, a causa del suo disaccordo con le misure di riforma di Wang Anshi (1021-1086), uno dei politici più influenti al tempo della dinastia Song, Zhang finì per rinunciare alla carica, ma venne in seguito rieletto e svolse le proprie funzioni fino a quando si ritirò definitivamente e trovò la morte proprio nel suo viaggio di ritorno dalla capitale nel 1077.

Quel che aveva spinto Zhang Zai a tornare alle dottrine confuciane era principalmente l'interesse che egli riponeva in due di questi classici, lo *Yijing* (Libro delle mutazioni) e lo *Zhongyong*, opere che stanno infatti alla base del suo pensiero filosofico e religioso. La posizione di rilievo che Zhang Zai occupa tra i maestri neoconfuciani, dovuta in parte alla linea genealogica di maestri neoconfuciani tracciata dal grande sintetizzatore del Neoconfucianesimo, Zhu Xi (1130-1200), deriva proprio dalla particolare interpretazione che egli sviluppò nei confronti di queste opere e dalla posizione che ricoprì in qualità di maestro sia di Cheng Hao (1032-1085), sia di Cheng Yi (1033-1107), due delle figure più significative nello sviluppo del pensiero neoconfuciano.

Come Zhou Dunyi (1017-1073), primo grande maestro neoconfuciano, anche Zhang Zai fondò gran parte della propria filosofia sullo *Yijing*. Secondo Zhang Zai, il *taiji*, o Grande Ultimo, si riferisce alla fonte di tutta l'esistenza, che egli ritiene essere il *qi*, l'energia materiale o vitale dell'esistenza stessa. Così il *taiji* viene a identificarsi con il *qi*, con lo *yin* e lo *yang*, i simboli dei due poli opposti nel pensiero cinese, e anche con le Cinque Fasi (*wuxing*), fondamento di una prima teoria cosmologica sulla natura del mutamento. Benché altri pensatori l'abbiano poi modificato, questo monismo fondato sul *qi* ha continuato a svolgere un ruolo importante nell'ambito della metafisica neoconfuciana.

Il pensiero di Zhang Zai ebbe anche implicazioni religiose di grande portata. Sebbene il Neoconfucianesimo sia stato spesso considerato un sistema essenzialmente razionalistico e di portata prevalentemente intellettuale, una rilettura più recente della tradizione suggerisce invece che esso abbia racchiuso anche una dimensione profondamente religiosa. L'essenza di tale prospettiva religiosa è data dal ruolo centrale assegnato alla figura del saggio (*sheng*) e al raggiungimento della saggezza. Diventare saggio venne a essere sempre più lo scopo predominante dell'insegnamento e dell'autodisciplina neoconfuciani.

Se si considera il Neoconfucianesimo in questo contesto, allora il sistema filosofico di Zhang Zai è completamente religioso. Nella sua opera più celebre, lo *Ximing* (L'iscrizione occidentale), la struttura metafisica monistica del *qi* si allarga a includere una visione poetica dell'unità e dell'interdipendenza dell'universo e dei suoi multiformi fenomeni:

> Il cielo è mio padre e la terra mia madre, e persino una creatura piccola come me trova un cantuccio tra loro.
> E dunque quel che si estende nell'universo lo considero il mio corpo, e quel che dirige l'universo lo considero la mia natura. Ogni persona è mio fratello o mia sorella, e ogni cosa è mia compagna.
>
> (de Bary et al., 1964, p. 469).

Alcuni hanno definito questo passo come il fondamento dell'etica neoconfuciana. Altri invece ne hanno ampliato il significato fino a includervi non soltanto l'etica, ma anche una dimensione religiosa che comprende in ultima analisi il fine religioso del raggiungimento della salvezza.

I neoconfuciani posteriori diedero risalto soprattutto alla dottrina di Zhang Zai del saggio «che forma un solo corpo con l'universo». Questa dottrina rappresenta

sia la continuità del Neoconfucianesimo in rapporto alla propria eredità confuciana classica, sia un ampliamento del sistema neoconfuciano. Al centro della dottrina di Zhang Zai sta l'idea di *ren*, ossia di umanità o benevolenza umana, dottrina per molti versi saliente nella tradizione confuciana classica. Questa qualità fondamentale, che per Confucio e Mengzi costituiva il legame tra la società umana e le vie del Cielo (*tian*), ed era dunque basilare in quanto soggiacente alla struttura morale dell'universo, viene ampliata da Zhang Zai fino a comprendere l'universo stesso, dal momento che per il saggio formare «un solo corpo con l'universo» suggerisce la complementarietà e la fondamentale identità di microcosmo e macrocosmo. Questa dottrina, inoltre, illustra bene quale fosse la fede di Zhang Zai nella bontà essenziale e nel fine dell'universo, nonché nella potenziale capacità di ciascun individuo di realizzare l'ideale del saggio.

Con la dottrina del «formare un solo corpo con l'universo», Zhang Zai rivendica anche una netta distinzione del Confucianesimo dal Buddhismo e dal Daoismo. Per lui, l'universo e i suoi processi hanno un'esistenza reale e la vita umana, a sua volta, è vista come intrinsecamente preziosa e fondamento ultimo per la realizzazione della saggezza. Secondo Zhang Zai, una tale visione differisce nettamente da quelle del Daoismo e del Buddhismo, le cui ricerche soteriologiche richiedono per entrambi un allontanamento radicale dall'universo così com'è. Per dirla con Zhang Zai, sia il Buddhismo che il Daoismo enfatizzano la fuga dal mondo, mentre il Confucianesimo trova il proprio compimento e la propria identità ultima appunto nei mutamenti che avvengono in questo mondo, un mondo di *qi* e non di vacuità. Il saggio, che accetta la realtà ultima del *qi* e la bontà insita in esso, che comprende come il *ren* pervada ogni parte dell'universo stesso, può dunque realizzare in tal modo l'ideale del saggio, quello di «formare un solo corpo con l'universo».

[Vedi *REN E YI*; *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*; *QI*; e *TAIJI*].

BIBLIOGRAFIA

Il pensiero di Zhang Zai è bene introdotto da una traduzione dell'*Iscrizione occidentale* e dell'altra sua opera maggiore, la *Correzione dell'ignoranza giovanile*, da Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, pp. 495-517, Princeton 1969 (rist.), e da W.Th. de Bary e Irene Bloom (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, I, *From Earliest Times to 1600*, New York (1960) 1999, 2ª ed., pp. 682-89. Passi scelti degli scritti di Zhang Zai compaiono nella principale antologia di Neoconfucianesimo di epoca Song compilata da Zhu Xi e Lü Zuqian e tradotta in inglese da Wing-tsit Chan, *Reflections on Things at Hand*, New York 1967. Per una trattazione del pensiero di Zhang Zai, cfr. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, II, *The Period of Classical Learning*, D. Bodde (trad.), Princeton (1953) 1983, 2ª ed., pp. 477-98 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990), e Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York 1957-1962, I, pp. 159-83, Westport/Conn. 1977 (rist.). Per trattazioni più dettagliate su argomenti specifici concernenti il pensiero di Zhang Zai, cfr. Siu-chi Huang, *The Moral Point of View of Chang Tsai*, in «Philosophy East and West», 21 (1971), pp. 141-56 e Chun-i T'ang, *Chang Tsai's Theory of Mind and Its Metaphysical Basis*, in «Philosophy East and West», 6 (1956), pp. 113-36.

[Aggionementi bibliografici: per una trattazione generale, cfr. Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000, pp. 98-104; J.H. Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, Boulder/Colo. 1998, pp. 6-114; R.L. Taylor, *The Illustrated Encyclopedia of Confucianism*, I-II, New York 2003, pp. 107s.].

RODNEY L. TAYLOR

ZHENREN. Il termine *zhenren* («persona reale») compare per la prima volta nei brani dello *Zhuangzi* che la critica fa risalire al III secolo a.C. Questa espressione può essere tradotta anche con «persona perfetta» o «persona vera». La persona reale, secondo Zhuangzi, è chi non contrappone l'umano al naturale, chi sa come accettare la sconfitta e la vittoria, la gioia e il dolore, la vita e la morte senza venirne toccato. La gente comune, secondo Zhuangzi, «è immersa nelle passioni perché non è in contatto con i meccanismi del Cielo. La persona reale dei tempi antichi non sapeva amare la vita o odiare la morte... Gioiva di ciò che riceveva, e dimenticava quel che restituiva. Questo significa non gettar via il Dao con il cuore, non servirsi dell'umano per aiutare il divino. Costui è quel che si dice una "persona reale"» (cap. 6). La «persona reale» è dunque colui che possiede quello che per Zhuangzi è la più alta forma di conoscenza, la conoscenza che ci permette di «rendere uguali tutte le cose» e che ci rende dunque invulnerabili alle vicissitudini della vita umana.

Per riferirsi a questa persona ideale, Zhuangzi si serve di un'ampia terminologia, tra cui figurano le espressioni «persona divina» (*shenren*), «persona compiuta» (*zhiren*) e «persona santa» (*shengren*). Quest'ultima espressione, in particolare, comunemente adoperata nel *Laozi*, compare assai più di frequente che non quella di «persona reale». Tuttavia, l'espressione «persona santa» ebbe lo svantaggio, quando la battaglia tra le diverse scuole filosofiche raggiunse l'apice, di essere riferita anche alla persona ideale confuciana. Nel *Laozi*, in effetti, questa espressione viene riferita indifferentemente tanto al sovrano quanto alla persona che, pur non regnando, sarebbe degna di ricoprire tale carica. Al tem-

po di Zhuangzi, il sistema feudale della dinastia Zhou era ormai giunto allo stremo, e le relazioni tra gli Stati erano caratterizzate da inganni e violenze. Questo contesto politico costrinse i filosofi a operare una scelta tra «uomo» e «natura», tra politica e integrità, e l'espressione «persona santa» finì per designare esclusivamente l'ideale confuciano, ossia politico. Al suo posto, i daoisti si servirono allora di «persona reale». Per definizione, questa persona non deve respingere ogni contatto con la società umana e la politica, e tuttavia, quando le accade di «essere coinvolta», non deve permettere a se stessa di «sentirsi coinvolta».

Nel ventunesimo capitolo dello *Zhuangzi*, si legge a proposito di Sun Shuao che egli «era stato per tre volte eletto primo ministro, senza per questo gloriarsene, e per tre volte esonerato dalla carica, senza per questo angustiarsene». Quando gli venne chiesto se possedeva un sistema particolare per «controllare il suo cuore», egli rispose: «Perché io dovrei essere meglio di qualcun'altro? Quando ho ricevuto [la nomina], non avrei potuto rifiutarla; quando l'ho persa, non avrei potuto mantenerla. Prenderla o perderla non aveva niente a che fare con me». Un tal uomo, commenta Zhuangzi per bocca addirittura di Confucio, è una «persona reale di una volta».

Questa frase, «una persona reale di una volta», dimostra quanto il concetto di «persona reale» fosse associato fin dall'inizio con la nozione di un'epoca aurea del passato, di un paradiso perduto. A livello individuale, essa fa riferimento alla conservazione della propria purezza e della propria integrità originarie: «La via del candore e della purezza consiste esclusivamente nel conservare il proprio spirito. Se conservi il tuo spirito senza perderlo, allora diventerai una sola cosa con esso» (*Zhuangzi*, cap. 15).

Zhuangzi non allude esplicitamente alle tecniche che permettono di mantenere la purezza e «conservare» il proprio spirito, ma esse sono implicite nel vocabolario di cui si serve per descrivere la «persona reale di una volta». Il riferimento a tali tecniche è ancor più chiaro in un altro testo del III secolo a.C., il *Lüshi chunqiu* (Annali del signor Lü): «Colui che ogni giorno rinnova la propria energia originaria e si sbarazza delle energie degeneri, e [in tal modo] trascorre gli anni [stabiliti] per lui dal cielo, costui è detto una "persona reale"». Il riferimento è tanto più interessante in quanto subito dopo si legge: «I re-santi del passato perfezionarono le loro persone, e allora l'Impero si perfezionò. Essi regolavano i loro corpi, e l'Impero era regolato». Per risolvere la crisi del corpo politico, sostiene l'autore, dobbiamo trovare degli individui che, come i santi del passato, si concentrino sulle energie vitali del proprio corpo.

Una lunga trattazione dell'ideale daoista nel settimo capitolo dello *Huainanzi* di Liu An (180?-122 a.C.) non aggiunge molto al concetto di «persona reale» di Zhuangzi, ma il linguaggio dell'autore si rivela più esplicitamente fisiologico e cosmologico: l'essenza della «persona santa», o «persona reale» – i due termini sono ancora intercambiabili – è «una sola cosa con la radice della Grande Purezza, ed essa vaga nel regno della non forma... Essa fa sì che fantasmi e dei eseguano i suoi ordini». Nel quattordicesimo capitolo si legge che la «persona reale» ha tali poteri cosmici perché «non si è mai separata dal Grande Uno». «Chiudendo le quattro porte» – ossia occhi, orecchi, bocca e cuore – e mantenendo indenni le sue forze vitali dalle dispersioni esterne, «regola quel che è dentro e non sa nulla di quel che è fuori» (cap. 7). [Vedi *LIU AN*].

Lo *Huainanzi* non si dimostra più specifico dello *Zhuangzi* nello spiegare come si diventi una «persona reale». Ma la sua «persona reale» è chiaramente assai meno interessata alla sfera politica e sociale di quanto non lo fosse la «persona reale» di Zhuangzi, e tanto più preoccupata invece della propria intima sfera spirituale, dell'anima e dell'unità. E inoltre, tra ciò che si può avere in questa sfera, ha ottenuto quelli che si possono definire soltanto come poteri soprannaturali. Questi poteri sono esattamente quelli che verranno attribuiti in seguito a esorcisti e sacerdoti daoisti.

Il *Liexian zhuan* (Biografie degli immortali; II secolo d.C.) riporta un'ampia serie di tecniche, volte non esattamente a ottenere poteri soprannaturali, ma a raggiungere l'immortalità. La «via degli immortali» comprenderebbe una dieta a base di semi o linfa di pino, di funghi, o semplicemente di nuvole; ciò potrebbe significare l'ingestione di una serie di elisir o di sostanze minerali, la «circolazione di energia e la trasmutazione del corpo», l'eliminazione dei cinque cereali dalla dieta, o il «nutrire la propria energia». Con «nutrire la propria energia» ci si riferisce solitamente a una forma di rapporto sessuale nella quale si impedisce al liquido seminale di fluire all'esterno del corpo, e lo si «riconduce» invece, attraverso la colonna vertebrale, a «riparare il cervello». Nel *Liexian zhuan* questa tecnica viene espressamente attribuita a Laozi, uno dei tre immortali che il testo definisce «persone reali».

Il secondo di questi tre immortali, il maestro Fuju, si guadagnava da vivere facendo il molatore di specchi errante nella regione di Wu (Cina sudorientale). Inoltre, guariva i clienti malati con «pillole porporine e farmaci rossi», e la popolazione locale riconobbe in lui per la prima volta una «persona reale» quando riuscì a salvare da un'epidemia migliaia di persone grazie ai suoi rimedi. Più tardi, prima di partire per una delle «isole degli immortali» situate nel Mare Orientale, fece sgorgare una fonte con miracolose proprietà terapeutiche per la popolazione locale che, dopo la sua partenza, innalzò in suo onore dozzine di santuari. La terza di queste «per-

sone reali», Zhu Huang, fu egli stesso dapprima paziente di un «daoista» (*daoshi*) che viveva su una montagna, il quale gli diede poi un libro intitolato *Laojun huangting jing* (Il libro della corte gialla del signore Lao). Quando infine tornò a casa ottanta anni dopo, «i suoi capelli bianchi erano tornati tutti neri». [Vedi *XIAN*].

Nel suo *Lunheng* (Disquisizioni critiche), Wang Chong (27-100? d.C.) riporta la credenza secondo la quale Laozi era divenuto una «persona reale» «nutrendo la sua essenza spermatica e conservando la propria energia» (cap. 7). [Vedi *WANG CHONG*]. Un commentario al *Laozi* del II secolo d.C., lo *Heshang gong*, conferma che la «persona reale» è colui che «coltiva il Dao nel proprio corpo, conservando le energie e nutrendo lo spirito» (cap. 54). Un primo barlume del significato di queste pratiche ci viene dalla più antica versione esistente de *Il libro della corte gialla*, che allude a un «elisir del fanciullo reale» all'interno del corpo.

Il *Laojun zhong jing* (Libro sul centro della persona, I-III secolo d.C.) identifica questo «elisir del fanciullo reale» con «il padre e la madre del Dao, [coloro che] danno vita al fanciullo» (1,6b). Egli (o ella) è detto anche il «maestro dell'io reale, che costantemente mi istruisce nelle tecniche di vita eterna, la via degli dei e degli immortali» (1,7b). Questa «persona reale» interiore compare anche nel *Taishang lingbao wufu xu* (Prefazione ai cinque simboli del tesoro potente dell'Altissimo), un'opera del IV secolo. La tecnica principale per ottenere l'immortalità descritta in questo testo consiste nell'assorbire le energie delle cinque direzioni dei cieli. Le energie del centro vengono impiegate per nutrire la «persona reale» il cui nome è appunto Elisir del Fanciullo, il quale dimora nella Corte Gialla.

Ciascun adepto racchiude dunque dentro il proprio corpo una «persona reale» in embrione che costituisce il «sé reale» dell'adepto e che, opportunamente nutrita e istruita, crescerà fino a prendere completamente il posto del «vecchio sé». Per assicurarsi nutrimento e istruzione, essa fa affidamento su quella che Zhuangzi chiama la «persona reale del passato»: ne *I cinque simboli*, per esempio, è la Persona Reale del monte della Campana che rivela al leggendario imperatore Yu le «istruzioni orali per la via della vita eterna» (1,6a). Quando, più tardi, un eremita esplorò la caverna nella quale Yu aveva sepolto una serie di cinque simboli, detti «mandati reali», scoprì che si trattava di una «dimora piena di persone reali» (1,9a). Il più importante fra tutta questa moltitudine di «persone reali» che vennero in tal modo a popolare le caverne e i cieli daoisti fu lo stesso Laozi, il quale in effetti è già il sé reale che l'adepto diventerà.

In generale, il contenuto religioso del termine «persona reale», già implicito nello *Zhuangzi*, diventa del tutto esplicito a partire dai secoli IV e V, quando comincia a essere riferito al maestro, o maestra, daoista, l'unico che, nel corpo e nello spirito, trasmetta i sacri segreti. Le rivelazioni sul monte Mao (Maoshan), per esempio, che risalgono agli anni 364-370 e che formano la base scritturale della tradizione Maoshan, sono attribuite quasi tutte a *zhenren*, molti dei quali erano donne. Dal V secolo, e fino ai giorni nostri, nei riti della scuola Lingbao (Tesoro Potente), gli stessi sacerdoti daoisti ancora in vita vengono chiamati «uomini reali».

[Vedi *DAOISMO*; *SACERDOZIO DAOISTA*; *ALCHIMIA*, articolo *Alchimia cinese*, vol. 1; e le biografie di *ZHUANGZI* e *LAOZI*].

BIBLIOGRAFIA

Traduzioni

E. Erkes (trad.), *Ho-shang kung's Commentary on Lao tse*, Ascona (1950) 1958, rist.

A. Forke (trad.), *Lun-hêng*, I-II, Leipzig 1907-1911, New York 1962 (2ª ed.).

D.C. Lau (trad.), *Tao-te ching*, London 1963, New York 1976 (rist.).

Ch. Le Blanc, R. Mathieu, et al. (tradd.), *Huainan zi*, Paris 2003. Traduzione completa, corredata da eccellenti introduzioni a ciascun capitolo.

J.R. Ware (trad.), *Alchemy, Medicine, and Religion in the China of A.D. 320. The Nei P'ien of Ko Hung*, Cambridge/Mass. 1966, New York 1981 (rist.).

B. Watson (trad.), *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York 1968.

R. Wilhelm (trad.), *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Jena 1928, Düsseldorf 1971 (rist.). Traduzione del *Lushi chunqiu*.

Traduzioni e studi

A.K.L. Chan, *Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and the Ho-Shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, Albany/N.Y. 1991.

M. Kaltenmark (trad.), *Le Lie-sien tchouan, biographies légendaires des immortels taoïstes de l'antiquité*, Beijing 1953, Paris 1987 (rist.). Ciascuna delle settanta biografie degli immortali è corredata da eccellenti note.

K. Schipper, *Le Corps taoïste*, Paris 1982 (trad. it. *Il corpo taoista. Corpo fisico, corpo sociale*, Roma 1983). Corredato da una buona introduzione, accompagnata da alcuni brani tradotti, dello *Huangtingjing* (cap. 6) e del *Laojün zhong jing* (cap. 8).

I cambiamenti dei Tang

Ch.D. Benn, *Taoism as Ideology in the Reign of Emperor Hsüantsung (712-755)*, Diss. Ann Arbor/Mich. 1977.

Ch.D. Benn, *The Cavern-Mistery Transmission. A Taoist Ordination Rite of A.D. 711*, Honolulu 1991.

JOHN LAGERWEY

ZHOU DUNYI (1017-1073), noto anche con il nome di Zhou Lianxi, primo grande pensatore neoconfuciano a formulare una cosmologia e una metafisica confuciane. Zhou Dunyi nacque a Daozhou, nell'attuale Hunan. Nel corso della sua carriera ricoprì la posizione di tutore sia di Cheng Hao (1032-1085), sia di Cheng Yi (1033-1107), i due fratelli che diventeranno i principali esponenti delle due maggiori scuole neoconfuciane. Per il ruolo svolto nello sviluppo della cosmologia e della metafisica confuciane, Zhou Dunyi venne annoverato da Zhu Xi quale primo maestro della tradizione neoconfuciana. Zhou Dunyi espose il proprio pensiero cosmologico e metafisico, argomenti del tutto nuovi nell'ambito della scuola confuciana, nelle sue due opere principali, il *Taiji tushuo* (Spiegazione del Diagramma del Grande Ultimo) e il *Tongshu* (Analisi del Libro delle mutazioni).

Al centro del sistema di pensiero di Zhou Dunyi sta il cosiddetto Diagramma del Grande Ultimo (vedi figura 1), che gli venne forse trasmesso da un sacerdote daoista. Per Zhou, il Grande Ultimo (*taiji*) è la fonte di tutte le cose dell'universo, ciò che sta sia all'interno sia all'esterno di tutto. Nella sua potenzialità statica, esso origina lo *yin*, il simbolo del misterioso e del femminile nel pensiero cinese. Nella sua potenzialità attiva, esso origina invece lo *yang*, il simbolo del razionale e del maschile. Esso è l'origine degli schemi, o fasi, che stanno alla base del mutamento, noti come le Cinque Fasi (*wuxing*), e costituisce il fondamento dei due maggiori simboli dello *Yijing* (Libro delle mutazioni), il *qian*, o principio celeste, e il *kun*, o principio terrestre, essi stessi a loro volta simboli del maschile e del femminile. L'uomo, nel sistema di Zhou Dunyi, riveste la forma più alta e più rarefatta delle Cinque Fasi, ed è dunque considerato capace di svolgere un ruolo critico nella vita dell'universo. È a questo punto che il sistema di Zhou si caratterizza in senso strettamente confuciano, poiché nell'uomo sta il fondamento per comprendere l'universo nella sua totalità. Nella sua forma ideale di saggio, in particolare, l'uomo è la figura centrale dell'universo. In tal modo, viene a stabilirsi una cornice metafisica che incorpora l'enfasi confuciana sulla relazione unica tra umanità e Cielo (*tian*), la quale forma la struttura morale alla base dell'universo.

Uno dei punti del pensiero di Zhou Dunyi più frequentemente dibattuti è la prima frase della sua *Spiegazione del Diagramma del Grande Ultimo*, che recita: «Il Non Ultimo! E anche il Grande Ultimo» (de Bary, 1960, p. 458). Il *wuji*, o Non Ultimo, viene spesso addotto come prova di influenza daoista, poichè compare per la prima volta nel *Daodejing*. Identificarne semplicemente la fonte, tuttavia, non spiega quale particolare significato esso acquisisca nel pensiero di Zhou Dunyi. Dal punto di vista di Zhou, l'intero universo, ogni sin-

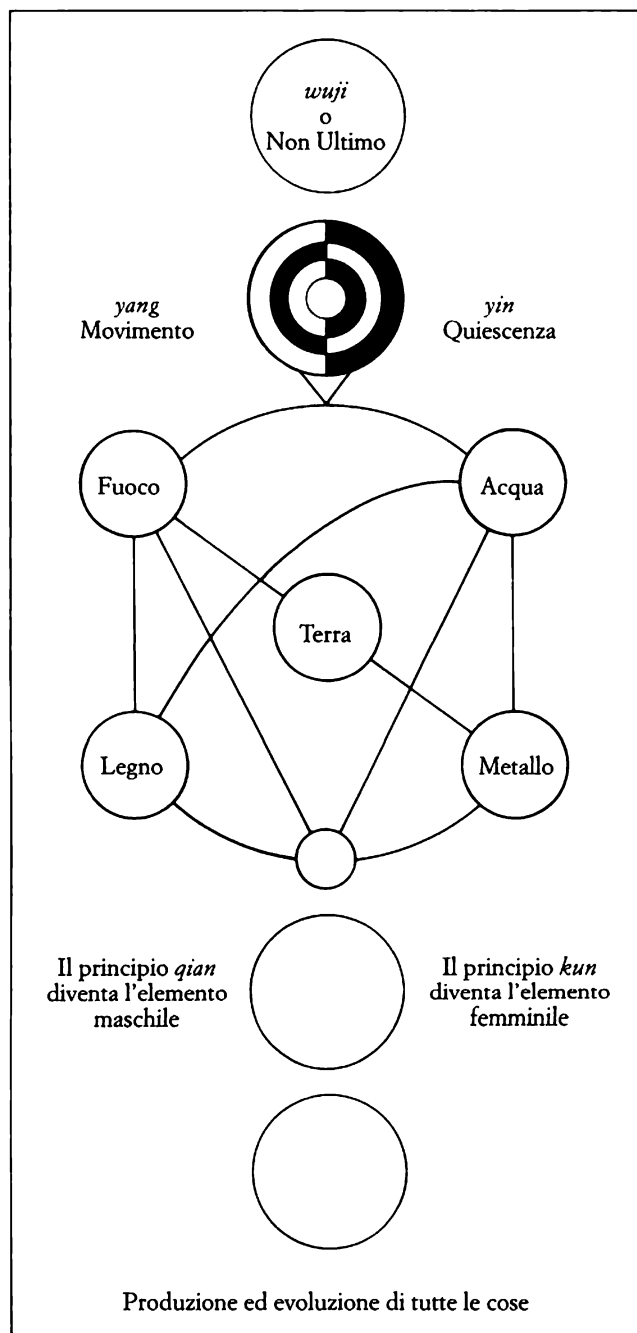



FIGURA 1. *Diagramma del Grande Ultimo.*

golo essere, deriva in ultima analisi dal Grande Ultimo (vedi figura 1). Postulando che il Grande Ultimo sia anche il Non Ultimo, Zhou afferma la natura onnicomprensiva della fonte delle cose. La misura di tale onnicomprensività sta nel fatto che essa include anche il proprio opposto, e che dunque nulla è escluso dal Grande Ultimo. Quest'interpretazione del Grande Ultimo presenta anche un lato eminentemente pratico

poiché, postulando che il Grande Ultimo includa anche il Non Ultimo, Zhou Dunyi mette in evidenza a quale grado ormai il Confucianesimo includa i simboli buddhisti e daoisti. E dunque, quel che i buddhisti chiamano vacuità (*kong*) e i daoisti vuoto (*xu*) secondo Zhou è già sussunto nel Grande Ultimo. Questo processo non lo si deve intendere come una sorta di sincretismo, ma come una riaffermazione della dottrina confuciana della priorità ontologica del Grande Ultimo, e dunque dell'asserzione confuciana della vita stessa come terreno ultimo per l'acquisizione della saggezza.

Il pensiero di Zhou non è esente da altre influenze daoiste, oltre a quella che si evince dalla sua interpretazione del Grande Ultimo. Al centro delle sue pratiche e dei suoi insegnamenti stanno infatti le idee di quiete o stasi (*jing*) e di mancanza di desiderio (*wuyu*). Il saggio viene definito da Zhou Dunyi come colui che può raggiungere uno stato di quiete profonda e di mancanza di desideri. Zhu Xi si era reso ben conto che queste idee, se portate all'eccesso, avrebbero potuto condurre pericolosamente vicino alle forme buddhiste e daoiste. Fu proprio a causa di questa riserva che Zhu Xi scelse di mettere in evidenza la struttura metafisica del pensiero di Zhou Dunyi e di illustrarne le dottrine insistendo sulla necessità di uno studio serio, anziché sulla coltivazione degli stadi di quiete e di mancanza di desiderio.

L'importanza religiosa del pensiero di Zhou Dunyi per lo sviluppo del Neoconfucianesimo è da ricercarsi in parte nel livello al quale egli colloca il Grande Ultimo come simbolo del significato ultimo. L'importanza di questo simbolo perdura in tutto il corso della tradizione neoconfuciana e riafferma l'idea centrale confuciana dell'importanza ultima della vita. Ma anche la vita dello stesso Zhou Dunyi funge da modello religioso neoconfuciano. Egli è un uomo che spiega ai suoi discepoli come lo scopo totale della scienza sia raggiungere la saggezza, un uomo che, con la propria vita, dimostra una serietà e un'umiltà che testimoniano senza mezzi termini l'autenticità della prospettiva religiosa neoconfuciana. Quando gli venne chiesto a un certo punto perché continuasse a non tagliare l'erba fuori dalla sua finestra, Zhou rispose che i sentimenti dell'erba e i suoi erano gli stessi. Ciò ha portato la maggior parte dei lettori ad ammirare lo straordinario rispetto e l'amore di Zhou Dunyi per ogni forma di vita, non a detrimento del ruolo unico dell'uomo, ma piuttosto come estensione e allargamento delle prospettive proprie dell'uomo, e ha suggerito inoltre quanto fosse religioso, in Zhou Dunyi, il senso della continuità di tutta la vita e della sua radice comune nel Grande Ultimo.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto riguarda saggi introduttivi alla figura di Zhou Dunyi, accompagnati da traduzioni parziali delle sue opere, cfr. le due più importanti monografie dedicate al pensiero cinese: Wing-tsit Chan (cur. e trad.), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, pp. 460-80, e W.Th. de Bary e Irene Bloom (curr.), *Sources of Chinese Tradition*, I, *From Earliest Times to 1600*, New York (1960) 1999, 2ª ed., pp. 669-78. Entrambi contengono brani tratti sia dalla *Spiegazione del diagramma del Grande Ultimo*, sia dall'*Analisi del libro delle mutazioni*. Parte degli scritti di Zhou Dunyi figuravano in una antologia, compilata da Zhu Xi e Lü Zuqian nel XIII secolo e tradotta in inglese nel volume di Wing-tsit Chan (trad.), *Reflections on Things at Hand*, New York 1967. Per trattazioni dedicate ad aspetti specifici del suo pensiero, cfr. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, II, *The Period of Classical Learning*, D. Bodde (trad.), Princeton (1953) 1983, rist., pp. 434-51 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990); e Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York 1957-1962, I, pp. 137-58, Westport/Conn. 1977 (rist.).

[Aggiornamenti bibliografici: per quanto riguarda studi generali che presentano anche materiale inerente a Zhou Dunyi, cfr. Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000, pp. 98-104; e J.H. Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, Boulder/Colo. 1998, pp. 86-114].

RODNEY L. TAYLOR

ZHUANGZI (369?-286? a.C.), l'esponente più importante del pensiero daoista nella Cina antica. Il suo nome era Zhuang Zhou; *zi* è un suffisso che significa «Maestro». Il breve accenno a suo riguardo nel sessantatreesimo capitolo dello *Shiji*, ossia i *Documenti dello storico* di Sima Qian (145?-89? a.C.) riporta che egli fu nativo di Meng, che mantenne per un certo tempo una carica pubblica a Qiyuan e che scrisse un'opera di centomila o più parole che era «per lo più di carattere fiabesco». Gli studiosi sono incerti se ritenere Qiyuan («giardino di lacca») un nome di luogo oppure un semplice riferimento ai boschetti di alberi della lacca. Anche l'individuazione geografica di Meng è ugualmente incerta, sebbene dovesse probabilmente trovarsi nell'attuale Henan.

I racconti più antichi descrivono Laozi o Lao Dan, il supposto autore dell'opera daoista nota come *Daodejing*, contemporaneo di Confucio, e per questa ragione egli è stato tradizionalmente considerato il fondatore della scuola filosofica daoista e predecessore di Zhuangzi. La critica moderna, tuttavia, ha messo in dubbio la datazione di Laozi, e perfino la sua esistenza come figura storica, ed è quindi impossibile al presente stabilire quali relazioni intercorressero tra Laozi e Zhuangzi e quali testi si debbano loro attribuire. Potrebbero anche essere stati

contemporanei e aver rappresentato due diversi filoni della scuola daoista.

Il pensiero di Zhuangzi, come quello di Laozi, ha carattere fortemente mistico. Egli affronta lo stesso problema fondamentale già esaminato dagli altri filosofi cinesi antichi: come si può vivere in un mondo assediato dal disordine, dai conflitti e dalla sofferenza? Ma, laddove gli altri filosofi propongono di solito dei programmi di riforma politica, sociale o etica con i quali poter alleviare questi mali, Zhuangzi prende in esame il problema in un modo del tutto diverso. Anziché cercare di rifare il mondo, egli si propone di liberare l'uomo dalla sofferenza, inducendolo a disfarsi del sistema di valori che differenzia il piacere dal dolore, il bene dal male, etichettando l'uno come desiderabile e l'altro come indesiderabile. In effetti, egli vorrebbe liberare l'individuo da tutte le modalità di pensiero dualistiche, e insegnare a raggiungere una specie di identificazione mistica con l'esistenza nel suo insieme.

Questa totalità dell'esistenza, che Zhuangzi chiama il Dao, ossia la Via, abbraccia ogni forma di essere, ogni vita, ed è in costante processo di mutamento. Una volta che l'uomo ha imparato ad accettarla così com'è e ad accompagnare il processo di mutamento senza cercare di resistervi o di emettere un giudizio, non potrà più essere toccato o tormentato dai modi di pensiero convenzionali. Accoglierà la povertà allo stesso modo con cui accoglierà la ricchezza, gioirà della malattia come della salute, della morte come della vita. poiché tutto fa ugualmente parte del Dao eterno.

Zhuangzi, naturalmente, si rende pienamente conto di quanto sia difficile forzare la mente a perdere l'abitudine al pensiero dualistico. Nel suo sforzo di adempiere a questo compito, si serve perciò di tutta l'immaginazione e l'abilità letteraria di cui è dotato, inventando una messe di curiosi aneddoti con i quali illustrare le proprie idee. Per rifiutare le dottrine dei pensatori rivali, come i confuciani ad esempio, architetta degli episodi che maliziosamente satireggiano i loro sforzi di miglioramento morale. In altri aneddoti, illustra invece la superiorità delle proprie dottrine ritraendo la libertà assoluta del saggio daoista, spesso in termini di fantastici voli nell'aria o di una longevità e una impermeabilità al male apparentemente miracolose. Tali passi si dovevano assai probabilmente intendere in modo simbolico, ma molti furono i lettori di epoche successive che li interpretarono alla lettera, credendo che Zhuangzi proponesse la possibilità dell'immortalità.

In altri passi, Zhuangzi cerca di minare alle base i valori convenzionali esaltando quelle creature che, secondo i modelli ordinari, sono inutili, brutte o deformi, scoprendo in esse qualità di naturalezza e spontaneità che il mondo non è in grado di apprezzare. Talvolta descrive il modo intuitivo e irrazionale con il quale l'abile artigiano o l'artista svolgono il proprio lavoro, servendosene come di un'analogia del modo in cui l'adepto daoista si muove in istintiva armonia con la Via. In altri passi ancora, compie la parodia del linguaggio filosofico, nello sforzo di distruggere la fede del lettore nell'intelligibilità e nella natura razionale del linguaggio, come nel ben noto passo che segue:

> C'è un inizio. C'è un inizio che non ha ancora iniziato a essere. C'è un inizio che non ha ancora iniziato a non essere. C'è l'essere. C'è il non essere. C'è un non essere che non ha ancora iniziato a essere. C'è un non essere che non ha ancora iniziato a non essere. Improvvisamente c'è il non essere. Ma io non so, quando arriva al non essere, quel che è davvero essere e quel che è non essere. Ora ho detto qualcosa. Ma non so se quel che ho detto ha detto davvero qualcosa o non ha detto qualcosa.
>
> (Watson 1968, p. 43).

Inutile a dirsi, l'individuo che ha raggiunto il livello di illuminazione prospettato da Zhuangzi non riuscirà più ad accettare i valori della società umana ordinaria. Le sue promesse di piacere e di guadagno materiale gli sembreranno vuote, ed egli scorgerà soltanto i pericoli che attendono colui che ottiene troppo dal mondo. Nella maggior parte dei casi, dunque, egli si allontanerà in qualche modo dalla società. Talvolta la reclusione prenderà la forma di un ritiro in luoghi selvaggi, dove potrà vivere in amicizia con le creature della natura. Altre volte si terrà celato in mezzo alla società, coltivando l'anonimato e una umile condizione e cancellando tutti i segni esteriori della sua comprensione superiore. A qualunque cosa si dedichi, la sua forma di vita incarnerà l'ideale daoista del *wuwei*, o non azione, con il quale si intende non una quiete imposta, bensì la rinuncia a ogni azione che sia occasionata da concetti convenzionali di intenzionalità o di risultato o che sia finalizzata alla realizzazione di scopi convenzionali.

Questa, dunque, è la visione della libertà spirituale e dell'emancipazione dagli affanni proposta da Zhuangzi al suo lettore. Naturalmente, si tratta di una visione che non potrebbe attrarre che un piccolo gruppo nella società. E una società interamente composta da daoisti degenererebbe ben presto nel caos. Ma come sorta di antidoto al preponderante orientamento politico delle altre scuole filosofiche cinesi e alla loro enfasi sulla conformità, la visione di Zhuangzi e di altri daoisti ha fatto molto per estendere il carattere cinese e instillare in esso il rispetto per l'individualismo e la vita dell'immaginazione.

L'opera nota come *Zhuangzi* consiste di trentatré sezioni. Sembra che sia stata condensata, a partire da un

più ampio complesso di materiale, da Guo Xiang (morto nel 312 d.C.), un *leader* del movimento neodaoista, che curò il testo e lo corredò di un commentario, il più antico tuttora esistente. Le trentatré sezioni sono raggruppate nel seguente ordine: sette sezioni dette *neipian* (capitoli interni), quindici dette *waipian* (capitoli esterni) e undici dette *zapian* (capitoli miscellanei). Si è solitamente concordi nell'affermare che i «capitoli interni» siano i più brillanti e originali in fatto di espressione e che espongano tutte le idee fondamentali dell'opera. Essi sono anche probabilmente i più antichi, sebbene fino ad ora non si sia trovato il modo di provare questa affermazione. I restanti capitoli, sebbene contengano a tratti passi altrettanto brillanti, sono generalmente meno sensazionali in fatto di stile e contenuto. Alcuni sembrano avere le caratteristiche di commentari o di spiegazioni dei «capitoli interni», spesso verbosi e ripetitivi, mentre altri, come per esempio l'ultimo, che presenta una panoramica delle varie scuole del pensiero cinese antico, hanno soltanto un tenue legame con Zhuangzi stesso. Senza dubbio sono opera di molte mani diverse, e in alcuni casi non risalirebbero oltre il III o il IV secolo, quando Guo Xiang curò il testo.

Come abbiamo visto, il pensiero di Zhuangzi ha un carattere estremamente anticonvenzionale e il suo metodo di argomentazione è contrassegnato da un ampio uso dell'arguzia, della fantasia e del paradosso. Talvolta, egli inventa degli aneddoti incentrati su personaggi storici come Confucio, il filosofo e logico Hui Shi, o certi sovrani feudali dell'epoca, spesso attribuendo loro parole e azioni eccessivamente discordanti da quelli che sono i fatti storici. Altre volte introduce il lettore in un'arcaica assemblea di dei ed eroi mitici, di uccelli e di bestie parlanti, di insetti e di alberi di cui si serve per esporre le proprie idee. Di rado ci viene incontro con un passo saldamente e logicamente argomentato. Sembra invece che si diverta a sorprendere e scombussolare di continuo il lettore, attirandolo fuori dai percorsi convenzionali del pensiero con la singolare stranezza e l'imprevedibilità del suo discorso.

Per via di questa presentazione slegata e della combinazione di dettagli strambi e casalinghi che caratterizza gli episodi, gli scritti di Zhuangzi, benché di grande fascino letterario, risultano di difficile lettura, e la difficoltà è stata enormemente aggravata dalle corruzioni testuali insinuatesi nell'opera, presumibilmente in conseguenza della confusione dei copisti. Infiniti commentari sono stati scritti nel tentativo di chiarire i passi più oscuri o di suggerire possibili emendamenti, benché molti siano ancora i brani in cui il testo resta praticamente incomprensibile.

Nonostante tali difficoltà, sembra che lo *Zhuangzi* non sia stato mai privo di lettori. Esso godette di particolare popolarità all'epoca del movimento neodaoista nei secoli III e IV d.C., quando il Confucianesimo soffrì di una temporanea eclissi, le allusioni al testo abbondano nella poesia di quegli anni. Quando, all'incirca nello stesso periodo, il Buddhismo cominciò ad attirare l'attenzione dei circoli intellettuali cinesi, venne presto notata un'apparente somiglianza tra il pensiero di Zhuangzi e quello dei filosofi buddhisti, e i termini daoisti vennero spesso presi a prestito nel tentativo di rendere il Buddhismo più velocemente comprensibile alle menti cinesi.

Nel corso delle varie epoche, la visione di libertà spirituale di Zhuangzi ha fatto molto per formare l'ideale cinese dell'anacoreta libero dalle preoccupazioni che vive in completa armonia con la natura, e la sua descrizione del processo di creazione artistica ha grandemente influenzato lo sviluppo della teoria estetica. I suoi scritti hanno incommensurabilmente arricchito l'arte e la letteratura cinesi e, in tempi più recenti, grazie al diffondersi delle traduzioni, hanno cominciato ad esercitare il loro influsso anche in Occidente, segno che non tarderanno a far parte dei classici della letteratura mondiale. Quello che segue è uno dei suoi aneddoti più famosi e autorevoli:

> Una volta Zhuang Zhou sognò di essere una farfalla, una farfalla che andava in giro sfarfallando e svolazzando, contento di sé e facendo quel che gli garbava. Non sapeva più di essere Zhuang Zhou. D'un tratto si svegliò ed eccolo lì, concretamente e inequivocabilmente Zhuang Zhou. Ma non sapeva se lui era Zhuang Zhou che aveva sognato di essere una farfalla o se era una farfalla che sognava di essere Zhuang Zhou.
> (Watson 1968, p. 49).

[Per un'ulteriore trattazione del ruolo di Zhuangzi nella storia del pensiero daoista, vedi *DAOISMO, Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

Fung Yu-lan, *Chuang-tzu. A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*, Shanghai 1933, Beijing 1989 (3ª ed.). Una traduzione dei «capitoli interni», con brani tratti dal commentario di Guo Xiang.

H.A. Giles (trad.), *Chuang Tzu. Mystic, Moralist, and Social Reformer*, London (1889) 1926, 2ª ed. riv. Una traduzione completa in inglese vittoriano.

A.C. Graham, *Chuang-tzu. The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book of Chuang-tzu*, London-Boston 1981, Indianapolis 2001 (rist.). Traduzione di passi scelti da un esimio studioso di Zhuangzi.

V.H. Mair (cur.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, Honolulu 1983. Saggi di vari autori su diversi aspetti del testo.

A. Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, London (1939) 2005, rist. Traduzione di passi scelti dello *Zhuangzi* accompagnati da un'eccellente discussione.

B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York-London 1968. Una traduzione completa in inglese moderno.

[Segnaliamo inoltre: C. Larre e Elisabeth Rochat de la Vallée (curr.), *Zhuangzi, la conduite de la vie*, I, *Le vol inutile*, Paris 1994 (trad. it. *Dallo «Zhuangzi». La condotta della vita. Il volo nell'azzurro infinito*, Milano 1999)].

BURTON WATSON

ZHU XI (1130-1200), filosofo, studioso e teorico di quella che per secoli sarà considerata la corrente principale del Neoconfucianesimo. Figlio di un funzionario governativo, Zhu Xi passò l'esame di più alto livello alle cariche pubbliche quando aveva soltanto diciotto anni. Nel 1151 venne nominato cancelliere di distretto nella provincia del Fujian, dove prestò servizio fino al 1158. Non accettò altre cariche ufficiali fino al 1172, quando divenne prefetto di Nankang nel Jiangxi. A eccezione di un periodo di un mese e mezzo nel 1194, quando servì a corte, i suoi incarichi governativi avvennero interamente a livello locale o regionale.

In qualità di funzionario locale, ottenne un vero primato in fatto di coscienziosità, occupandosi sia del benessere economico sia di quello morale della popolazione. Un risultato notevole fu la costruzione di granai comunitari come misura per combattere le carestie. Meno successo ottenne il suo tentativo di attuare una misurazione sistematica di campi e terreni. Maggiori risultati sul lungo periodo gli vennero dalle sue attività nel campo dell'educazione, specie dalla riabilitazione di accademie private come l'Accademia della Grotta del Cervo Bianco a Nankang. Queste accademie svolsero un ruolo di primo piano nella diffusione del Neoconfucianesimo.

Tanto nell'attività pubblica quanto in quella privata, Zhu Xi fu sempre memore della condizione della dinastia Song, che aveva dovuto lasciare l'area settentrionale della Cina nelle mani della dinastia non cinese dei Qin appena tre anni prima della sua nascita. Nei suoi memoriali e nelle udienze private Zhu Xi sollecitava una riforma morale del governo a partire dall'imperatore stesso. Tanto le sue idee sulla moralità di governo quanto le sue trattazioni di specifici argomenti politici, tuttavia, esercitarono scarsa influenza sull'apparato governativo. Il breve periodo trascorso da Zhu a corte fu interrotto dall'ascesa al potere di una fazione ostile. Non paghi di aver estromesso dal governo i loro oppositori, gli uomini che avevano esautorato Zhu Xi arrivarono persino a denunciarlo, insieme con altri cinquantotto filosofi, incolpandolo di aver diffuso insegnamenti «spuri» o «falsi» (*weixue*), e la sua caduta in disgrazia perdurò fino alla morte.

Nella sua prolifica attività di scrittore e nelle conversazioni con i discepoli Zhu Xi spaziò in molte aree di ricerca e affrontò una moltitudine di soggetti e di argomenti. Il risultato maggiore l'ottenne nel sistematizzare le varie e diffuse idee dei suoi predecessori dell'XI secolo in una filosofia coerente e organica. Nel far ciò, non soltanto definì il Neoconfucianesimo, ma istituì il programma di studi essenziale confuciano. Fu Zhu Xi a mettere insieme il *Daxue* (Grande scienza) e lo *Zhongyong* (Dottrina del giusto mezzo), in origine due capitoli del *Liji* (Libro dei riti), con il *Lunyu* (Dialoghi) di Confucio e il *Mengzi* per costituire i cosiddetti Quattro Libri, una raccolta che formò la base dell'educazione dell'*élite* cinese fino al 1905.

Il pensiero di Zhu Xi fu profondamente religioso sotto molti punti di vista. A livello personale, il suo fu un credo volto a guidare la condotta e il pensiero degli individui, una ricerca di saggezza e insieme di verità, incentrata su un ideale di autoperfezionamento (la condizione del saggio) da perseguirsi con il più severo impegno. Parte integrante del suo pensiero era la reverenza per Confucio e per altri saggi del passato, così come la strenua attenzione per il comportamento e il rituale corretti. Inoltre, la sua visione del mondo e dell'uomo era fondata su una intuizione di una realtà trascendente e su una visione dell'unità del cosmo e dell'umanità.

Come Cheng Yi prima di lui, anche Zhu Xi interpretò sia il mondo fisico della natura, sia il mondo morale delle relazioni umane, come strutturati dal *li* («principio»), ma andò oltre Cheng Yi nell'identificare il principio con il «Grande Ultimo» (*taiji*) trattato da Zhou Dunyi (1017-1073) nel suo *Taijitu shuo* (Spiegazione del Diagramma del Grande Ultimo). Al di sopra e prima della forma, l'Ultimo è esso stesso senza forma. Esso contiene tutti i princìpi, proprio mentre è la loro fonte. Genera la stasi e l'attività, le forze cosmiche dello *yin* e dello *yang*; la sua stasi e la sua attività sono, anzi, lo *yin* e lo *yang*. È trascendente e anche immanente, poiché Zhu Xi sottolinea l'unità di uno e molteplice. Per illustrarla, si serve della metafora della luna che splende e che è riflessa ovunque nei fiumi e nei laghi. Ogni cosa contiene entro di sé il Grande Ultimo, eppure l'Ultimo rimane un intero. Lu Jiuyuan (Lu Xiangshan, 1139-1193), contemporaneo di Zhu, rifiutò la formulazione di Zhou Dunyi, «il Non Ultimo [*wuji*, o Ultimo del Non Essere] eppure il Grande Ultimo», come parte costituente dell'enfasi daoista sul non essere. Ma Zhu Xi insistette nell'utilizzare tale formula, poiché essa esprimeva chiaramente che non vi è nulla al di là o prima dell'Ultimo e che l'Ultimo non può essere limitato o qualificato in alcun modo. Com'è indicato dal dia-

gramma, il Non Ultimo e il Grande Ultimo non sono due entità. Secondo Zhu Xi, in alcuni contesti il Grande Ultimo non ha alcun bisogno di pensare se stesso come un'entità.

Zhu Xi paragonò la relazione tra Grande Ultimo, che identificava con il principio o lo schema (*li*), e flusso di attività e stasi, che identificava con l'energia materiale (*qi*), a quella di un uomo che monta un cavallo e va dove va il cavallo in una unione inseparabile. In completa opposizione con il Buddhismo, Zhu Xi mise in evidenza come tale principio non fosse qualcosa di vuoto e separato, ma insistette invece sul fatto che il principio e le cose concrete non esistono isolati l'uno dalle altre. Senza l'energia materiale (*qi*), il principio (*li*) non avrebbe nulla a cui attaccarsi. Di conseguenza, il *qi* svolge un ruolo importante nel pensiero di Zhu Xi, tanto che moltissimi testi critici si sono posti la domanda se il suo pensiero possa essere più propriamente definito come monismo o come dualismo. Forse si potrebbe concludere che egli fu in grado di adottare entrambe le prospettive, ma che in termini metafisici egli vide, in ultima analisi, la realtà come una.

Gli esseri umani sono, naturalmente, parte costituente di questa realtà. Come tutti i neoconfuciani, Zhu Xi accettava la dottrina di Mengzi secondo cui la natura umana è fondamentalmente buona e contiene dentro di sé gli «inizi» delle virtù. Egli uguaglia questa natura al principio: essa appartiene all'individo ma è condivisa dal mondo. La natura è buona nel suo stato originale di quiescenza, ma una volta destata all'attività, il bene consiste nel seguirla, mentre il male risulta dall'opporvisi. Ciò che rende possibile il male è che nell'uomo, così come nel cosmo, il principio deve attaccarsi all'energia materiale per divenire attualizzato. Proprio come l'acqua può essere limpida o torbida, la natura fisica che l'essere umano riceve alla nascita può essere più o meno pura o sporca. Più la natura fisica è torbida, più sarà ostacolato il principio, ma gli esseri umani, a differenza degli animali, possono penetrare la loro torbidezza per recuperarvi al fondo i princìpi.

Elemento essenziale nella visione dell'uomo di Zhu Xi e nel processo di autoperfezionamento da lui tracciato è l'attività della «mente e cuore» (*xin*, che definiremo semplicemente come «mente»). Traendo spunto da Zhang Zai, Zhu Xi sosteneva che la mente unisce e controlla la natura e i sentimenti. Dunque, a differenza di Lu Jiuyuan e della «scuola delle Mente» (*xinxue*), Zhu Xi non identifica la mente con il principio. Secondo lui, i princìpi sono contenuti nella mente, la quale, tuttavia, è costituita di *qi* estremamente rarefatto. Mentre la natura, identificata con la sostanza (*ti*), è buona, i sentimenti, identificati con la funzione (*yong*), debbono essere mantenuti nel giusto equilibrio. Alcuni, come il sentimento della commiserazione, sono buoni, ma vi è sempre il pericolo rappresentato dai desideri egoistici. Ne risulta quindi che la mente umana (*renxin*) è perennemente in una posizione precaria, soggetta a errori che le impediscono di tornare all'originaria «mente della Via» (*daoxin*, mente morale). La natura, come principio generale, è inerte. Di conseguenza, Zhu Xi dedica una particolare attenzione alla mente, considerandola il maestro attivo il cui ruolo è di impegnarsi nello strenuo sforzo di discriminare tra errore morale e via corretta, e poi di mantenere una costante correttezza. L'autodisciplina richiede la massima applicazione e il massimo impegno.

Nella sua metodologia di autosviluppo, Zhu Xi sottolineò l'importanza dell'apprendimento intellettuale, ma, in sintonia con la sua struttura mentale generalmente onnicomprensiva e sintetica, non respinse affatto la meditazione o lo «star seduti in silenzio» (*jìngzuo*), come la chiamavano i neoconfuciani. Una volta, consigliò anzi uno studente di impiegare metà della sua giornata a star seduto in silenzio e l'altra metà a leggere. Da giovane, Zhu Xi venne estremamente influenzato dal concetto di quietismo, ma mutò avviso grazie al suo amico Zhang Shi (1133-1180) e alle idee del filosofo Hu Hong (1106-1162). Fu soltanto a partire dal 1169 che Zhu Xi cominciò a elaborare una dottrina dell'autodisciplina che prevedeva la sorveglianza delle proprie emozioni e dei propri sentimenti sia prima che si manifestassero, sia dopo che si erano manifestati. Fondamentale in questa dottrina era la coltivazione e la pratica della «serietà» (*jìng*, resa anche con «reverenza, attenzione»). Il *locus classicus* del concetto di serietà, altrettanto preminente anche nel pensiero di Cheng Yi, è un passo dello *Yijing* (Libro delle mutazioni) che abbina la «serietà per raddrizzare la vita interiore» con «la rettitudine per regolare la vita esteriore».

Zhu Xi è noto soprattutto per l'importanza da lui attribuita all'«investigazione delle cose» (*gewu*, termine tratto da *La grande scienza*), con cui intende l'investigazione dei princìpi di tutte le cose e di tutti gli avvenimenti. Fu proprio su questo argomento che sostenne nel 1175 il famoso dibattito con Lu Jiuyuan al Tempio del Lago dell'Oca nel Jiangxi. Al contrario di Lu, la cui filosofia introspettiva minimizzava l'apprendimento esteriore o la conoscenza libresca, Zhu Xi sostenne che il principio doveva essere investigato tanto nel mondo esterno quanto all'interno di se stessi. Secondo Zhu, l'estensione della conoscenza (*zhizhi*, altro termine derivato da *La grande scienza*) è un processo graduale che consiste nell'investigare i princìpi di una cosa dopo l'altra, fino a che si compie una grande svolta e si ottiene la perfezione della conoscenza. Come altri confuciani, egli riteneva che tale conoscenza dovesse necessariamente manifestarsi nell'azione, ma a differenza del filosofo di

epoca Ming, Wang Yangming (1472-1529), Zhu Xi insegnava che la conoscenza deve precedere l'azione.

La virtù prima, fonte di tutte le altre virtù e dunque oggetto di tutti gli sforzi, è l'«umanità» (*ren*, reso anche con «benevolenza»). In armonia con la centralità di questo concetto nel pensiero confuciano, Zhu Xi prestò molta attenzione allo sviluppo di una propria teoria di umanità. Respingendo sia l'interpretazione data da un discepolo di Cheng Yi, secondo il quale l'umanità era da identificarsi con la coscienza, sia quella di un altro discepolo che l'accomunava invece all'unità con tutte le cose, Zhu Xi caratterizzò il *ren* come il principio dell'amore e il carattere proprio della mente. Vitale e creativo, il *ren* è lo spirito della vita che si trova nella mente del Cielo e della terra. Dunque attraverso l'umanità gli esseri umani possono prendere parte al processo creativo dell'universo.

Questo processo creativo è naturale e infinito. Poiché l'universo gira costantemente, l'energia materiale più pesante si concentra al centro per formare la terra, mentre più il *qi* è rarefatto più se ne allontana per formare il cielo, il sole, la luna e i corpi celesti. Benché Zhu Xi tratti della «mente del cielo e della terra», il termine tradotto con «cielo» è *tian*, che, a seconda del contesto, può venir inteso anche come «volta celeste» o «natura». Interrogato a proposito del significato di questo termine nei classici, Zhu Xi rispose che in certi casi esso significava «il signore» e in cert'altri «principio». La questione del deismo di Zhu Xi venne assai dibattuta dai Gesuiti e da studiosi occidentali di filosofia cinese e costituisce un capitolo più importante nella storia della sinologia occidentale che in quella del Neoconfucianesimo in Cina o in Asia orientale.

Tanto in veste ufficiale quanto nella vita privata, Zhu Xi fu assiduo alle cerimonie religiose, comprese per esempio le preghiere per la pioggia in caso di siccità, i sacrifici a saggi del passato e il culto degli antenati. Come uomo del suo tempo, credeva nell'esistenza dei fantasmi ma tentò di spiegare i fenomeni naturali in termini di *li*. Respinse categoricamente sia l'idea buddhista di reincarnazione, sia le credenze daoiste nella longevità. Nei suoi ultimi anni, trascorsi in disgrazia, scrisse un memoriale di condanna degli uomini al potere, con grande allarme dei suoi discepoli che temevano per la sua vita. Infine, lo persuasero a lasciare che fosse la divinazione a decidere se fosse il caso di arrischiarsi a mandare questo memoriale, e Zhu Xi accettò il verdetto negativo degli steli di achillea, a drammatica e commovente riprova della sua fede nell'unità dell'universo e dell'uomo.

Un breve sunto delle idee di un pensatore sottile e prolifico come Zhu Xi inevitabilmente corre il pericolo di una semplificazione eccessiva e tende a dissimulare la portata dell'impegno con il quale lo studioso moderno deve misurarsi nel compito di interpretazione e ricostruzione, dal momento che Zhu Xi, come altri pensatori cinesi, non illustrò le proprie idee in un *magnum opus* sistematico. Sebbene esistano alcuni suoi saggi su argomenti specifici, per lo più egli sviluppò le sue idee in commentari sui classici, in lettere ad amici, in prefazioni e così via, oltre che in conversazioni registrate dai suoi discepoli. Le sue opere rappresentano per gli studiosi moderni una ricca fonte di informazioni circa molti aspetti della Cina del XII secolo, e continuano a fornire agli specialisti della sua tradizione numerosi spunti di riflessione e dibattito. In anni recenti lo studio di Zhu Xi ha compiuto grandi passi avanti, ma il lavoro non può dirsi concluso.

[Vedi *CONFUCIANO, PENSIERO*, articolo *Neoconfucianesimo*; *LI*; *REN*; *QI*; *TAIJI*; *XIN*; e *TIAN*. Per la canonizzazione di Zhu Xi dei Quattro Libri, vedi *CINA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Testi religiosi e filosofici*. Vedi anche *MENGZI*; *ZHOU DUNYI*; *ZANG ZAI*; *CHENG YI* e *LU XIANGSHAN*].

BIBLIOGRAFIA

Wing-tsit Chan, *The Study of Chu Hsi in the West*, in «Journal of Asian Studies», 35 (1976), pp. 555-77, costituisce una panoramica completa e un'utilissima guida. Per una traduzione di passi tratti da Zhu Xi, cfr. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton (1963) 1969, rist.; per una traduzione del *Jinsi lu*, antologia di testi neoconfuciani della dinastia dei Song del Nord a opera di Zhu Xi e Lü Ziqian, cfr. Wing-tsit Chan, *Reflections on Things at Hand*, New York 1967. Tra gli studi pubblicati in seguito all'articolo del professor Chan figurano: «Journal of Chinese Philosophy», 5/2 (1978), numero speciale dedicato a Zhu Xi; H.C. Tillman, *Utilitarian Confucianism. Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*, Cambridge/Mass. 1982; le meticolose traduzioni e gli studi accurati di D.K. Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsüeh*, Cambridge/Mass. 1986; D.K. Gardner, *Learning to Be a Sage. Selections from the Conversations of Master Chu*, Berkeley 1990; e D.K. Gardner, *Zhu Xi's Reading of the Analects. Canon, Commentary, and the Classical Tradition*, New York 2003. Cfr. anche Kim Yung Sik, *Natural Philosophy of Chu Hsi*, Philadelphia 2000, e Wing-tsit Chan (cur.), *Chu Hsi and the Neo-Confucianism*, Honolulu 1986.

Il testo di Ch'ien Mu, *Chu-tzu hsin hsüeh an*, Taipei 1971 resta il più autorevole. Wing-tsit Chan, *Chu hsüeh lun-chi*, Taipei 1982, contiene un saggio sulla pratica religiosa di Zhu Xi. Per uno studio eccellente pubblicato dalla Repubblica Popolare, cfr. Chang Li-wen, *Chu Hsi ssu-hsiang yen-chiu*, Beijing 1981. I contributi degli studiosi giapponesi sono stati di estremo valore per lo studio di Zhu Xi. Per un'ampia traduzione moderna di Zhu Xi e di altri pensatori a lui affini, cfr. *Shushigaku taikei*, I-XV, Tokyo 1974-1983.

CONRAD SCHIROKAUER

ZOU YAN (III secolo a.C.), tradizionalmente considerato il fondatore della scuola dei naturalisti, o Scuola dello Yin-yang e delle Cinque Fasi (Yin-yang Wuxingjia) della filosofia classica cinese. Nativo dello Stato di Qi, noto per la sua tradizione di studi legati alla cosmologia e alle materie correlate, quasi certamente non fu Zou Yan a inventare i termini e i concetti che caratterizzarono la scuola dei naturalisti. Nessuno scritto di Zou Yan è giunto fino a noi, eccezion fatta per qualche frammento sotto forma di citazione in altre opere, e dunque il suo contributo allo sviluppo della scuola dei naturalisti deve essere dedotto, o accettato sulla base dei racconti tradizionali. Egli tuttavia potrebbe aver svolto un ruolo di primo piano nel sintetizzare certi concetti più antichi, come *dao*, *qi*, *yin-yang* e *wuxing* in una cornice globale esplicativa dei processi naturali e dei fenomeni dell'universo.

Per gli antichi Cinesi, l'universo era organico e non meccanico: ogni fenomeno poteva influire su ogni altro fenomeno. Secondo i naturalisti, i fenomeni che potevano essere classificati in categorie – lo *yin* o lo *yang*, per esempio, o una delle Cinque Fasi – interagivano all'interno della loro categoria assai più fortemente che non con i fenomeni di altre categorie. La relazione, o «risonanza», tra fenomeni può essere descritta e fondata facendo riferimento al tramite interattivo noto come *qi*.

Il nome di Zou Yan è strettamente legato a questa scuola di pensiero, in particolare per ciò che concerne la teoria cosmografica dei «nove continenti», secondo la quale l'intero universo consisteva di nove continenti, separati da oceani. Ciascun continente era diviso in nove subcontinenti, ciascuno dei quali a sua volta ulteriormente suddiviso in nove province. La Cina, con le sue nove province di tradizione classica, era dunque ritenuta essere il subcontinente sudorientale di uno dei nove grandi continenti dell'universo. Questa teoria derivava chiaramente dal capitolo «Yu gong» (Tributo di Yu) dello *Shujing* (Libro dei documenti) ma, a differenza delle nove province menzionate in quell'opera, la mappa dell'universo di Zou Yan era puramente schematica, non legata alla geografia terrestre. La raffigurazione dei nove continenti in forma di una griglia di tre caselle per tre caratterizzò anche altre speculazioni della scuola dei naturalisti, come il quadrato magico del tre e altre simili manipolazioni numerologiche delle Cinque Fasi.

Per Zou Yan e per i naturalisti, la filosofia naturale poteva essere considerata come un insieme di argomenti scientifici relativamente indipendenti dai fattori umani politici ed etici. La filosofia naturale acquisì una dimensione più antropocentrica soltanto con l'integrazione delle teorie della scuola dello Yin-yang Wuxing nella filosofia della scuola dello Huanglao, all'inizio della dinastia Han, e quindi nella filosofia confuciana sincretica di Dong Zhongshu (179-104 a.C.) e nella visione del mondo del Daoismo religioso post-Han. Le idee attribuite a Zou Yan diedero, dunque, un grande contributo allo sviluppo della filosofia cinese antica nel suo insieme, ma mutarono forma nel corso della loro integrazione con le dottrine prevalenti.

[Vedi *YIN-YANG WUXING* e *DONG ZHONGSHU*].

BIBLIOGRAFIA

Un buon sunto della filosofia di Zou Yan e della scuola naturalista è dato da Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, I, *The Period of the Philosophers*, D. Bodde (trad.), Princeton (1952) 1983, rist., pp. 159-69 (trad. it. *Storia della filosofia cinese*, Milano 1990). Cfr. inoltre J.S. Major, *Myth, Cosmology, and the Origins of Chinese Science*, in «Journal of Chinese Philosophy», 5 (1978), pp. 1-20.

JOHN S. MAJOR

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni.*

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.

BENEDETTO BIBLIOTECA S.